ओं भूर्भुवः स्वरोम्अमोऽहमस्मि स त्वं स त्वमस्यमो अहं
द्यौरहं पृथिवी त्वं सामाहमृक्त्वं तावेह संवहावहै
पुराण्यस्मान् महाभयात् तनूरसि तन्वं मे पाहि ॥

या ओषधीः सोमराज्ञीर्बह्वीः शतविचक्षणाः ।
ता मह्यमस्मिन्नासने अछिद्रं शर्म यच्छत ।

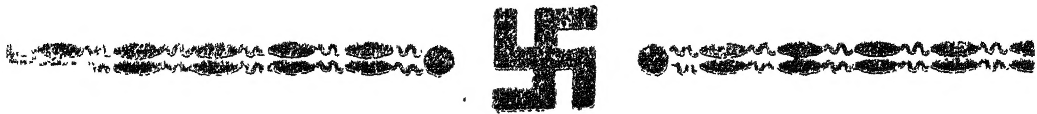
या ओषधीः सोमराज्ञीर्विष्ठिताः पृथिवीमनु ।
ता मह्यमस्मिन्नासने अछिद्रं शर्म यच्छत ॥

अस्मिन् राष्ट्रे श्रियमावेश मामयतो देवीः ।
प्रतिपश्याम्यापः दक्षिणं पादमवनेनिजेऽस्मिन् राष्ट्र

इन्द्रियं दधामि ।
सव्यं पादमवनेनिजेऽस्मिन् राष्ट्र इन्द्रियं वर्धयामि ॥

पूर्वमन्यमपरमन्यं पादाववनेनिजे देवा राष्ट्रस्य गुप्त्या
अभि यस्यावसद्ध्यै । आपः पादावनेजनीर्द्विषन्तं निर्दहन्तु मे ॥

पातं नो अश्विना दिवा पाहि नक्तं सरस्वति।
दैव्या होतारा भिषजा पातमिन्द्रं सचा सुते॥



भारती परिषद्, प्रयागः

प्राणप्रतिष्ठापकः	महामना मालवीय महाराज
संस्थापना	१९३५ [illegible]
उद्देश्यम्	भारतीय-वाङ्मयस्य संस्कृत समाजस्य संवर्द्धनं संगठनं प्रचारं प्रसारणं च।



विधेयम्	शोध संस्थानम्	भारतीग्रन्थालय
	परीक्षा परिषद्	कोशायतनम्
	वाद विद्यालय	मुद्रणालय
	पण्डितपरिषद्	प्रकाशनकेन्द्र



प्रादेशिकाः शाखाः	दिल्ली,	कश्मीर	आन्ध्र
	महाराष्ट्र,	राजस्थान	मध्यप्रदेश
	असम,	केरल,	उत्कल
	बंगाल,	बिहार,	गुजरात

प्रधान केन्द्रस्थलम्	बहादुरगंज, इलाहाबाद

ऋतम्-सत्यम्

ईश्वरप्रणिधानात्समाहितः प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतय इतिपञ्चधा-वृत्तीरभ्यास-वैराग्याभ्यान्निरुद्ध्य परमशिवोपासनायोगे प्रवृत्तोऽतीन्द्रियस्य वेदस्य श्री काशीविश्वनाथानुग्रहेण दर्शनात् ऋषिपदं प्राप्तवान् पण्डितराज राजेश्वर-शास्त्रिद्राविड़ः महाभागः। ऋषीणाम्पुत्रः अभिशस्तिपावा। अतोभवानद्य ऋष–आर्षेय ऋषीणां नपात्।

विद्यास्थानविचक्षणः वेदवेदान्ततत्त्वज्ञः ऊहापोहविधानज्ञश्च योगात्मकः-शुचिर्भवानाचार्यः, पुरुषज्ञः गुरुभक्तिसमायुक्तः ज्ञानाञ्जनशलाकया चक्षुरुन्मीलकः गुरुश्च, क्रोधलोभविवर्जितः दान्तः शान्तश्च सद्वृत्तोपासकः परमार्थवित्तत्रभवा-ननेनैव गुणसमुदयेन यमनियमाचारं स्थापयति, तं स्वयमाचरति, शास्त्राणि चाचिनोति।

पञ्चस्वधिकरणेषु अधिलोकमधिज्योतिषमधिविद्यमधिप्रजमध्यात्ममितीमा महासंहिताः। तासामुपासकस्तत्रभवानिति।

गौतमन्याय सूत्रं न केवलं प्रमाणतर्कादिनियमव्यवस्थापकमपि त्वात्मेन्द्रिय-पुनर्जन्म दुःखापवर्गादिविशिष्टप्रमेयविचारकम्। आचार्यगौतमस्तु षोडशपदार्थानां सम्यग्ज्ञानद्वारेणापवर्गं कथयति। तं न्यायसागरमवगाह्यापवर्गपदं हस्तामलक-मकरोत्तत्रभवान्।

शिलोञ्छवृत्तिर्ऋषिःकणादो वैशेषिकसूत्राणि प्रणिनाय। वैशेषिकदर्शन-मधिकृत्य धर्मेण विशुद्धीकृतान्तःकरणः पदार्थविद्याप्रकाशाग्निः श्रेयसिद्धिं प्राप्तवान् भवानिति मन्ये।

धर्मयुद्धे वादे च तिग्मांशुरश्मिनिवारकः मरुतोजवः, प्रतिपक्षिहृदयविदारकः रणभेरीरवस्तत्रभवान् पण्डितराज राजेश्वरो द्राविडः। स्वविषय सम्प्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहार इव। किम्बहुना, सूत्रशाटकन्यायेना-विकलशास्त्रसंबन्धो भवत इति।

अतः पत्रं पुष्पं फलमथ तोयं यत्किञ्चनअकिञ्चनकरणं भवत
एव चरणयोरर्पणमस्तु।

सह नौ यशः सह नौ ब्रह्मवर्चसम्

अभिज्ञानं पण्डितराजस्य

ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चे'ति आर्षोपदेशः यस्य जीवनोद्देश्यः ब्रह्मवर्चसा प्रदीप्तः स पण्डितराज राजेश्वरः पाणिनिकात्यायन-पतञ्जलिकपिलकणादचाणक्यकामन्दकाद्याचार्याणामृषीणाञ्चोत्तराधिकारिरूपेण वरीवर्ति भारते देशेऽस्मिन्।

अनुल्बणवासाः सोऽयम् ऋषिकल्पः गुणेषु यत्नं करोति, नाटोपैः प्रयोजनं तस्य, किन्तु विप्राणां मानखण्डनमशस्त्रवधं मन्यते। शिवतत्त्वबोधने प्रदीप्तमस्य व्यक्तित्वं कृतित्वञ्च; अतएव गार्हस्थ्यजीवनं निःशेषितं कृत्वा तपसा विद्यया च राजते काश्यां पण्डितराज राजेश्वर इति।

अशेषशास्त्रनिष्णातस्य पण्डितराजस्य वाणी सततमुपनिषद्वाहिनी गाहिनीभिर्भाति आहोस्वित् नृत्यद्भूतेशवलगन्मुकुटतटरटत्स्वर्धुनीस्पर्धिनीभिर्भाति। प्रवचने चास्य माधुर्यस्याखण्डप्रवाहः प्रसादपूर्ण ओजसः प्राञ्जलतायाश्च स्वच्छ निर्झरो निर्झरति। सद्युक्तयः सूक्तयश्च रसनाग्रसीमनि नृत्यन्त्यादेव्या वीणापाणे-रङ्घ्रिक्वणन्मञ्जीरोर्जितमञ्जितानीव प्रतीयन्ते।

मनसाधवलः वचसाधवलः वपुषाधवलः पण्डितराजः सहृदयहृदयसंभाक् सहृदयः धर्मप्रवक्ता धर्मचारी च। गीर्वाणवाण्याः साधकोऽयम् जङ्गमः शब्दसागरः वेदान्तन्यायवैशेषिकपुराणेतिहासनीतिशास्त्राणाञ्चोदधिः ऋषिकल्पो द्राविडकुलमशोभयत्। विद्ययाऽस्य शीलमप्यदीपि तथा च विनयेन विद्या दिद्युते।

परोपकारव्रतः व्रतेन वेदवेदाङ्गान् पठन् श्रुतिस्मृतिप्रचोदितकर्म कुर्वन् काशीविश्वनाथकल्पद्रुमाश्रयः साक्षात्कृतधर्मा ऋषिः पण्डितराजः दुर्वारखर्व-गर्वाहितबुधजनतातूलवातूलवेगः। पण्डितराजं समुत्पाद्य कुलं पवित्रं जननी कृतार्था। एतदभिज्ञानं पण्डितराजस्येति।

•

डा० पां० वा० काणे

डा० गोपीनाथ कविराजः

डा० वा० वि० मिराशी

श्री दत्तात्रेय वामन पोतदारः

श्री कालीपद तर्काचार्यः

श्री परमेश्वरानन्द शास्त्री

डा० को० अ० सुब्रह्मण्यम् अय्यरः

डा० वे० राघवन

डा० आर० एन० दाण्डेकरः

आचार्य विश्वबन्धु शास्त्री

आचार्य क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्यायः

आचार्य सरस्वतीप्रसाद चतुर्वेदी

सम्पादकः

देवदत्त शास्त्री



आयोजिका
प्रयाग पण्डित परिषद्
●
संयोजक:
श्रीधर शास्त्री

प्रकाशक:
भारती परिषद्, प्रयाग:
●
मुद्रक:
सम्मेलन मुद्रणालय,
प्रयाग:

अनन्तश्रीविभूषितज्योतिष्पीठाधीश्वरः,
जगद्गुरुश्शंकराचार्यस्स्वामी कृष्णबोधाश्रमो महाराजः।

गीर्वाक्वाणीसेवाजुषां पण्डितराजानामत्रदेशे को नाम न वेद नामधेयम्। एतेषां महामनीषिणां प्रसरन्ति यशांसि समेषां सुमनसां मनांसि नितरामनुरञ्जयन्ति। अस्माभिर्ज्योतिरीश्वरो भगवान् पूर्णाम्बा भगवती चैषां चिरायुष्याय समभ्यर्थ्येते।



अनन्तश्रीविभूषितश्रृङ्गेरीपीठाधीश्वरः,
जगद्गुरुश्शंकराचार्यस्स्वामी अभिनवविद्यातीर्थो महाराजः।

पण्डितप्रकाण्डानां विश्रुतयशसां ब्रह्मश्रिया विराजमानानां द्राविड़ श्री राजेश्वर-शास्त्रिणां सम्मानं विधित्सवः महाजनाः अभिनन्दन-ग्रन्थं संग्रहणीयमनेक-विषयविमर्शैरलंकृतं सम्मानोत्सवावसरे प्रकाशयिष्यन्तीति अविद्म। शास्त्रिणां विषये कस्य वा पण्डितस्य आदरोऽभिमानश्च न भवेत्। इमे जीवितं समस्तं शास्त्रपरिचयप्रचययोः धर्माभ्युदयस्य च कृते निरवहन् निर्वहन्ति च। भगवान् श्रीशशिकलावतंसः एनान् चिरायुरारोग्यादिभिः समभिवर्धयतु।



अनन्तश्रीविभूषितद्वारकास्थितशारदापीठाधीश्वरः,
जगद्गुरुश्शंकराचार्यस्स्वामी अभिनवसच्चिदानन्दतीर्थो महाराजः।

वेदशास्त्रसंरक्षणबद्धपरिकराणां धर्मात्मनां द्राविड़लक्ष्मणशास्त्रिणामात्मजा इमेऽपि तद्वत् विद्यापारम्पारीसंरक्षणेन भारतीयसंस्कृतिपालनेन च विद्वज्जनमनांस्यावर्जयन्तीति। अस्माकं शुभाशीराशिस्समुल्लसतुतराम्।



अनन्तश्रीविभूषितगोवर्धनपुरीपीठाधीश्वरः,
जगद्गुरुश्शंकराचार्यस्स्वामी निरंजनदेवतीर्थो महाराजः॥

वर्तमानसंस्कृतसाहित्यविद्वत्सु श्रीमन्तोराजेश्वरशास्त्रिणः सर्वश्रेष्ठ इति। तेषामभिनन्दनसमारोहे सर्वविधशुभाशीर्वचांसि प्रेषयाम इति।

अभिनन्दन-कुसुमाञ्जलिः

डॉ० आदित्यनाथ झा

वाराणस्यां जटापाठित्वेन सुप्रसिद्धानां वेदमूर्त्तीनां पौत्रत्वेन, वर्णाश्रमस्वराज्यसङ्घ-संस्थापकानां त्यक्तमहामहोपाध्यायपदवीकाना, स्वनामधन्यानां ब्रह्मवादिनां पण्डितश्रीलक्ष्मण-शास्त्रिचरणानां पुत्रत्वेनाविर्भूतं पुम्भाववाग्देवतां, महामहोपाध्याय-तार्किकगुरु-पण्डितश्रीवामा-चरणभट्टाचार्यमहाशयप्रधानान्तेवासिनं लोकोत्तरप्रतिभाकौमुदीधवलितदिग्दिगन्तं श्रीशास्त्रिपादं नाम्ना शैशवादेव जानामि। यतोऽयमात्मनो यौवनारम्भवेलायामेव मम जन्मभूमेर्दर्शनविद्या-गङ्गाहिमालयायमानाया मिथिलाया 'राघवपुरे' दरभङ्गामहाराज-महामहोपाध्यायमहेशठक्कुर-वंशावतंसेन सुगृहीतनाम्ना पण्डितव्रजनन्दनसिंहठक्कुरेण स्वतनय-कलाधारीसिंह-यज्ञोपवीत-शुभमहोत्सवावसरे समायोजितायामभिरूपभूयिष्ठायां परिषदि शास्त्रार्थे जरन्नैयायिकदुर्लभां कीर्तिपताकामदोधूयत । अथ वाराणसेयसस्कृतविश्वविद्यालयप्रथमोपकुलपतिपदकार्यभारं निभालयन्नहं पुण्यदर्शनस्यास्य न केवलं तर्कशास्त्रे भारतीयदर्शने वा अपितु संस्कृतशास्त्रमात्रे लोकोत्तर पाण्डित्यं बहुशोऽनुभूयामन्दानन्दमविन्दम्।

यो 'ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चेति' भगवती श्रुतिं सर्वथा स्वजीवनेऽपालयत् यं च 'नाम यस्याभिनन्दन्ति द्विषोऽपि स पुमान् पुमानिति' सूक्तिरञ्जसा गायति, न 'न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्या' 'दिनकरी' टीकाटीकाया 'रामरुद्री' समभिधानाया अपूर्णो गुणनिरूपणव्यापको भागोऽपूर्यत, यस्मै देशस्य नानाधर्माचार्यैश्चतुर्भिः श्रीशङ्कराचार्यैश्च सम्भू 'पण्डितराजः' 'सर्वतन्त्रस्वतन्त्रश्चे' त्युपाधी सादर प्रादीयेताम्, यस्माज् ज्ञानरत्नाकराद् 'अवच्छेद-कत्वविमर्शप्रभृतीनि ग्रन्थरत्नानि निर्गतानि, यस्य 'शान्ति का अग्रदूतेति कृती राजनीतौ विराजते, यस्मिंश्च भारतप्रशासनस्य पद्मभूषणोपाधिर्जयति, तं विद्वद्वरेण्यं कः स्तोतुं क्षमः।

यो न केवल सर्वशास्त्राणां निरुपमगुरुत्वेन पण्डितसमाजे विख्यातः , अपितु वर्णाश्रम-स्वराज्यसंघस्थकर्णधारत्वेन ब्राह्मणमहासम्मेलनशास्त्रार्थपरिषदः संचालकत्वेन, 'गीर्वाणवाग्व-र्धिनी' नाम्न्याः सभायाः संरक्षकत्वेन, वल्लभरामशालिग्रामसाङ्गवेदविद्यालयाधिष्ठातृत्वेन, वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य प्राचीनराजशास्त्रार्थशास्त्रविभागाध्यक्षत्वेन सम्मानित-प्राध्यापकत्वेन च देशस्य प्रतिकोणं जेगीयते।

पण्डितश्रीमहेशझा-श्रीहरिरामशुक्ल- श्रीरामचन्द्रखनङ्गप्रभृत्यनन्तसर्वतन्त्रस्वतन्त्रपण्डित-निर्मातुर्यस्य शिष्यपरम्परायाः साम्प्रतं पञ्चमी पीठिका विराजते, यस्य च त्रयोऽपि पुत्राः कृष्णयजुर्वेदं नव्यन्यायशास्त्रं चाधीयते न पाश्चात्यविद्याः, यश्चाधुना भारतीयसंस्कृतिप्राणाय नः सपत्नीकः काशिराजस्य 'रामनगरे' प्रासादीयति कुप्याम्, तस्मै लोकोत्तरचरिताय महर्षिकल्पाय सर्वतन्त्रस्वतन्त्राय पद्मभूषणपण्डितराज-श्रीराजेश्वरशास्त्रिमहात्मनेऽभिनन्दनकुसुमाञ्जलिम-र्पयन्नात्मनो गौरवमनुभवामि, प्रार्थये च सशक्तिकं श्रीविश्वनाथं यत् संस्कृतजगतो जीवतुमेनं कल्पायुषं विरचयेदिति।

ऋषिकल्पपादानां स्तवनम्

महामहोपाध्यायः श्री कालीपदतर्काचार्यः

तर्कादितन्त्रपरिशुद्धसमिद्धबुद्धिः,
श्री गोतमादिरिव विश्वविसारिकीर्त्तिः।
शीलानुशीलनपराहतकालशक्ती,
राजेश्वरो जयति पण्डितराजशास्त्री॥

अध्यास्य रामनगरं वशिनां वरिष्ठः,
सिद्धो वशिष्ठ इव योऽञ्चति राजपूजाम्।
यो रामचन्द्र इव लक्ष्मणसुप्रियात्मा,
राजेश्वरो जयति सोऽखिलसूरिमान्यः॥

येनाद्य कोविदवरेण महामहिम्ना
प्राधिष्ठिता शिवपुरी शिवसन्निभेन।
सर्वत्र भूमिवलये भजते प्रतिष्ठां
राजेश्वरो विजयते स विचित्रकर्मा।

नास्त्यद्य येन सदृशो विदुषां समाजे,
शीले मतौ च सुमहान् महनीयमानः।
सोऽयं प्रयागसुगृहीतगुणो गरीयान्,
राजेश्वरो जयति कोविदसार्वभौमः॥

यस्यार्थसार्थपुरुषार्थविरक्तबुद्धे-
रप्यर्थतन्त्रमतिराप परं महत्त्वम्।
प्राचां विदां स्मरणसाधनसर्वकर्मा
राजेश्वरो विजयतां स विवृद्धशर्मा॥

धाता शतायुषममुं विबुधं विधेयाद्
आदर्शतां चरितमस्य चिराय यायात्।
प्राचीनसूरिगणगौरवमत्र भायात्,
सर्वत्र भारतमिदं गुरुतामुपेयात्॥

अगणितगुणसिन्धोः श्रीलराजेश्वरस्य,
गुणगणगणनायां व्यर्थ एव प्रयत्नः।
तदुपरतशरीरस्वास्थ्यमल्यल्पवाचं,
जनमिममपराद्धं नो गुणज्ञा विदन्तु॥

येषां वचनविशेषैर्विदुषोऽमुष्याखिला गुणस्तोमाः।
विततं प्रतिपाद्यन्ते तेषु गभीरां दधे श्रद्धाम्॥



जीयात् स बोधाम्बुधिः

श्री जीवन्यायतीर्थः पश्चिमबंगालस्थः

यः प्रातःस्मरणीयपूतचरितः श्रीलक्ष्मणद्राविडः,
प्रावृड्श्यामगभीमविम्बसदृशः स कान्तिकालोदितः।
सद्वर्णाश्रमराज्यकल्पनपरो जन्माश्रमाणि दधत्
सन्न्यस्तोऽभवद. शिव तःमितस्तेजो। निभागान्मजे।।

तत्पुत्रः स्वधिया पितुः समधिकां धीरो नवां सद्यशः
राजन् पण्डितराज इत्यभिधया जीवन्स गामेव यः।
श्रीराजेश्वरनाम सार्थकमना बिभ्रद् यशः शुभ्रया
भासा वाग्प्रमितं चकार निखिलं वर्गं गह्वरं किल।।

आबाल्यं प्रतिपाल्य माल्यमिव यो वाक्यं पितुर्मूर्धनि
स्वर्धुन्याः प्रकटे तटे शिवपुरीधाम्नि स्थितः साधकः।
मीमांसाश्रुतितर्ककर्कशपथान् नीतेः सृतिं शर्करां
तारुण्येऽपि तरन् स तीक्ष्णशितधीधारास्त्रशास्त्रो बभौ।।

प्रागल्भ्यं यदि लभ्यमभ्युपगतं पुंस्त्वं भवेदित्यहो
वाणी स्त्रीत्वमतीत्य बोधजलधिं राजेश्वरं प्राविशत्।
गौरः पौरुषविग्रहं धृतवती सौरत्विषा निग्रहं
सिद्धान्ताध्वविरुद्धवादिषु दधावुद्धूय बाध्यं तमः।।

उत्तिष्ठन् निजनिष्ठभावरसिको गोष्ठीषु विद्यावतां
यो विद्वाननवद्यभाषणगुणैः प्रोद्भासयन् सन्मनः।।
शश्वद् विश्वजनस्य विस्मयकरीं वाग्भिर्गभीरस्थितिं
सृष्ट्वासौ तु विभाति शिष्टनिवहानन्दश्रुमन्दाकिनीम्।।

यस्याध्यापनपारिजातसुमनो जातोद्भवं सौरभं
जातं मुग्धविदग्धशिष्यमधुपप्राणोल्लसत्तर्पणम्।
यत्पादाब्जरजो व्रजेन नमतां हृन्नीरजीकुर्वता
तृप्तोऽन्तेवसतां सतां समुदयः स श्रीलराजेशरः।।

यः श्रीलक्ष्मणशास्त्रिपादतनयो नास्ते तु लक्षेष्वहो !
तल्लक्ष्माद्य विलक्षणप्रतिमया लक्ष्यो विचारेक्षणः।
श्रीवामाचरणात् सुचारुविनयं लब्ध्वापि यो दक्षिणः
शिक्षायां स विचक्षणो विजयते सिद्धोऽक्षपादागमे॥

चिन्ता यस्य निबन्धबन्धनिचिता वीचीवकुम्भाहिता
वेला श्रीरिव धर्मबुद्धिरतुला चेतोऽम्बुसंरोधिनी।
लब्धं राष्ट्रपतेरुपाधिमिषतो रत्नं न यद् गौरव-
स्थानं तत्स्वयमुज्ज्वलीकृतमभूद् जीयात् स बोधाम्बुधिः॥

मार्त्तण्डद्युतिपिण्डदुर्दमनरस्वान्तस्थितध्वान्तहृत्
यश्चण्डप्रतिभाप्रकाण्डविबुधः पाषण्डधीखण्डनः।
विद्वन्मण्डलमण्डनप्रतिभया मानश्रिया मण्डितः
श्रीमान् पण्डितराज एष जयतादुद्यद्यशोडिण्डिमः॥



तिलक-तिलकः

डॉक्टर रेवा प्रसाद द्विवेदी

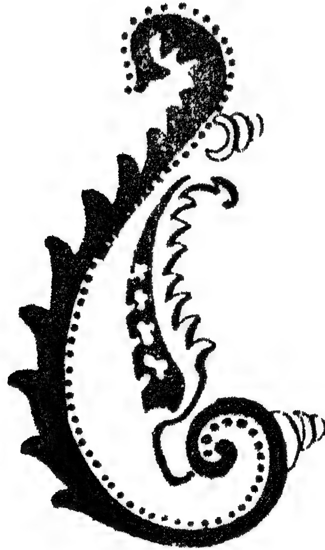
अध्यक्षः साहित्यविभागस्य काशी हिन्दू विश्वविद्यालये

''वाक्य - प्रमाण-पद''–पण्डितिम - प्रकर्ष - तिग्मांशु-वासवदिगञ्चल-शैलशृङ्गम्।
राजेश्वरं यदि भवत्परिषत् स्तुते तत् काशीपतिं प्रति नुतिं तनुते प्रयागः॥
'साहित्य'-नित्य - विकसत् - सरसीरुहान्तरुद्यन्नवीन - मकरन्द-रसार्घ्यभाञ्जि।
''राजेश्वरा''-भिनव-संस्तव-पुस्त-पत्रामत्राणि यत्र ननु तत्र हि मित्रता नः॥
सारस्वतार्णव - निरातर - कर्णधार - धौरेयतां घनयुगेऽप्यधिजग्मुषो ये।
अर्चन्ति तेष्वपि महत्सु सनातनीयान्याशेरते नतिशतानि मुदुर्लभेषु॥

पद्य-त्रयीयमिह नः कृतिनां वरेषु प्राज्ञेषु किञ्चन भवत्सु निवेदयन्ती।
पद्य - द्वयीमथ परामुपदीकरोति पञ्चामृतेन परितुष्यति यत् प्रभुर् नः॥

आसीत् पुरेत्थमिदमद्य तथेत्थमित्थङ्कारं गवेपण-कुषाणकलामिदानीम्।
वैज्ञानिकेऽभिनव-शिल्प-युगे दुहानान् वन्दे श्मशान-लगुडे शिवमीक्षमाणान्॥
जागर्त्ति, संविदुदयाचल-रश्मि-गर्भमासेव्य येषु बत मौलिक-मौलिकानि।
तत्त्वानि केषु चन शुक्लयजुष्षु याज्ञवल्क्येषु, वीक्षितुमलं प्रतिभा नुमस्तान्॥

•



गुरोरुद्गीतिः

कविकलानिधि।

श्री लक्ष्मी नारायण पुरोहितः

श्रीमत्पण्डितराजराजिमुकुटालङ्कारहीरोत्तमं
मोहध्वान्तविदारिभास्वरतरोद्यच्छास्त्ररत्नाकरम् ।
कीर्तिच्छद्मसुपद्मभूषणसुवासापूरिताशान्तरं
श्रीराजेश्वरशास्त्रिणं गुरुवरं नौम्युल्लसन्मानसः ॥

श्रीमल्लक्ष्मणशास्त्रिणः सुकृतिनां श्रेष्ठाद् वरिष्ठात् सतां
ज्येष्ठाद् देवगवीनिषेवि विदुषां प्रेष्ठाच्च पुत्राद् गिरः।
शास्त्राम्भोनिधिमन्थमन्दरधरात् पारे भवाब्धेः स्थिता-
ज्जन्माऽभूद् भवतो यदत्र भवतो धन्यं यशस्यं च तत् ॥

आर्य ! त्वं द्रुहिणः श्रुतावभिमतो व्यासस्तु वेदावधौ
काणादे कणभुक् सतां समुदयैर्न्यायि मुनिश्चाऽक्षपात् ।
साङ्ख्येऽथो कपिलः पतञ्जलिरहो योगे च शब्देऽपरो
मीमांसाकृतिजैमिनिश्च, तव किं ब्रूयां गिरां वैभवम् ॥

श्रीमत्को निगमागमीयगरिमा प्रज्ञानपि प्रह्वयेत्,
औन्नत्यप्रथिमा च सद्गुण भृतः सद्वृन्द मानन्दयेत्।
किन्त्वौन्नत्यगुरुत्वयोः प्रतिभटत्वापन्नयोर्मेलनं
संगच्छेत ? न वा ? ऽथवा भवति किं राज्ञीश्वरे चाऽद्भुतम् ॥

तत्तद्वस्तुविचारचारुविचरच्चातुर्यवच्छिन्नता-
विच्छित्त्युच्छ्रितवाच्यवाचकचयावच्छेदकत्वोच्छटम् ।
प्रत्यार्थिद्विपधर्षणं विजयते प्रेक्षावतां हर्षणं
श्रीमत्कास्य गुहामुखोद्गतवचः शार्दूलविक्रीडितम् ॥

औदार्यामृतचारुवीचिविकसत्सन्मङ्गलोद्भावना-
पद्मालीवरसौरभीभररयाहृष्यद्दशाशामुखम् ।
उल्लोलद्विजभव्यभावविभवोदञ्च द्विलासान्तरं
श्रीमत्कं बत राजहंस सुखदं देदीप्यते मानसम् ॥

वैरं सुप्रथतेतरां क्षितितले वृद्धिं गतं वाक्श्रियोः,
सामानाधिकरण्यमत्र न तयोः कुत्रापि तल्लोक्यते।
किन्त्वैतद्विपरीतमेव भवति त्वेकान्ततो दृश्यते,
वाणीव त्वयि राजते प्रबलया कृष्टा नु सा श्रीस्तया ॥

विद्वांसः समधीतिनस्तु कतिचिद् गच्छन्ति पारं श्रुतेः,
किन्त्वर्थानुसृते रमीपु तु पर तस्या न दृष्टोऽन्वयः।
तैस्तैर्धार्मिककर्मभिस्तु भवति स्वाचर्यया स्वीकृते
स्वाध्यायेन सह श्रुतेरपि सम प्रोज्जृम्भतेऽर्थान्वय ।।

शास्त्रार्थप्रतिभाभरोल्लसदसीमोर्वी सुपर्ववजो-
दञ्चत्ससदखर्वगर्वहरणैर्यत् प्रामरत् ते यश ।
तेनेन्दुद्युतिनाऽखिले धवलिते स्वच्छान्यवर्णस्थिनि-
र्वाणी लास्य विलासमात्र समये जागर्ति जिह्वाञ्चले ।।

एव सत्कुलतः श्रुतेन वचसा नित्तेन वित्तेन च
श्रौतार्थान्वयनैर्यशोभिरमलैर्यत्ते महत्त्व मनम् ।
श्रौत्याः सत्सरणे श्रुतेस्तदनुगत्वापन्नशास्त्रोच्चितै-
र्विज्ञानामवनायचाऽर्य ! रचिर नादृक् त्वया चेष्टितम् ।।

काश्या ब्राह्मणकोविदाग्रियमहासम्मेलन योजित,
सङ्घश्चाऽप्यधिवेशिनो जलपुरे वर्णाश्रमाणा त्वया ।
प्राप्तो धार्मिकनीतिरत्ननिचयो निष्कृप्य नलीकृत,
साध्वी श्रौतसृतिश्च तद्रुचिमहै प्राकाश्य सरक्षिता ।।

यत् साङ्गश्रुतिपूगपाठनपरो विद्यालयश्चाल्यते,
तत्तच्छास्त्रविशेषविज्ञविसर. सरक्ष्यते यत्नत ।
नि.शुल्क बटवश्च तत्र विनय नीयन्त आर्य ! त्वया,
तद्वेदद्विजवर्गरक्षिमुक्त कुर्यात् समासेन क ?

विद्वांसो निगमागमार्थकलनोद्यच्चातुरीचुञ्चवस्
ते नैं तद्गुरवश्च तत्रभवता समान्यसूत्मारिताः ।
स्युर्नोचेत्, तनुयुर्विलीय कुरुचित् स्वीया कथाशेषता
प्रत्यक्सम्कृतिशर्वरी घननग. स्तोमप्रसारेऽधुना ।।

प्रवररुचिरानर्याचार्य ! त्वदङ्घ्रिसरोरुहो
सरुचितनुयामग्र्या पूजा कया विधया वत।
जगति विदिता ये ये भावा वरा रुचिरास्तथा,
तव तु पुरतो जातास्ते ते समेऽप्यतिफल्गव. ।।

तव पदयुगल गुरो ! प्रपूज्य लसदनुरागमयेन कुङ्कुमेन।
रसमय वरभाव पुष्प पुञ्जैर्निभृतसुवर्णगुणैः कृती भवामि ।।

जगति परितः कीर्णै रम्ये यशोमरसौरभै-
र्द्विजपरिषदा श्रव्यैर्भव्यैं स्तवैश्च करम्बिते
चरणनलिनद्वन्द्वे ज्ञानाऽमृतर्द्धिसमेधिते
भ्रमरविरवायन्तामार्याऽद्य नो नुतिगीतयः ।।

●

प्रणामाञ्जलिः

श्री उमाशङ्कर त्रिपाठी काशी विद्यापीठे प्राचार्यः

दृष्टिर्यस्य महीध्रमौलिवसति क्षोणीतलस्थाऽथवा
भानोर्दीप्तिरबाधितेव परित तत्त्वार्थसन्दर्शिनी
याथार्थ्य विगतस्मया जगदिद मीमासतेऽनाकुला
श्रीराजेश्वरशास्त्रिण नमति त नन्दन्नुमाशङ्कर ॥१॥

प्राचीने भ्रशमानेऽजमिमतनयके सत्यतीर्थप्रतिष्ठम्
आचारादर्शकामा श्रुतिविहितपथा य विलोक्यैकशेषम्
निर्मुक्ताऽऽधिप्रताना विधिमिव नवल सश्रयन्ते सतोषम्
मन्ये वीतो विपादो ध्रुवमृजमनसा सशयान्दोलितानाम् ॥२॥

भास्वद्ज्ञानासनास्था बुधविबुधनुता दिग्वधूकर्णपूराम्
औत्सुक्यायासताम्यद्विभववरतनुर्यस्य कीर्ति निशम्य
मार्गात् सारस्वताद्य नियमविधिजुष जेतुमुन्मादरागे
सर्ग व्यापारयन्ती समविषमपथै खिद्यतेऽद्यापि लक्ष्मी ॥३॥

अन्धप्रथासैकतगर्भमूर्च्छिता-
मुद्धृत्य यो वेदपयस्विनी हठात्
मर्यादयश्चाम्बुकुलप्लवस्थितिम्
स्वस्थीकरोत्येव भगीरथोद्यमम् ॥४॥

वेदो यत्र विरुध्यते प्रतिदिश शास्त्र हठाद् दुष्यते
धर्म सीदति वेपते गुरुजनो लिप्सा नरीनृत्यते
स्वैराचारमुपासते प्रकृतयो दुश्शासन घूर्णते
एकस्त्व विदुषा बिभर्षि परमा तत्रापि सत्पद्धतिम् ॥५॥

प्राचामाशावितानो नवमतिमहसा साहसोत्साहबन्ध
भाले सारस्वताना रुचिभरतिलक शास्त्रपारङ्गतानाम् ।
जिज्ञासूना प्रमाण विविधविधिपथाकर्षणोद्वेजितानाम्
दाक्षिण्यादुत्तरस्या मलयजसुरभिर्दाक्षिणात्योऽपि काश्याम् ॥६॥

श्रीराजेश्वरशास्त्रिद्रविडमहाभागा जयन्तु नितराम्
येषाङ्कृतेऽतिमनुते स्तवमिव वाक् सस्तवग्रन्थम् ॥७॥

स्तुतिसुमनोऽञ्जलिः

डॉक्टर श्रीधर भास्कर वर्णेकरः नागपुरम्

जयतु सकलविद्याशास्त्रमूलायमाना परमगुरुपनिद्राश्वासवाल्लायमाना ।
कृतिमनिपथगाढध्वान्तदीपायमाना श्रुतिरिति भुवनेऽस्मिन् विश्रुता चित्कला सा ॥१॥

आरण्यके प्रथममङ्कुरिता कदाचिद् या ब्राह्मणैरनदन् पल्लवितेव गूढै ।
कालेन या कुसुमितोपनिषद्भिरुच्चै सवर्धना चिरमसो भुवि वेदवल्ली ॥२॥

विद्वद्वरेण्यशत-वर्णित-पुण्यकीर्ति राजेश्वराभिधपवित्रगभीरमूर्तिम् ।
आश्रित्य सम्प्रति कलौ विपरीतकाले जागर्ति वेदपुरुषो जनमङ्गलार्थम् ॥३॥

नामश्रुतिस्तव बतानयति श्रुति ताम् अस्मन्स्मृति स्मृतिरिव श्रुतिभाष्यभूता ।
मूर्तिश्च दृष्टिपथमुज्ज्वलवेदभवित सद्रूपतामिव गतामनिरूपणीयाम् ॥४॥

अस्तङ्गतश्रुतिमनोहरमन्त्रघोषे म्लेच्छाधिपत्यपरिदूषितहिन्दुदेशे ।
भाषानुवादकृतिभि. पुनरेव कीर्णोद्बोधस्त्वया श्रुतिगत स हि वेदमूर्ते ॥५॥

दुर्बोधमन्त्रमयगूढ गुहाहितोऽपि नि.श्रेयसाभ्युदयसिद्धिनिदानभूत ।
अज्ञानदैन्यपतितस्य हित स वेद-सन्देश आवहति ते नियत जनस्य ॥६॥

यद्यद् भवान् सदसि वाऽथ कथाप्रसङ्गे वक्ति प्रबोधनपर जनताहिताय ।
तत्तन्निरन्तरनिजानुभवैक सार किवा श्रुतिग्रथितसूक्तिपरप्रमाणम् ॥७॥

ज्ञानार्जनैकसुतपोऽर्जितमूर्जित यद् विद्वद्वरेण्यशतदुर्लभमद्वितीयम् ।
व्याप्नोति तद् दशदिगन्तरचक्रवाल कस्तूरिकापरिमलप्रतिम यशस्ते ॥८॥

शैलाधिराज-शिखरोत्तमतुङ्गता या याऽगाधताऽर्णवगता सुविशालता वा ।
सूर्यस्य या प्रखरताऽनुभव गता मे ता. पिण्डिता इव तवाद्भुतपण्डितत्वे ॥९॥

आजन्मनो जनजनार्दनसिद्धभक्त्या सराध्य रा तनुमनोवचनैरखण्डम् ।
सञ्चिन्वतां सुकृतमत्र भवादृशा हि मूर्ध्नि स्थितोऽतिविमस. सुयश किरीट. ॥१०॥

आपत्सिपूरितसरिद्-विनिमज्जितानि सम्पत्तिनागपविपात-विचालितानि।
नैव भ्रमन्ति न चलन्ति न यान्ति मोह ध्येयस्थिराणि हि भवादृशमानसानि॥११॥

यात वयो यदपि सप्ततिवर्षदेश्य कायस्त्वसौ न खलु ते जरसाऽभिभूत.।
केशेष्वसौ धवलिमा सुयशस्त्वदीय काल प्रभावजयजन्यमिव व्यनक्ति॥१२॥

वाक्चित्तकर्मसु सदैव समुच्छलन्तीम् उत्साहशक्तिमवलोकयता त्वदीयाम्।
यूनामपि प्रबलगात्रजुषा समेषा काया भवन्त्यनुपद विनतोत्तमाङ्गा॥१३॥

आलोकित क्षणमपि प्रकटीकरोषि ह्यस्मादृशा विविधदोषविशेषभाजाम्।
बाह्यान्तर यदपि नाम मलीमसत्वम् आदर्श एव हि भवानतिशुभ्रशील॥१४॥

आपत्प्रभञ्जनविघात-विचालितोऽपि निर्वातदीपसदृश खलु नेङ्गमान.।
ध्येयस्थिरायितमना श्रुतितत्त्वबोधश्रद्धामयस्त्वमिव कोऽपि सुभारतेऽस्मिन्॥१५॥

सम्पर्कमाप्य भवतो गुरुवर्य! लोके चित्ते मम स्फुरति यो गुरुगर्वभारः।
तेनानतोऽस्मि चरणाम्बुजयो सदैव स्वश्रेयसाय भवदाशिषमीहमान॥१६॥

तस्मिन्नशेषगुणवज्जन-विन्ध्य-वन्द्ये वेदाब्धिपानरसिके सुतप.प्रसिद्धे।
राजेश्वराख्यसदगस्त्यमुनौ नवीने भक्त्या नतोऽस्ति परया सतत जनोऽयम्॥१७॥

पद्यप्रसूनाष्टकम्

श्री गोपीनाथद्राविड़ः जयपुरस्थः

(१)

सत्त्वोत्कर्षतपोधनत्वमहिते, पूर्ने जटाशाटिना,
वंशे योऽजनि लीलयैव निगमागमान्तशास्त्राम्बुधि ।
बाल्यक्रीडनर्निर्विशेषमहिमा विद्यार्जनं यच्छ्रम,
राजा योऽनभिषिक्त एव विदुषां राजेश्वरो राजते ॥

(२)

द्रव्याहीनकरे गुणैकनिलये मलकर्मनिष्ठे मतो,
सामान्य मविशेषमाप्तुममरा चार्येण बद्धस्पृहे ।
सख्यावत्समवायहारतरले श्रान्तेरभावान्विते,
शिष्याऽध्यापनतत्परेऽपि सतत राजेश्वरे मे नति.॥

(३)

शम्पाचञ्चलसम्पदुन्मदवशाऽम्लान गरीयो गुण-,
ग्रामाराममहीरुह सरलता लास्यैक रंगस्थली ।
पाण्डित्यैकसुधासमुद्रलहरीसाजन्यकादम्बिनी,
मोदायास्तु मितेनराय विदुषा श्रीराजराजेश्वर.॥

(४)

आत्मस्तोत्रपराऽपवादकलुष व्याहार वाच यगे,
जंघाले जटिलेऽपि शास्त्र गहनेऽलघे दवीयस्तया ।
कालद्रव्यमित पचे मतिमतिर्व्याजानभिज्ञानघ,
प्रेमाबन्धवशंवदे नतिततिः श्रीराजराजेश्वरे ॥

(५)

श्रद्धालुः निगमागमाऽनुसरणे दीने दयालुर्जने,
निद्रालुः परदोषदर्शनविधौ तन्द्रालुरात्मस्तवे ।
शिष्याणा गृह्यालुराश्रितवता विद्यार्जनाकाङ्क्षया,
क्षेमायस्पृहयालुरेष विदुषा श्रीराजराजेश्वरः॥

(६)

तर्कव्याकृतिसाङ्गवेदनिवहैर्बीजैः समृद्धाशये,
ज्ञानाप्यायितपीनशिष्यवृषभैर्नीरन्ध्रगेहाङ्गणे।
व्याख्याऽध्यापनलेखनैरविरत निर्व्यूढसेकक्रिये,
विद्याक्षेत्रकृषीवले मम नति श्री राजराजेश्वरे॥

(७)

अन्तेवासिहृदन्तरन्तरहित ध्वान्त समुत्सारयन्,
आलोकेन विकासयन्कुवलय विश्व समुल्लासयन्।
आशा पल्लवयन्तल सुमनसामानन्दमुद्वेलयन्,
श्रीराजेश्वरशास्त्रिनिर्मलयश चन्द्र समुज्जृम्भते॥

(८)

पुन्नागोऽसि कुलस्य चासि तिलकस्त्व बन्धुजीव पुन,
वीताकाक्षतया तनो सुषमया किञ्चातिमुक्तोऽप्यसि।
अन्तेऽक्ष्णोरसि पाटलोऽसि कनको वर्णेऽर्जुन पौरुषे
भाषाऽर्कोऽसि पर निसर्गसरल सम्प्रत्यशोकोभव॥



राजेश्वरस्य चरितं सुचिरं चकास्तु

श्री उमाशङ्कर त्रिपाठी

लखनऊ महाविद्यालय-संस्कृत-प्रवक्ता

भागीरथीसलिलनिर्मलविग्रहस्य
शास्त्रावगाहनपवित्रितमानसस्य
पादार्पणैर्विहितपूतवसुन्धरस्य
राजेश्वरस्य चरितं सुचिरं चकास्तु ॥१॥

काणादवाङ्मयमहोदधिमन्थनस्य
द्वैपायनीयवचसा गणनापरस्य
श्रीजैमिनीयविस्तरे प्रखरस्य तस्य
राजेश्वरस्य चरितं सुचिरं चकास्तु ॥२॥

सत्पाणिनीयपदवी मनुशीलयंश्च
यो गोतमी मणिगिरं विजहार धीर.
साहित्यिकी च बहुशो विचचार तस्य
राजेश्वरस्य चरितं सुचिरं चकास्तु ॥३॥

श्रौतस्मार्तक्रियाकलापकलनस्सच्छ्रोत्रियाणा वर.
वादीन्द्रेभकटप्रदारणचणो वादे नृपञ्चाननः।
काशीवैभवमानवर्धनपरो विद्वत्सभामण्डन·
राजैश्वर्ययुतश्चकास्तु द्रविडो भूमेस्तले सन्ततम् ॥४॥

तपोमयं जीवनम्

श्री गोपीनाथद्रविड़ः जयपुरम्

स्तुत्य पण्डितराज पञ्चपञ्चाशत् अथवा षट्पञ्चाशदुत्तरएकोनविंशतितमे विक्रम-संवत्सरे काश्या दशाश्वमेधघट्टस्थिते दरभङ्गाराजभवने मातामहगृहे जात । अहमितो सार्द्धवर्ष-द्वयमेव ज्यायान्। अतोऽस्य जन्मवत्सर अनुमानेनैव मया लिखित । पण्डितराजस्य मातामहा महामहोपाध्याया श्री सुब्रह्मण्यशास्त्रिण शास्त्रार्थे बङ्गविजेतार तथा जनका महामहोपाध्याया श्री लक्ष्मण शास्त्रिण द्वावपि श्वशुरजामातारौ भारतविख्यातौ आस्ताम्। तयो कीर्ति संस्कृतजगत बहिरपि कस्य कर्णातिथिर्नासीत्। अस्य माताऽन्नपूर्णा तस्या अय प्रथममेवाऽपत्यम्। स्तनन्धय शिशु विहाय सा यक्ष्मणाकवलिता। रक्तसम्बन्धे सति स्नेहोऽपि उद्भवति एव विचिन्त्य अस्य मातृष्वसा दुर्गा अस्य पित्रे दत्ता। अल्पेनैव कालेन साऽपि अनपत्यैव संस्थिता। स्तनन्धयस्य शिशो पालनाय मातामहगृहे धात्री नियुक्ता आसीत्। एव शैशवे पितृकुलेऽस्य सम्बन्ध नितरा तनु आसीत्। क्रीडा परेणैव मातामहगृहे एव विद्याभ्यास आरब्ध ।

तदानीतने काले अष्टवर्षीयस्य ब्राह्मणपुत्रस्य उपनयनसंस्कार अपरिहार्य आसीत्। स संस्कार पितरि जीवति तेनैवाऽनुष्ठातव्य अस्ति। अस्मिन्नवसरे बालस्य राजेश्वरस्य पितृकुले प्रवेश जात । अस्य द्वौ पितृव्यौ तावता कालेन नामशेषौ अभूताम्। ज्येष्ठपितृव्यस्यैक पुत्र अस्मात्कनीयान् तत्रैव वर्द्धतेस्म। इदानी सोऽपि वृद्ध उदयपुरे वर्तते। एक पितृव्य श्रीव्यङ्कटेश-शास्त्री कुटुम्बस्य कर्ता आसीत्। राजेश्वर कदाचित् कालिकत्तानगरे पितृसन्निधौ कदाचित् काश्या पितृगृहेऽवात्सीत्। यत अस्य पिता कलकत्ता महानगरे विशुद्धानन्दसंस्कृतमहाविद्यालये प्रधानाचार्य आसीत्। अस्य मातामही भवानी पुत्रस्य कृते भूयास काल कलिकत्तानगरे एव व्यतीयाय। नाऽति दीर्घेणाऽपि कालेन राजेश्वरस्य प्रतिभा तथा वर्द्धिष्णुता पित्रा नाऽनुभूता भवेदिति वक्तु न शक्यते। तथाऽपि तस्य हृदये पुत्रमुद्दिश्य वात्सल्येन पद न लब्धम्। शैशव पितृकुले न यातम्, अत एनमुद्दिश्य पितृकुले सर्वे एव तटस्था आसन्। गृहे वर्तमानस्य प्रत्यह द्विवार भोजनस्य दान अपरिहार्यमासीत्। पर तत् "दधिघृतमधुवर्ज" आसीत्। मातामहगृहे मातामह्या तथा मातामहस्य द्वयोरेव वात्सल्यमनुभूतम्। पितृगृहे "अश्माचमे मृत्तिकाचमे" कलिकत्तानगरे निवसता अनेन महत्कष्टमनुभूत भवेत् । अतस्तत पलाय्य रेलशकटसबद्धोऽपि द्राघीयान् पन्था अनेन पद्भ्यामेव क्रान्त । अर्थाऽभावे किमकरिष्यत् ?

म० म० प्रात स्मरणीयश्रीवामाचरणभट्टाचार्यमहोदयाना सकाशात् राजेश्वरेण न्यायशास्त्रस्याऽध्ययनमारब्धम्। अत काश्यामेव अविच्छिन्न वसति । ईशवीये १९१४ वर्षे न्यायमध्यमा परीक्षा उत्तीर्णा। उत्तीर्णेषु विद्यार्थिषु द्वितीय पद लब्धम्। गृहे पितृव्य कर्ता-आसीदिति पूर्वमेव मयोक्तम्। खाद्यपदार्थेषु वञ्चनम् यदा प्रभृति राजेश्वर पितृगृहे आगत

तदा प्रभृत्येवाऽऽरब्धमासीत्। इदानीं यथा यथा विद्यायामुत्कर्षोदर्शितस्तथा तथा पितृव्यस्य मनसि असूयया द्वेषेण च पदं निहितम्। किन्त्वेतत्सर्वं प्रच्छन्नरूपेणैव। राजेश्वरेण कस्मिन्नपि एतन्न प्रकटीकृतम्। गृहे धेनुरासीत्। पर राजेश्वरेण कदापि दुग्धं न लब्धम्। कष्टमसहमानेन कस्मैचिदपि अनाख्याय गृहान्निर्गतम्। निर्गमनस्य कारणं पत्रे लिखित्वा तत्पत्रं स्वकीयाध्ययन-शालाया निहितमासीदिति श्रूयते। तत्पत्रं पितृव्येन न प्रकाशितम्। किंचित्कालमज्ञातवासे नीत्वा पुनरपि गृहम् आगतः। अन्यथा अध्ययनविच्छेदोऽभविष्यत्। ईशवीये १९२०तमे वर्षे आचार्यपरी-क्षाया प्रथमश्रेण्यामुत्तीर्णः। एतावता कालेन विवाहोऽपि जातः। प्रथमा पत्नी यक्ष्मणा मृता। द्वितीयस्माद्विवाहात् एका कन्या जाता। स्तनन्धयस्यापि शिशोः मातुःस्तनपानेन यदा तृप्तिर्न भवति, तदा बाह्यं दुग्धं पातव्यं भवति। अस्या कन्याया मातुः स्तनपानेन तृप्तिर्न जाता। अतः-स्तस्या मात्रा कन्याया कृते दुग्धं पायितम्। गृहे गोक्षीरं विपुलमासीत्। परं राजेश्वरस्य कन्यायै क्षीरस्य बिन्दुरपि न दातव्यः इति पितृव्यस्याऽप्रतिहता आज्ञाऽऽसीत्। क्षुधिता स्तनन्धया कन्या रोदिति। राजेश्वरः तदा गृहे नाऽऽसीत्। वराकी पत्नी किं करोतु? वराकी कन्या चिरं रुदित्वा निद्रिता। घटिकाद्वयाऽनन्तरं गृहमागताय स्वामिने तत्सर्वं निवेदितम्। कन्यायै क्रीतं दुग्धं पायितम्। एतावत्कालपर्यन्तं कुटुम्बमविभक्तमासीत्। अनेन दुग्धव्यतिकरेण पितृव्यकुटुम्बा-त्पृथग्भावः अपरिहार्यः संवृत्तः। तस्मिन्नेवाऽहनि ऋणं गृहीत्वा पचगगेश्वरसमीपे गृहं क्रीतम्। दम्पत्योः उपयोगाय पर्याप्तानि भाजनान्यपि पितामह्या न दत्तानि। अतस्तान्यपि कालक्षेपं विना क्रेतव्यान्यभूवन्।

ततः प्रभृति अस्माकं चरित्रनायकः सुखी संवृत्तः। कलकत्तानगरवासिना केनचित् श्रेष्ठिना संस्कृतपाठशालाया अथवा औषधालयस्य स्थापनाय म० म० श्रीलक्ष्मणशास्त्रिणा नाम्ना कस्मिंश्चित् कोषसदने (बैंक) पञ्चाशत्सहस्ररूप्यकाणि निहितान्यासन्। परं पाठशालाया अथवा औषधालयस्य स्थापनात् पूर्वमेव लक्ष्मणशास्त्रिणः दिवंगताः। तेषां साहाय्यं विना तत्कार्यं सुकरं नाऽऽसीदिति मत्वा तेन श्रेष्ठिना तूष्णीमासितम्। तद्वित्तं पितुर्मरणाऽनन्तरं पुत्रेणैव लभ्यम्। श्रेष्ठिना तस्य वित्तस्य कृते श्रीराजेश्वरः प्रार्थितः। तस्य प्राप्त्यै येषां नियमानामनुसरणमावश्यक-मासीत्, तत्सर्वं तेन श्रेष्ठिनाऽनुष्ठितम्। तस्मिन्वित्ते राजेश्वरस्य हस्तगते तेन श्रेष्ठिने समर्पितम्। राजेश्वरः लक्षाधीशो नाऽऽसीत्। एतावतः महतो वित्तराशेः कृते सत्यपथादस्खलन्तोजना अतीव-विरला। यदि राजेश्वरस्तद्वित्तं तस्मै श्रेष्ठिने नाऽदास्यत्, तर्हि श्रेष्ठी राजेश्वरस्य विरोधे किमपि विधातुं न प्राभविष्यत्। ईदृशी निस्पृहताऽस्मिन्काले्ऽतीव विरला। एतत्सर्वं मया राजेश्वरस्य पितृव्यमुखादाकर्णितम्।

धातुश्चतुर्मुखीकण्ठ शृङ्गाटक विहारिणीम् ।
नित्यं प्रगल्भ वाचालामुपतिष्ठे सरस्वतीम् ।।
सूक्ष्माय शुचये तस्मै नमो वाक् तत्त्व तन्तवे ।
विचित्रो यस्य विन्यासो विदधाति जगत्पटम् ।।
तद्दिव्यमव्ययं धाम सारस्वतमुपास्महे ।
यत्प्रसादात् प्रलीयन्ते मोहान्धतमसच्छटाः ।।
शारदा शारदाम्भोज वदना वदनाम्बुजे ।
सर्वदा सर्वदास्माकं संनिधिं सन्निधिं क्रियात् ।।

वाराणस्यां बृहस्पतेरवतारः

श्री रामचन्द्र शास्त्री होसमने वाराणसी

विश्वस्मिन् सर्वश्रेष्ठप्राचीनसाहित्येषु सस्कृतस्य विशिष्ट स्थानमस्ति। एतस्य साहित्यस्य निरन्तरपरिनिर्धनाय विचारधाराप्रवाह सदा गतिमानासीत्। अतिप्राचीनत्वेऽप्येतस्याध्ययने लोकस्योत्सुकता तावन्त्येव विद्यते यावती नवीनवैज्ञानिकसाहित्याध्ययन प्रति। एतत्साहित्य जीवित स्थापयित्वा अत्र निहिताना विविधशास्त्राणामध्ययनमध्यापन च व्यापक कर्तुमद्यापि प्राचीन-विचारधारावन्त पण्डिता प्रयत्नशीलास्तिष्ठन्ति।

भारतीयशास्त्रकलापे प्रौढपाण्डित्यवस्तु प्राचीनविचारधारासस्कृतेप पण्डितेषु पूज्य-गुरुचरणाना द्रविडमहोदयाना प्रमुखस्थान विद्यते। असाधारणबुद्धि-सस्कृतसाहित्यीयसर्वक्षेत्र-विषयक-प्रौढपाण्डित्य-सनातनधर्मविषयकपरमविश्वासवत्सु जनेष्वत्र भवन्तोऽग्रगण्या सन्ति। अर्थप्रधाने युगेऽस्मिन् हिन्दूधर्मशास्त्रकलापे आदर्शब्राह्मणाना कृते विहितासु त्यागतपस्याविद्या-स्वप्येते सर्वश्रेष्ठा विद्यन्ते।

जन्म एवं बाल्यावस्था

जन्म षट्पञ्चाशदधिकैकोनविंशतितम वैक्रमसवत्सरे (१९५६ सवत्) श्रावणमासस्य पूर्णिमातिथौ। अखिलभारतीय वर्णाश्रमस्वराज्यसघस्य सस्थापकाना महावेदान्तिना धर्मप्राणाना महामहोपाध्यायपडितश्रीलक्ष्मणशास्त्रिद्राविडमहोदयाना पुत्ररूपेण वाराणस्या बृहस्पतेरवतारस्सजात। शिशो राजेश्वरस्य मातामहा प्रसिद्धमीमासका महामान्त्रिका म० म० प० श्री सुब्रह्मण्यशास्त्रिमहोदया आसन्। एतेषा पितामहा श्रीरामचन्द्र जटापाठिमहोदया एव मातामहा-श्चोभये क्रमश. त्रिविशानूरमद्रासप्रान्तात् महिषशूर (मैसूर) देशाच्च समागत्य वाराणस्यामु-षितवन्त। एतेषामुभयेषा वशवृक्षो तत कालादत्र एधमानौ विद्येते। श्रूयते यत् चरित्रनायका श्रीशास्त्रिमहोदया बाल्यावस्थाया महामान्त्रिकैस्तन्मातामहै श्रीसुब्रह्मण्यशास्त्रिमहोदयै. स्वीयोपास्यदेवताया प्रसादपात्रीकृता अभवन्। एतेषा वाण्या विद्याधिष्ठात्री श्रीशारदा नाना-शास्त्ररूपेण विलसति। एतेषा प्रारम्भिकी शिक्षा स्वीयमातामहसमीपे सम्पन्नाऽभवत्।

विद्याध्ययनं पाण्डित्यं च

एतै सर्वप्रथम स्वर्गीय श्रीबालम्भट्ट गौडबोलेमहोदयसकाशात् कृष्णयजुर्वेदान्तर्गताया. तैत्तिरीयशाखाया सस्वरमध्ययन विहितम्। तदुत्तर वाराणस्या नव्यन्यायस्य अद्वितीयपण्डित म० म० स्व० श्रीवामाचरणभट्टाचार्यसकाशात् तर्कशास्त्रमधीतम्। न्यायाचार्य स्व० श्री गोपाल-भट्टमहोदयाना शब्देषु चरित्रनायका अध्ययनवेलाया स्वीयस्वाभाविकप्रतिमाया प्रतापेन न्यायशास्त्रीयगूढरहस्योद्घाटन विधाय स्वगुरून् श्रीभट्टाचार्यान् आनन्दसागरनिमग्नान् कुर्वन्तो-

ऽभूवन् । श्रीभट्टाचार्यसकाशात् नव्यन्यायस्य केवलाना प्रमुखकतिपयविषयाणामेव एतै साङ्गमध्ययन विहितम्, परन्तु स्वीयाया अचलाया गुरुभक्त्या गम्भीरस्वाध्यायनस्य प्रतिभायाश्च प्रकर्षेण सस्कृतसाहित्यस्य सर्वक्षेत्रेष्वपि इमे स्वस्मिन् समानमधिकारमादधति। एतेषा विद्वत्तया शास्त्रार्थविधानस्य विलक्षणया प्रतिभया च प्रभाविता भवन्त सवत ५० पञ्चाशत्पूर्व वाराणस्या सम्पन्ने अखिलभारतीयब्राह्मणसम्मेलने एकत्रितेन विद्वत्समूहेन विभिन्नविभिन्नसम्प्रदायाना धर्माचार्याणामुपस्थितौ एते पण्डितराजपदव्या अलङ्क्रियन्ते स्म। सम्मेलनावसरेषु विहिताभिरनेकदिवसीयचर्चाभिरेतै स्वीयमद्वितीय पाण्डित्य लोकोत्तरप्रतिभा च दर्शिते अभवताम्।

कार्यक्षेत्राणि

तत्र भवता पितृचरणा म० म० श्रीलक्ष्मणशास्त्रि द्राविडमहोदया श्रुति-स्मृति-पुराणेष्वाधारिताया भारतीयाया सस्कृत्या सभ्यतायाश्च सरक्षणाय वर्णाश्रमधर्मानुसारेण देशे स्वराज्यस्थापनार्थ च अखिलभारतीयवर्णाश्रमस्वराज्यसघ स्थापितवन्त । । स्वराज्यस्थापनार्थ भारतीयराजनीतिशास्त्रानुसारेण सर्वप्रथम विशिष्टविद्वद्भि सह समन्वय विद्याप्रसारव्यवस्थाविधानमत्यावश्यकम् यत समाजसरक्षण विशेषत सुशिक्षा प्रत्येव अवलम्बते। '(तत्राय प्रथमोऽपाय यद्विद्यावृद्धै सार्ध विद्यानिन्दा विद्याप्रतिबद्धत्वाल्लोकोऽपेक्ष्यते (का० नी० ज० टी०)। अत उक्तसघस्थापनेन सहैव तै वेदशास्त्रेष्वाधारितया स्वविद्याप्रशिक्षया नवयुवकान् शिक्षितान् भावयितु वाराणस्या रामघट्टे नागरकुलभूषणश्रीमेहतापरिवारसहयोगेन साङ्गवेदविद्यालय स्थापितवन्त । एतस्मिन् विद्यालये वेदीयविभिन्नशाखाना शास्त्राणा च शिक्षा प्राचीनपद्धत्या दीयते।

विदुषा विदितमस्ति यत् श्रीलक्ष्मणशास्त्रिमहोदयै स्वतन्त्रमध्यापयितृणा पण्डिताना वृत्त्यर्थ शास्त्ररक्षासमिति सर्वोच्चपरीक्षोत्तीर्णवैदिकाना कृते वर्षाशनव्यवस्था च स्थापिते। तै स्वसमये उक्तकार्याणि सफलानि विधातु भगीरथप्रयत्नो विहित । एतेषु कार्येषु चरितनायकद्राविड महोदयास्तेभ्य पूर्णसहयोग दत्तवन्त । तद्देहावसानानन्तर तेषा कार्याणा सञ्चालनकार्य स्वहस्ते गृहीतवन्त ।

देशस्य विभिन्नस्थानेषु सम्पन्नासु अखिलभारतीयविद्वत्परिषत्सु अनेकेषा विख्याताना न्यायाधीशराजनीतिज्ञानामुपस्थितौ एतै साधित यत् न्यायमीमासावेदान्तशास्त्रेषु आधारितया भारतीयविचारपद्धत्यैव श्रुतिस्मृतिपुराणानामर्थनिर्धारण कर्तव्यमिति।

एवमेव पूर्वोक्तसाङ्गवेदविद्यालये प्राचीनशिक्षापद्धत्या वेद-शास्त्रशिक्षाप्रदानाय अत्र भवन्त अहर्निश प्रयत्नशीलास्तिष्ठन्ति। छात्रान् सस्कृतशिक्षा प्रति आकृष्टान् कर्तु विद्यालयसचालकस्य माननीय काशीनरेश श्रीविभूतिनारायणसिहमहोदयस्य च सहयोगेनैते विद्यालयद्वारा सचालिताया सर्वोच्चपरीक्षाया साफल्यमवाप्तृणा कृते आजीवन वर्षाशनप्रदानस्य विक्रमपारितोपिकप्रदानस्य च समुचिता व्यवस्था वर्धितवन्त । आनुपूर्व्यनुसार सस्वरवेदाध्ययनस्य परम्परामक्षुण्णा भावयितुमेतेषा सहयोगेनैतस्मिन् विद्यालये प्रतिवर्ष विभिन्नवैदिकशाखाना सर्वोच्चपरीक्षाया आयोजन भवति।

भारतस्य स्वातन्त्र्यप्राप्त्युत्तरगस्य संविधानं पाश्चात्त्यविचारधार ानुसारं निर्मितमभवत्। अत्र प्राचीनभारतीयराजनीतिशास्त्रस्य मौलिकसिद्धान्ताना समावेशार्थं तै विगतानेकवर्षेभ्य-स्तस्याध्ययने प्रयत्नो विहित । तदर्थं प्राचीन भारतीयराजनीतिशास्त्रस्य विशिष्टाग्रन्थाना-मध्ययनमध्यापन च ते स्वविद्यालये सतत चालयन्तो विद्यन्ते।

विचार सरणिः अध्ययनपद्धतिश्च

वेदा, दर्शनशास्त्र, साहित्य, ललितकला वा कि न स्यात्, सस्कृतभापाया लिपिबद्धाना सर्वेषा शास्त्राणा लक्ष्यमेकमेवास्ति। धर्मार्थकाममोक्षाणा क्रमश प्रापणमेतेषा सर्वेषा लक्ष्यमस्ति। एव च नानाशास्त्रेपु आपाततो दृश्यमानो मिथो विरोधो वस्तुतो विरोधाभास एवास्ति। विचाराणा पूर्णता साधयितु नानाशास्त्रेपु तै स्वीयसिद्धान्तेभ्य इदमित्थमित्यन्तिम रूप दत्तवन्त, ते च सिद्धान्ता वस्तुतो विचाराणा विकासस्य एकैकसोपानानि विद्यन्ते। व्यासवाल्मीकिकौटल्यकालिदासाचार्य-शकराभिनवगुप्तसायाणाचार्यकुमारिलभट्टाप्पयदीक्षितादिविभूतिभिरपि भारतीयशास्त्राणामालोडनलेखनप्रवचनानि अनयैव दृष्ट्या विहितानि विद्यन्ते। चरित्रनायक शास्त्रिमहोदयाना विचारसरणि एवमेव व्यापिका समन्वयात्मिका चास्ति। यदा ते राजनीतिशास्त्रस्य प्रवचन कुर्वन्ति तदा तेषा विचारधाराया नानाशास्त्राणा प्रभाया तेषामुपयोगिता-व्यावहारिकतयोश्च श्रवणविचारचिन्तनविपयत्व सिद्ध भवति। तेषा कथनानुसार वेदादिशास्त्राणा ज्ञानाभावे तन्मूलकभारतीयराजनीतिशास्त्रस्य मौलिकतत्त्वबोधोदुष्कर । अस्ततेषा कथनमस्ति यत् उक्तराजनीतिशास्त्रानुसार देशस्य नवयुवकनागरिकेषु देशप्रेमराष्ट्रीयतासमदर्शितानाम-भिभावमभिभाव भरणाय स्वदेशीयशिक्षाया प्राथमिकत्व देयमिति।

स्वस्य विश्लेणात्मकविचारेण अध्ययनसरण्या च तै दुरूहनव्यन्यायभाषाणा द्वाविंशति-पदार्थेषु विभाग विधाय तासा बोधनस्य नव्यग्रन्थीयनिष्कृष्टपद्धति पृथङ् निस्सारिता विद्यते, एव तस्य नव्यन्यायस्य तर्ककर्कशभाषा सुगमा भाविता। ते द्वाविंशतिपदार्थाश्चैव सन्ति—

प्रतियोगिताऽनुयोगिताऽवच्छेदकताऽवच्छेद्यता निरूप्यतानिरूपकता प्रतिबध्यता प्रतिबन्धकता प्रयोजकताप्रयोज्यता विपयता विषयिता ससर्गता कार्यता कारणता द्रव्यगुण-कर्मसामान्यविशेपसमवायाभावा इति।

एतेषा सर्वेपा पदार्थाना परिचय मिथस्तेषा सम्बन्ध च सोदाहरण सम्बोध्येमे जिज्ञासून् नव्यन्यायभाषाया परिचितान् भावयन्ति।

श्रुतिस्मृतिपुराणेषु आधारितयो. भारतीयपरम्पराविचारधारयोरक्षुण्णतायै ते शास्त्रीय-विचारचिन्तनयोराधार नव्यन्यायीयपञ्चावयवयुक्ता मीमासाविचारपद्धति मन्यन्ते । तया विचारपद्धत्या तेषा शास्त्राणामवलोकने "आपाततस्तेषु दृश्यमानमिथोविरोधस्तदाभासमात्रम् इति सिद्ध्यति ।

हिन्दूकोड निर्माणावसरे पूनाप्रान्ते (पुण्यपत्तने) एका भारतीयविद्वत्परिषन्निर्मिता आसीत् । तत्र एभि नियामकस्थानमलकृतमभूत्, यत्र बम्बईप्रान्तस्य उच्चन्यायाधीशन्यायमूर्ति श्रीदिवेटिया एव न्यायमूर्ति श्रीलोकरमहोदयश्च निर्णायकौ (मध्यस्थौ) आस्ताम्। तस्या सभाया श्रीशास्त्रिमहोदयवर्णिता प्राचीनपक्षसमर्थनपद्धति तयोर्मध्यस्थयो महाराष्ट्रीयसाहित्यसम्राट् न० चि० केलकरमहोदयस्य इतरसर्वविचारकवर्गस्य चात्यन्तप्रभावकारिका सम्पन्ना आसीत्।

एवमेव एतस्यैव विषयस्य विचारार्थं मद्रपुर्यामप्येका विद्वत्परिषदभवत्, यत्र तत्रोपस्थिता अनेके व्यवहारपण्डिता प्राड्विवाका मीमांसकपण्डितगणश्च श्रीशास्त्रिमहोदयविचारेण प्रभाविता अभूवन्।

वेदापौरुषेयत्वसम्बन्धे तत्पूर्वतन्यामेकस्या मद्रासविद्वत्परिषदि तै निर्भयै शास्त्रीय-दृष्टिकोण पुरस्कृतोऽभवत्, यस्य विस्तारोऽग्रे पूनाया कौशिकव्याख्यानमालाया तै विहितोऽस्ति। एतेषा व्याख्यानाना निष्कर्षोऽधुना हिन्दीभाषाया सन्नद्धोऽभवत्।

पञ्चमहाभूतपरिषत् त्रिदोषपरिषच्च हिन्दुविश्वविद्यालये आहूते अभूताम्। तत्र तै दर्शनायुर्वेदपक्षयोरत्यन्तकुशलतया समर्थन विहितम् अभवत्।

पाटलीपुत्रे काशी हिन्दूविश्वविद्यालये च सम्पन्नासु प्राच्यविद्यापरिषत्सु एतै विद्वत्परिषदा नेतृत्व विहितमभवत्।

पूनानगर्या भूतपूर्वराष्ट्रपतिराधाकृष्णन्महोदयस्याध्यक्षताया एतेषा षष्ट्यब्दपूर्ति-मुपलक्ष्य अभिनन्दनसमारोहो जनताद्वारा महतोत्साहेन सम्पन्नोऽभवत्। काश्या सम्पन्ने एतेषा षष्ट्यब्दपूर्त्युत्सवे स्व० म० म० श्रीगिरिधरशर्मचतुर्वेदिनामध्यक्षताया सर्वे विद्वास श्रीमदादित्य-नाथ झा प्रभृतिमहोदयाश्च एतेषामभिनन्दने भाग गृहीतवन्तो ऽभवन्।

काशीनरेशश्रीविभूतिनारायणसिंहमहोदयेन स्वस्य सर्वविद्यासु धर्मादिसमस्तकार्येषु चैते निर्देशका निर्मिता विद्यन्ते।

देशे पञ्चाङ्गविवादो योऽद्य प्रचलितो विद्यते तत्र प्राचीनपक्षसमर्थन तै येन प्रकारेण विहितम् यत्र ज्योतिषसिद्धान्तस्य सर्वेषा (मैसूर) वेङ्कटसुब्बाशास्त्रिप्रभृतिप्राचीनज्योति-शास्त्रविदुषां पूर्णसमर्थन प्राप्तमस्ति, स प्रकार सर्वेषा मौहूर्तिकानामद्भुतसागरे निमज्जयिता अभवत्।

एतेषा विद्वत्तया प्रसन्नाः श्री १००८ काञ्ची शङ्कराचार्यमहोदया एतान् शास्त्ररत्नाक-रपदव्या अलंचक्रु।

एतेषां कृतयः

न्यायशास्त्रधर्मशास्त्रमीमांसाराजनीतिसाहित्यविषयान् सरलान् सुबोधान् उपयोगिनश्च भावयितु तत्रभवद्भिरेतान् विषयान् प्रति टीकाग्रन्थेषु विविधाभिनन्दनग्रन्थेषु च लेखस्य पुस्तिकाया व्याख्यानाना च संकलन प्रकाशित विद्यते। तेषु केषाचन नामानीमानि—

१. न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामपूर्णरामरुद्रीटीकाया पूर्णता।
२. टिप्पण्या सार्धं साख्यतत्त्वकौमुद्या सम्पादनम्।
३. जयमंगलोपाध्यायनिरपेक्षाटीकाभ्या सार्धं कामन्दकीयनीतिसारस्य सम्पादनम्।
४. कालिदासनिरङ्कुशता निराकृतिः।
५. सनातनधर्मप्रदीपे विस्तृता टिप्पणी।
६. अवच्छेदकत्वादिविमर्शः।
७. "शान्ति का अग्रदूत" ग्रन्थ।

८ वेदापोरुषेयत्वविचार ।

९. हिन्दूधर्मस्वायोगप्रश्नोत्तरम् ।

१०. शतशो निबन्धा साङ्गवेदविद्यालयीयवार्षिकविवरणेषु मुद्रिता ।

एतदतिरिक्ता अभिनन्दनग्रन्थेपु प्रकाशिता लेखसूची बृहत्यस्ति । एवमेव प्रकारेण गीर्वाणवाग्वर्धिन्या सभायास्तत्त्वावधाने एतैः धर्मशास्त्रादिविविधप्रश्नाना शास्त्रीयव्यवस्थानुसार निर्णयो दत्त । सख्यायामिमे एकसहस्रतोऽधिका स्यु । सर्वे लिपिबद्धा सन्ति। अधुना तेषाप्रकाशन-मवशिष्टमस्ति।

अधुनैतेषामवस्था उपसप्ततिवर्षीया विद्यते। इदानीमप्येते अध्ययनाध्यापनलेखनाना कार्य सचालयन्त सन्ति। सम्प्रत्येते वाराणसेयसस्कृतविश्वविद्यालयस्य भारतीयराजनीत्यर्थशास्त्रयो प्राध्यापका काशीराजन्यासद्वारा प्रकाश्यमानाया पुराणपत्रिकाया सपादकाश्च विद्यन्ते।

तत्रभवता तेषामुपयुक्तविशिष्टवैदुष्यद्वारा प्रभावितेन भारतीयशासनेन ते पद्मभूषणोपाधिना गौरवान्विता भाविता । इति।



स्मरणकणिकाः

श्री ग० बा० पलसुले पूना

आसीत् स १९५७ खिस्ताब्द । अचिरविस्तारित आसीत् दक्षिणा-महाविद्यालयस्य संस्कृत-कोशविभाग । तेन निमित्तेन वयम् अनेके संस्कृतज्ञा सन्निपतिता आस्म। संस्कृतस्य वर्तमान-कालिकी दुरवस्था नैकदा कथाप्रसङ्गे विषयीभवति स्म। तया व्यथितचित्तै अस्माभि संस्कृतस्य 'उद्धारार्थम्" नूतनाया पत्रिकाया प्रकाशनसंकल्पोऽपि मह्यम् इ भण्यते स्म।

अस्मिन्नेव अवसरे काशीत पूज्यपादा पण्डितराजा श्रीराजेश्वरशास्त्रिण पुण्यपत्तन-मागतास्तेषा पाण्डित्य संस्कृतोपरि प्रभुत्व चान्तरेण बहु श्रुतमासीत्। तृषार्ता आस्म वय तेषा प्रवचन-श्रवणस्य । प्रतिदिन प्रात धर्मचैतन्य-मन्दिरे तेषा संस्कृतभाषया प्रवचनानि भवन्ति-स्म। सस्कृतोन्मत्ता वय केचन प्रत्यह प्रत्यूषे उत्थाय निर्वर्तितस्नाना, परिहितविनीतवेषा, शुचीभूता श्रद्धापूर्णमनस्काश्च तत्र प्रतिदिनम् अगच्छाम। कर्णीकृतप्राणाश्च पण्डितराजाना प्रवचनामृत पाय पायमपि अतृप्ता एव अतिष्ठाम। मनसि आसीत्—'नूनमय वसिष्ठ-वामदेवा-दीनाम् अन्यतम ऋषीश्वर । कीदृशी अस्य संस्कृता वाणी! निहितार्थगारवा सत्यपि अति-सरला। दुर्लभा पण्डितमुखे एतादृशी सुबोधा भाषा। एष च शास्त्रोपरि अधिकार । लालसानि इव सन्ति अस्य महापुरुषस्य जिह्वाग्रस्पर्शनस्य दर्शनानि। क्वचिदेव इत्थ ज्ञानविज्ञानाना भाण्डागाराणि उद्घाटितानि स्यु।' अन्तरान्तरा वैचित्र्यार्थ वा, अस्मादृशाना बालाना शास्त्रपरिचयार्थ वा, पण्डितराजा न्यायघटिता भाषामपि प्रयुञ्जते स्म। किन्तु पल्लवग्राहि-पाण्डित्यान् अस्मान् सिहलक्षणी-व्याघ्रलक्षणी-प्रभृतिभिर् भयभीतान् दृष्ट्वा तै पुनरपि सरला वाणी शरणीकृता।

प्रवचनाना विषय सनातन आसीत्। सनातनो धर्म । अस्माकं श्रुतिस्मृतिपुराणोक्ता आचारा । जीवनादर्शा । गीतोक्त स्थितप्रज्ञ पुरुष । स्थितप्रज्ञाना धुरि कीर्तनीयो भगवान् रामचन्द्र पण्डिराजाना दयित इव। तस्य सुखदु खयो समचित्तत्व तेषा कति-नु-कति वर्णनीयम् आसीत्। रामवर्णनपर अय रामायणश्लोक. मया तदानी प्रथमत एव तेषा मुखात् श्रुत । दशरथो वक्ति—

आहूतस्याभिषेकाय विसृष्टस्य वनाय च।
न मया लक्षितस्तस्य स्वल्पोऽप्याकारविभ्रम ॥

श्लोकोऽय प० राजेश्वरशास्त्रिचरणाना मुखादेव श्रोतव्य। महता प्रेम्णा अनेकेषु प्रवचनेषु तैर् लालितोऽय श्लोक. त्रिचतुर्वार श्रुत्वा मम कण्ठस्थोऽभवत्. तत्पूर्व मया रामचन्द्रस्य वल्कल-धारणपरः—

दधतो मङ्गलक्षौमे वसानस्य च वल्कले।
ददृशुर्विस्मितास्तस्य मुखराग सम जना ॥

इति कालिदासीय श्लोको ज्ञात आसीत्। तदानी तु पण्डितराजमुखात् अस्य श्लोकस्य वाल्मीकीया गङ्गोत्तरी श्रुत्वा प्रहृष्टमभूत् मानसम्।

आचारो हि परमो धर्म । अत पण्डितराजाना प्रवचनेषु आचारशुद्धि साग्रह प्रतिपादिता आसीत्। आचारशुद्धस्य न केवल मानव, किंतु निसर्गोऽपि मित्रीभवति इति तेषा विश्वास । तमिम विश्वास ते

पृक्तस्तुषारैर्गिरिनिर्झराणाम्
अनोकहाकम्पितपुष्पगन्धी।
तमातपक्लान्तमनातपत्रम्
आचारपूत पवन सिषेवे॥

इति वादिन कालिदास साक्षीकृत्य समर्थयन्ते।

ग्रन्थपठनम्, गुरुमुखात् श्रवण वा ज्ञानसपादनस्य प्रायोमार्ग । यस्तु मृत्पिण्डबुद्धि अबोधहत स्यात्, तेन कि कार्यम् ? कि ज्ञानवञ्चितेनैव तेन स्थातव्यम् ? तस्य का गति ? पण्डितराजा वदन्ति, मा भैषी । अव्यभिचारिणी गुरुभक्ति पर्याप्ता। तद्बलादेव तस्य अनुपदिष्टान्यपि शास्त्राणि प्रतिभास्यन्ति इति ते महाभारतादिकथोपन्यासपुरसरम् आश्वासयन्ति। अयमेकस् तेषाम् अत्र विषये दयित श्लोक —

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।
तस्यैते कथिता ह्यर्था प्रकाशन्ते महात्मन ॥

भारतीयसस्कृतौ कृता काव्य-तत्त्वज्ञानयोर् एकवाक्यता पण्डितराजैरेव व्याख्यातव्या।

पण्डितराजाना ज्ञानविज्ञानगरिम्णा, आचारतपसा च प्रभावितेभ्य अस्मभ्य तेषा निरहङ्कारिताविषयक प्रसङ्गोऽयम् अन्यतरेण मित्रेण निवेदित —

१९४० ख्रिस्ताब्द । पुण्यपत्तने एक सस्कृत-सम्मेलन आयोजितमासीत्। तस्य अध्यक्षत्वेन निर्वाचिता पण्डिराजा अन्यतमेन शिष्येण सह पुण्यपत्तन प्राप्ता । रेलयानस्य कालपर्ययाद्वा, स्वागताधिकारिणाम् अन्यथाग्रहाद्वा, पण्डितराजाना स्वागतार्थ स्थानके न कोऽपि उपस्थित आसीत्। कंचिदेव कालम् पण्डितराजै प्रतीक्षितम्। ततश्च अकिंचिन्मन्वानैस् तै शान्तेन चित्तेन स्वीय शय्याभार स्कन्धे आरोपित, गुरुशिष्ययोश्च पदयात्रा ग्राम प्रति प्रवृत्ता !

* * * *

केचिन् मासा व्यतीता । अस्माक सस्कृतपत्रिकाया निष्कासनसकल्प एतावता कालेन सुनिश्चितोऽभवत्। तस्या 'भारतवाणी' इति नामापि निर्णीतम्। पण्डितराजान् विहाय कस्य वान्यस्य आशीर्वचन अभिनन्दनीय स्यात् ? पण्डितराजा प्रार्थिता । अचिरमेव तेषाम् आशीर्वचासि प्राप्तानि । तानि यथा—

'स जीवति यशो यस्य कीर्तिर्यस्य स जीवति।'

इति सूक्ति । तदनुसारेण समाजजीवनमपि कीर्तिप्रयुक्तमेव भवति। सस्कृतसमाजस्य सस्कृत-विद्यासेवनमपि तत्प्रयुक्तमेव स्थिर भवति। कीर्तिस्वरूप तु 'धार्मिकत्वप्रयुक्तोत्कृष्टत्वप्रकारक-नानादिग्देशीयलोकज्ञानविषयता' रूप व्याख्यात शास्त्रमर्मज्ञै । एतादृश्या लोकज्ञानविषयताया सपत्ति समाचारपत्रै सस्कृतभाषानुप्राणिता नीति प्रकाशयद्भि समाजस्य सपाद्यते। अत 'यशस्करे कर्मणि मित्रसग्रहे प्रियासु भार्यास्वधनेषु बन्धुषु । क्रतौ विवाहे व्यसने रिपुक्षये धनव्ययस्त्वेषु न गण्यते बुधै ।' इत्युक्तदिशा सस्कृतसमाचारपत्राभिनन्दन यज्ञविवाहयोरभिनन्दनमिवावश्य कर्तव्य सामाजिकै । अत्र विषये उद्युक्तान् 'भारतवाणी' सपादकान्, अन्याश्च तत्सुहृद सहाय-कानभिनन्दामि।"

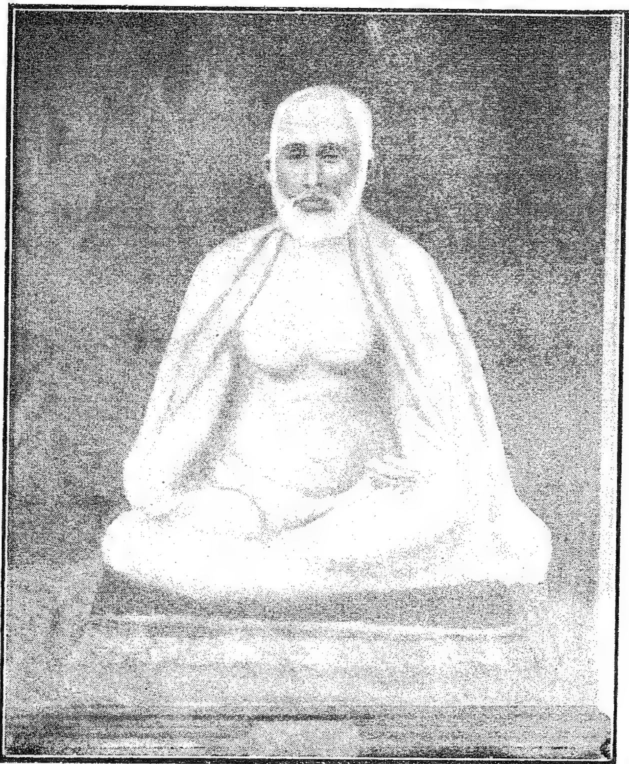
एतल्लब्धवताम् अस्माकम् उत्साहपूर वर्णयितुम् अनावश्यकम् । सदेशपत्र गृहीत्वा नरीनृत्यमाना वय यस्मै कस्मै अपि प्रदर्शयन्त आस्म। तद्धि भारतवाण्या प्रथमम ङ्गलम् आसीत्।

अस्य आख्यानस्य एकम् उपाख्यानमपि अत्र कथनीयम् । पण्डितराजाना न्यायसपन्नया भाषया प्रभावितानाम् अस्माकमपि मनसि न्यायाध्ययनेच्छा समुद्भूता। 'अवच्छेदकावच्छिन्न'—'अनुयोगि-प्रतियोगि'-प्रभृति बह्वी घटपटी कृता। किन्तु प्रकृतिवक्रा इय विद्या कस्य अनुनय गृह्णाति ? अन्ततोगत्वा जन्मान्तरेऽभ्यसनार्थ सुरक्षितानां विषयाणा मध्ये अयमपि अन्तर्भावि-तोऽस्ति मया !

* * * *

तदनन्तर नैकवार तेन तेन निमित्तेन पण्डितराजा पुण्यपत्तनम् आगता । षष्ट्यब्दी-पूर्तिनिमित्तक तेषा सभाजनमपि महत्या मात्रया सपन्नम्। तेषाम् अनेकानि व्याख्यान-प्रवचनादीनि सवृत्तानि। प्राय सर्वाणि मया श्रुतानि । कि तु दूरत । सकोच-प्रकृतिको नाह तान् उपसगन्तु धृष्टवान्। सोऽय दुर्लभोऽवसर गते वर्षे आगत । वाराणस्या प्राच्यविद्या-परिषद. सम्मेलनार्थम् अहम् उपस्थित आसम्। तस्मिन्नेव अवसरे सस्कृत 'शारदाया.' विशेषाङ्कस्य प्रकाशनम्, पण्डितराजेभ्यश्च तस्य समर्पण निश्चितम् आसीत् । 'शारदाया' नियतलेखकत्वेन अहमपि तत्र संनिहितोऽभवम्। समारोहोत्तरं शारदाकारै. श्रीगाडगीळमहाशयै. अहं पण्डितराजान् प्रति नीत्वा परिचायित । अहो आश्चर्यम् ! अहो भाग्यम् ! प्रणामपतित माम् उत्थाप्य स्नेहपूर्णया वाचा पण्डितराजा अवोचन्—'युष्मासु शारदाया. प्रसादो वर्तते'। मया यत् किंचित् हठादाकृष्य लिखितमस्ति तत् पण्डितराजाना दृग्गोचर स्यात् इत्यपि मया उत्प्रेक्षित नासीत्। दूरापास्ता तर्हि ईदृशी प्रशसा । इद तावत् गल्ल्या कन्दुकक्रीडाया प्रदर्शितपाटवाय अर्जुनपारितोषिकवितरणाय-मानम्। मम तु 'धन्योऽस्मि कृतकृत्योऽस्मि' इत्यवस्था सजाता। वाराणसीत प्रतिनिवर्तमाना अन्नपूर्णा-विश्वनाथयो. प्रसादभूतं बिल्वकुंकुमम् आनयन्ति। मया तु एष अपर प्रसादोऽपि आनीत ।



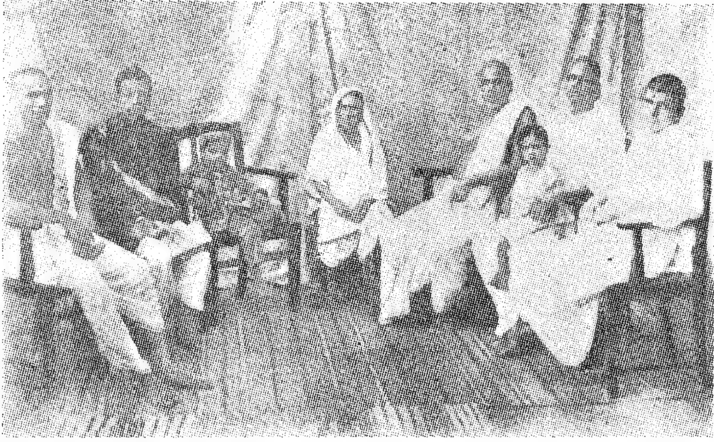


प० प्र० स्व० रामसुब्रह्मण्य शास्त्री घनपाठी (श्री शास्त्रीजी के पितामह)



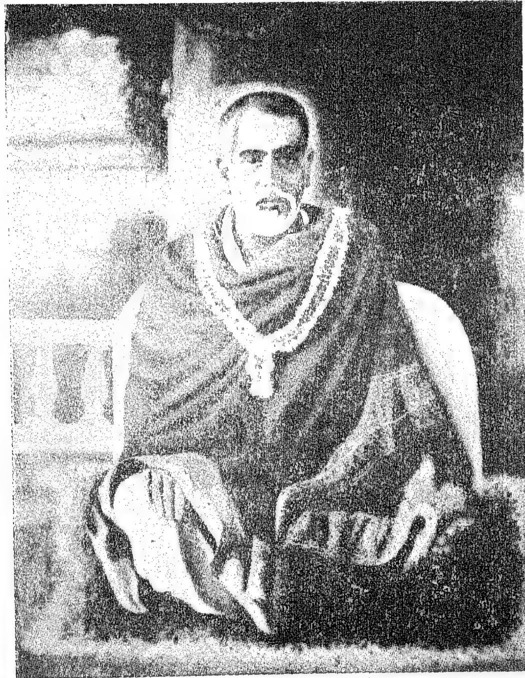
प० प्र० स्व० सुब्रह्मण्य शास्त्री मीमांसक (श्री शास्त्रीजी के मातामह)

श्री शास्त्रीजी अपने परिवार के साथ

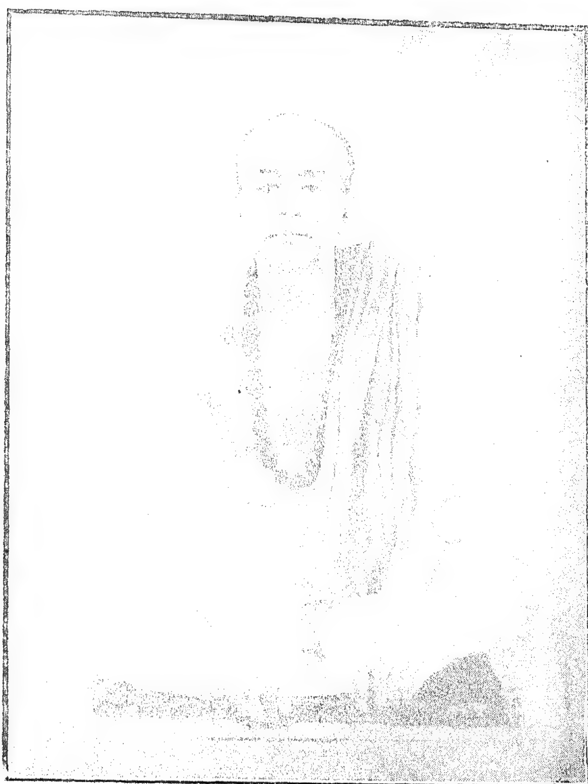


बाएँ से दाएँ--१. श्री राजेश्वर शास्त्री द्राविड, २. जामाता, ३. श्री रामजी (भाई), ४. पू० श्री माताजी (दादी), ५. पू० श्री लक्ष्मण शास्त्रीजी (पिता), ६. श्री व्यंकटेश शास्त्री (चाचा), ७. श्री विश्वनाथ शास्त्री (भाई)

श्री शास्त्रीजी के पिता



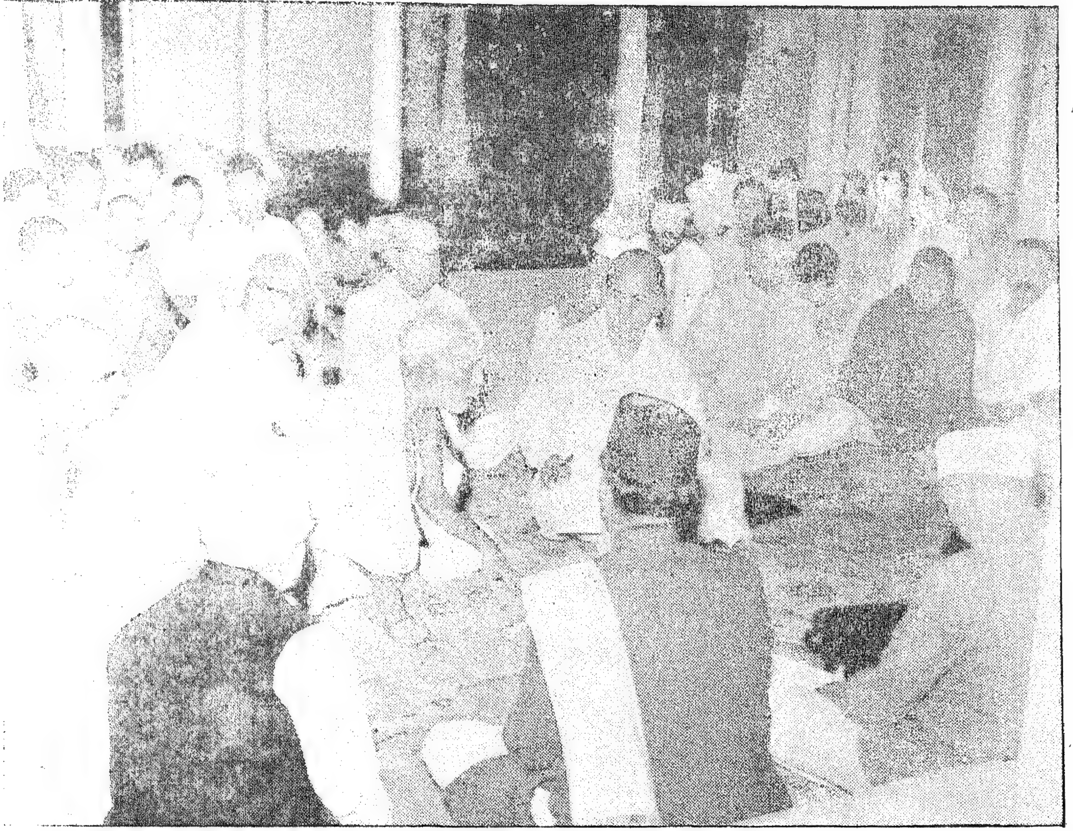
धर्मप्राण स्व० लक्ष्मण शास्त्री द्राविड महोदय



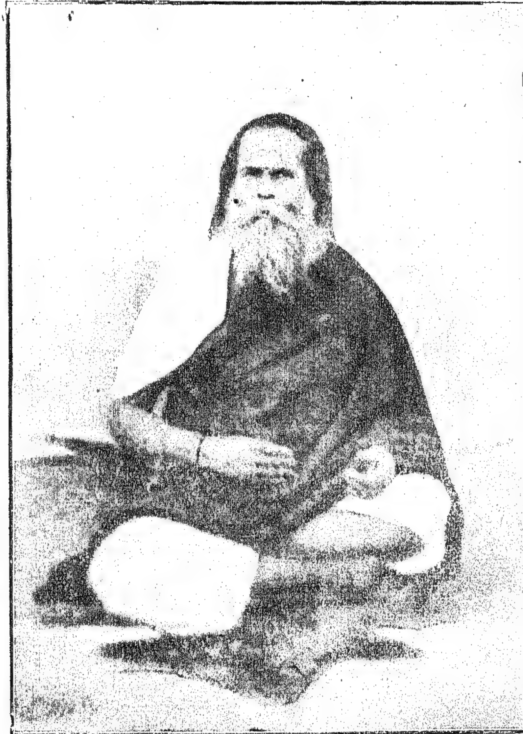
म० म० प० प्र० वामाचरण भट्टाचार्य (न्याय शास्त्र के गुरु)



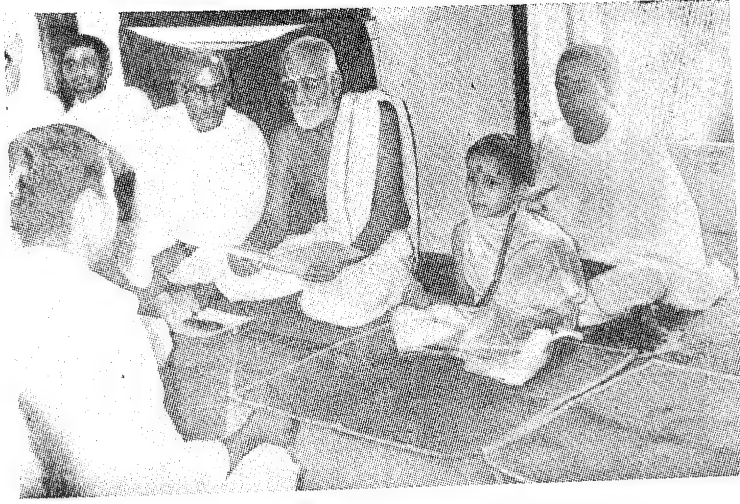
श्री योगिराज प० प्र० गोविन्दराव महाराज (श्री शास्त्रीजी के योग के गुरु)



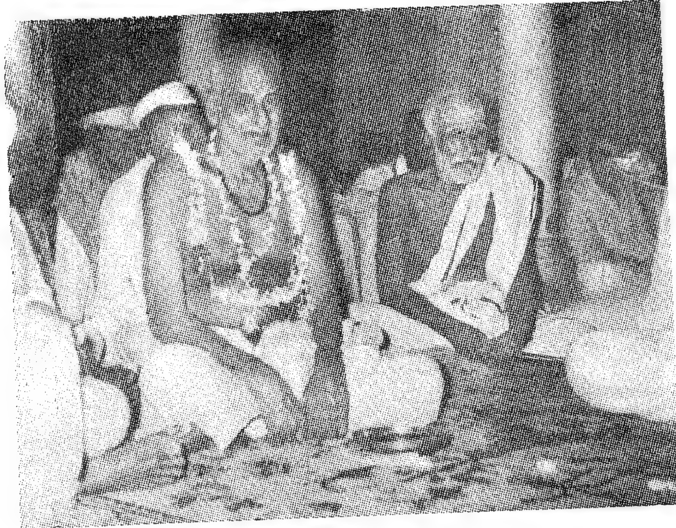
भारत सरकार द्वारा नियुक्त संस्कृत आयोग के सदस्यगण श्री शास्त्रीजी से विचार-विमर्श करते हुए।



श्री वैदिक प्रवर बाळंभट गोडबोले (वेद के गुरु)



श्री शास्त्रीजी महाराजकुमार अनन्त नारायण सिंह की सांगवेद विद्यालयीय गणेश उत्सव में परीक्षा लेते हुए।



श्री शास्त्रीजी श्री प० प्र० स्व० आचार्य शिवदत्तजी मिश्र न्यायाचार्य महोदय के साथ।

श्रीगुरुचरणानां जीवनतत्त्वानुभवः

श्री विश्वनाथदातारः वाराणसेयः

मम सम्बन्धो गुरुवर्यैः सह बाल्यावस्थात एव जातः, इयत्पर्यन्तम् यत्ते प्रकारान्तरेण मम पितरोऽपि सन्ति। एतादृशनिकटसम्बन्धे सत्यपि दुःखमिदं यत्तेभ्यो मया यावत्प्राप्तव्यमासीत् तावत्प्राप्तुं नाहमशकमिति। मयि पात्रता नास्ति, यत्किंचिद्बुद्धं तन्न मम पौरुषेण, किन्तु तैः महता वात्सल्येन प्रत्येकविषयं रहस्यावृत्त्या श्रावयित्वा बोधितोऽस्मि। ते विषया अप्रयासेन मदीयहृदये प्रविश्यासन्। प्रत्येकविषयस्य परामर्शवेलायामेता सभा सघट्य अस्मान् मध्यस्थान् भावयन्त आसन्, एव पूर्वोत्तरपक्षा स्थापयित्वाऽस्माकं समक्ष विषयमुपस्थापयन्त आसन्। तदानीं विहितो निर्णयोऽद्य प्रकाशयन् विद्यते। महर्षिगोतमेन प्रतिभोत्पत्तिसाधनं विवेचितम्, तदित्थम्—'त गुरुशिष्यसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोऽर्थिभिः सह सुविरम्युपेयात्' इति। इयमेव पद्धति श्रीगुरुवर्यैः विद्यार्थिषु प्रतिभाया विस्ताराय आगृहीत। यतो मदीय सम्बन्ध, तत्समयादारभ्य पश्यामि यत्तान् प्रति लोकेन आदरभावस्यैव व्यक्तिर्विहिता क्रियते इति, 'विद्वान् सर्वत्र पूज्यते' इत्युक्तिस्तेषु सर्वांगत चरितार्था विद्यते, परं पूजाप्राप्तिस्तेषां ध्येयं नास्ति, केवल गुरुजनाना ध्येयपूर्तौ सदा स्वस्य स्थापनमेव मङ्गलं स्मरन्ति, ते पूजां नेच्छन्ति लोकस्तान् पूजयति, इदमेव तेषां गुरुत्वम्। एकस्तादृश समय आसीद्यदा रूप्यकपञ्चदशकात्मिकैव वृत्तिस्तैर्लभ्यते स्म, तदापि तेषां श्रीमुखात् कदापि इयं चर्चा मया न श्रुता यत् भविष्यति काले जीविका कथं भवेदिति। तदर्थमुपाया अपि तैर्विधीयमाना मया नाज्ञायिषत, केवल 'विद्याया देशे समृद्धिः कथं स्यात्?, विद्यार्थिनो विद्वांसः कथं भवेयुः?, धर्मध्वज कथमुत्कम्पः स्यात्?, एकाग्रतः कथं स्वायत्ता स्यात्?, लोके शान्तेः साम्राज्यं कथं विस्तीर्येत?' इत्यादि विचारा एव श्रीगुरुमुखात् श्रोतुं लभ्यमाना अभवन्। महता परिश्रमेण तैर्विद्यादानं विहितम्। ते सदा एतदेव कथयन्त आसन् यद् ब्राह्मणवर्गशोभा गुरुभक्तिपूर्वक विद्याधनप्राप्तौ एव भवति, न तु जडसम्पत्तिसम्पदायाम्—

> नास्माकं कटका न कान्तिमुकुटाद्यालङ्क्रिया सत्क्रिया
> नोत्तुङ्गस्तुरगो न कश्चिदनुगो नैवाम्बरं सुन्दरम्।
> किन्तु क्ष्मातलवर्त्यशेषविदुषां साहित्यविद्याजुषां
> चेतस्तोषकरी शिरोनतिकरी विद्याऽनवद्याऽस्तु नः।

महान्तो जना धनस्योपयोगिता दाने मन्यन्ते-धनं धर्मेण शोभते, विद्याधनदाने गुरुवर्यास्तत्परा आसन्, अद्यापि तथैव सन्ति, असूया कार्पण्यं च तेषां पञ्जरे स्पर्शमपि न कुरुत, 'त्वं नागच्छ' इत्यान्दोलनमत्र नास्ति, द्वारमुद्घाटितमस्ति इयत्पर्यन्तं यत् तेषां स्वयमाहूय विद्यार्थिभ्यो विद्यावितरणं नैसर्गिकमेव। 'तस्य लाभो विद्यार्थिवर्गमात्रेण अपेक्षाकृतो न लभ्यते' इत्येष विद्यार्थिनां दोषो न तु गुरुवर्याणाम्। कदाचित्कदाचित्तु तेषामिमं समुदारमुद्गारं श्रुत्वा दुःखं भवति यत्—

बोद्धारो मत्सरग्रस्ताः प्रभवः स्मयदूषिताः ।
अबोधोपहताश्चान्ये जीर्णमङ्गे सुभाषितम् ।

विद्याया अगाधः भाण्डागारिकत्वमेतेषु कियदस्तीति न ज्ञायते । विद्यायाः चतुर्दश-स्थानेषु एतेषां गतिरस्खलिता विद्यते, 'प्रसन्नया सरस्वत्या एतेषां रसनायां नृत्यते' इति निर्विवादं एतैः पूर्वं स्मर्यते तदुत्तरं पुस्तकानि प्राप्यन्ते इति तु वयमहरहः पश्याम अतो गुरुवर्याणां ज्ञानमाप-ज्ञानमस्ति । 'यत्किंचनानूचानोऽभ्यूहति आर्षं तद् भवति' इत्येतद्यथार्थमस्ति । एवमेव प्रशस्त-पादभाष्ये प्रतिभाया वर्णनमुपलभ्यते । तत्रोक्तमस्ति 'प्रतिभा ऋषिषूपलभ्यते, क्वचित्क्वचित् लौकिकेष्वपि' इति । तद्यथा—

"आम्नायविधातॄणामृषीणामतीतानागतवर्तमानेष्वतीन्द्रियेष्वर्थेषु धर्मादिषु ग्रन्थोपनिबद्धेष्व-नुपनिबद्धेषु चात्ममनसोः संयोगाद्धर्मविशेषाच्च यत्प्रातिभं ज्ञानमुत्पद्यते, तदार्षमित्याचक्षते । तत्तु प्रस्तारेण देवर्षीणाम् । कदाचिदेव लौकिकानां यथा कन्यका ब्रवीति श्वो मे भ्राताऽऽगन्तेति हृदयं मे कथयतीति ।" (प्रश० भा०) इति । एतादृश्येव प्रतिभा गुरुवर्येषु सर्वदैव विराजते । अ.मा-धेयत्वेन विख्याता एतादृशाः कतिपये प्रश्नाः न्यायशास्त्रे विद्यन्ते यत् यथा कारणत्वलक्षणस्यानुगम इत्यादयः, तेऽपि प्रश्ना यदि सभायामुपस्थाय गुरुवर्याणां समक्षे उपस्थाप्यन्ते तदा न ज्ञायते यत् ते प्रश्नास्तदानीमेव गुरुवर्यद्वारा समुपस्थापितसमाधाना कुत्र गत्वा लीयन्त इति । एतादृशी गुरुचरणानामप्रतिहता प्रतिभा विद्यते । एतेषु प्राचीनाविकास्तथा शास्त्रेषु प्रगाढा भक्तिर्अपि विद्यन्ते । प्रायोऽद्यतनसमाजे धार्मिक-वैदिक-शास्त्रीत्यादिनामभिरुच्यते परन्तु 'स स्वविषयान् प्रति निःशङ्कतया यथावद्वर्तनशीलोऽस्ति' इति अतिन्यूनमेव दृष्टिपथायातं भवति । वेदस्य धर्मस्य च प्राचीनरीतिं प्रति आस्था अतिन्यूनमेव दृष्टिगोचरीभवति । एतादृश्यवस्था मया गुरुचरणेषु कदापि न विलोकिता । यदा कदापि ते सभायां वदन्ति शास्त्रसिद्धान्तानां समर्थनमेव कुर्वन्ति । एतेषामस्यां भक्त्यां माहात्म्यमस्ति यत् शास्त्रार्था एतेषां हृदये यथावसरं स्वयमेव स्फुरन्ति—

अधिगच्छन्ति शास्त्रार्थं स्मरन्ति श्रद्दधाति च ।
यत्कृपालेशमात्रेण नमोऽस्तु गुरवे सदा ॥

एतेषु यथा भक्तेः प्रभावस्तथा चिन्ताया अपि पूर्णः प्रभावो विद्यते । इमौ द्वौ गुणौ शास्त्ररहस्य-स्मरणे महान्तौ सहायकौ विद्येते । शास्त्रं हि चिन्ताभावनाक्रमेण निर्मलीभवति । चिन्तामिमं इतरेऽपि कुर्वन्ति, तत्राय विशेषोऽयत् गुरुवर्याः शास्त्रमन्विष्य तदुत्तरं शास्त्रीयार्थमनुभवे आनेतु प्रयतन्ते, नेत्थमितरे वर्तन्ते इति । अत एतेषां गुरुवर्याणां शास्त्राभ्यासः अतिगहनतापर्यन्तं गतो भवति । यथा गोमेधविचारावसरे यदा समायातस्तदा 'समालभेत, मासमनागासमदिति वधिष्ट' इत्यादिवचनानां समन्वयमुपलक्ष्य अस्मानुपस्थाप्य मासषट्कमहर्निशमुपविश्य मीमांसा-यामनवरतं परिश्रमं प्रारब्धवन्तः । मीमांसायाः प्रत्येकस्याधिकरणस्य पङ्क्तीः सरट्य तासामर्थो बोधित' इत्येव न, किन्तु प्रत्येकविषयं न्यायशास्त्रस्य आनुमानिकपद्धत्या लौकिकदृष्टान्तैः स्फुटं कृत्वा अस्मान् छात्रान् स्मारयितुं महान् प्रयत्नो विहितः । एतादृशपरिश्रमा एतैः प्रत्येक-शास्त्रस्य मनने विहिता विद्यन्ते । अगाधपरिश्रमं विलोक्य एतेषां दृष्ट्या सबन्धे निम्नलिखितपद्यं स्मृतिपथमायाति—

अन्वीक्षानयमाकलय्य गुरुभिर्ज्ञात्वा गुरूणां मतं
चिन्तादिव्यविलोचनेन च तयो सार विलोक्याखिलम्।
तन्त्रे दोषगणेन दुर्गमतरे सिद्धान्तदीक्षागुर-
र्गङ्गेशस्तनुते मितेन वचसा श्रीतत्त्वचिन्तामणिम्॥

उपर्युक्तपरिश्रम विलोक्य एतदवश्य कथनीय भवति यद् बुद्धेरष्टगुणेषु शुश्रूषागुणो गुरुचरणेपु महत्स्थानमादधातीति । कदाचित्कदाचित् शुश्रूषा इयत्तीव्रा भवति यत्तेषु पूर्णपूर्णा रात्रि निद्रा न समायाति, पुस्तकावलोकने समयो व्यत्येति । स्वप्नेषूत्तरपुस्तिका दृश्यते, यथा—ज्योतिषविवादावसरे गुरुजनाना बाणवृद्धिदश खण्ड्यमान विलोक्य गुरुवर्याणा कथया कथ प्रावृतर्मि। तेपामासन्नवर्तिनो जना विदन्त्येव यदन्ते श्रवणरूपसेवा स्वीकृत्य ज्योतिषप्राचीन-सिद्धान्तानामृपिवचनमान्यता कथमस्ति इत्यत्र विषये महान् प्रकाश गुरुवर्ये कथ दत्त इति। इद श्रवण गुरुचरणैरत्रैव सीमित स्थापितमिति न, न्यायशास्त्रस्य वाङ्मय यन् महान् समुद्रो विद्यते तत्रैकमपि स्थानमेतादृश नास्ति यत्तैरस्पृष्ट स्यात्, किन्तु तत्तै र्गोष्पदीकृतमस्ति। एतद्विषये निम्नलिखितपद्यस्मरणमतिशयोक्तितया न स्मर्तव्यम् यत्—

मधुसूदनसरस्वत्या वाच वेत्ति सरस्वती।
वाच वेत्ति सरस्वत्या मधुसूदनसरस्वती॥
नवद्वीपे समायाते मधुसूदनवाक्पतौ।
चकम्पे तर्कवागीश कातरोऽभूद् गदाधर॥

समस्तन्यायशास्त्रस्य ग्रहणेन इमे गुरुचरणा षोडशवर्षावस्थामेव गृहीकृता, अस्यामेवावस्थाया नवीनविज्ञानवादिमतमपि तेषा हृदये आवसत्। विशतितमे वर्षे दिनकरी टीका-रामरुद्रीटीका-ऽवशिष्ट भागस्तै पूरित यत्र गुणत्वजात्याद्यपूर्वविषया प्रकाशिता विद्यन्ते। एतेषामिय बाल्यावस्था प्राच्यनवीनन्यायमतावृत्तिश्च मया न दृष्टे, प्रत्युत 'शेमुषीमुप भापमश्नामि' इतिवत् तेषा ग्रन्थाना-मावृत्त्यभावस्तेषा प्रतिभाया न्यूनत्वे अस्तु नामानुकूल, तथापि एतद्वृद्धावस्थायामपि न्यायशास्त्रस्य कोऽप्येतादृशो विषयो नास्ति यस्तेषामनवगत स्यात् येन च तेषा प्रतिमया स्पृष्ट नैयायिकजगदा-श्चर्यान्वित न क्रियेत। अस्य पर शतमुदाहरणानि सन्ति। अत एतावदेव कथनीयमस्ति यत् एकस्मिन्समये एतै साक नैयायिकानामुपहासचिकीर्षया केनाप्यय प्रश्न कृतो यद् राकेटसबन्धे किमपि भवद्भि शोचितमिति? तत्र गुरुचरणैरुक्तम्—'प्रदीप सर्वविद्यानामिति न्यायमाहात्म्य विद्यते, ध्याने दत्ते एतज्ज्ञान कठिन नास्ति' इति। पश्चादेकसप्ताहे तदीयमर्म न्यायदृष्ट्या मम गुरुवर्यैरुपस्थापितम्। एव वाराणसेयसस्कृतविश्वविद्यालये सम्पन्नाया न्यायदर्शनपरिषदि अध्यक्षपदे प्रतिष्ठापितैरेतै विषयोऽय स्थापित, तदा नैयायिका वैज्ञानिकाश्च मुह्यन्तो विलोकिता। इयमस्ति श्रीगुरुचरणाना धारणेति।

अथ "बुद्ध्यन्तर्गत ऊहापोह एको गुणोऽस्ति, तस्योपयोग मम गुरुवर्या कथ कुर्वन्ति" इति च विदाङ्कुर्वन्तु—

गुरुजनै महता परिश्रमेण यस्तथ्यपक्ष संजीव्य अस्मदीयश्रोत्रपर्यन्तप्रापित. स गच्छन्न-स्तीति ज्ञात्वा गुरुचरणा अतिचिन्तिता अभवन्, तदा तेषामेका स्मृतिरिय समुत्पन्ना यद्यथा वेदार्थ-निर्णयाय मीमासावतारोऽभवत्, तथा यदि वैदिकयज्ञानुष्ठानतो विमुखो भवति समाज, .दा [illegible]

पुनस्तत्र प्रेरणायै वेदानुयायिभिः कस्यचन शास्त्रस्य रचना अवश्यं कृता भवेत् इति। ततोऽन्वेषमन्वेष, प्राचीनं राजनीतिशास्त्रं तथाविधत्वेनावगतम्, परन्तु तत् एतादृशस्थितिपर्यन्तं गतमस्ति यत् न तस्य सम्पूर्णा काचन टीकैव लभ्यते नापि मूलम्। एतादृशमिदं शास्त्रं पश्चात् नीतिसारग्रन्थरूपेण हस्तगतमभवत्, तत्पश्चात् तदीयटीका जयमङ्गला कौटल्लीयमर्थशास्त्रं च अमलनेरपुस्तकालये उपलब्धे अभूताम्। 'एतावन्मात्रेण मगस्तशकाना समाधानं न सम्भवति' इति विलोक्य मम गुरुवर्यः राजनीतिशास्त्रस्य स्थापनायां स्वीयमनोयोगो दत्तः। प्रारम्भे सम्पूर्णं नीतिसारग्रन्थं तदीयटीकां च कण्ठस्थीकर्तुं दक्षिणामूर्तेः सन्निधौ स्थित्वा अभ्यासो विहितः, यदधुनाऽस्मान् पाठयन्ति। गुरुचरणाः स्वीयप्रधानशिष्यान् नैयायिकशिरोमणीन् मम परमपूज्यगुरुवर्यान् वर्तमानकाले वाराणसेय संस्कृतविश्वविद्यालयस्य न्यायवैशेषिकविभागाध्यक्षपदमलङ्कुर्वाणान् 'प्रकर्षमाधारवशं गुणानाम्' इति सूक्तिमन्वर्थयतः श्रीहरिरामशास्त्रिशुक्लमहोदयान् समक्षं स्थापयित्वा राजनीतिव्याख्यानं प्रारब्धवन्तः। एव सार्धान्ते श्रीनन्दराज ऐयर एम्० ए०, एम्० एल्० महोदया पाठसमये उपस्थिता भवन्ति, तथैव मृ० पू० पुणाकालेज प्रिंसिपल वी० वी० देशपाण्डेमहोदया अपि अतिकालपर्यन्तं पाठसमये उपतिष्ठन्ते स्म। प्रत्येकविषयं प्रति (प्रत्यक्षपरोक्षानुमानलक्षण) प्रमाणत्रयसमन्वयमन्तरा पाठः किञ्चिदग्रे न भवति, एतावदवगन्तव्यं यत् नीत्यामागमनानन्तरं स्वर्गदेवतादृष्टाद्यलौकिकवस्तूनामपि लौकिकत्वमनुपमया रीत्या शास्त्राणामाधारेण गुरुचरणैः वर्णितम्, तस्य हि राजनीतेः नवीनटीकाग्रन्थे विलिख्य प्रकाशे आनयनस्य कार्यं तेषां शिष्यैः सम्पादितमभवत्—।

राजनैतिकसमस्यानां समाधानेषु तैः अनेकानि संशोधनानि सम्प्रकाश्य राजशास्त्रे प्रतिभासमानायाः न्यूनतायाः विपुलमात्रायामपसारणं विहितम्।

प्रायः धार्मिकजगत्सम्बन्धिनां मतानभिज्ञाः। निश्चयं गत् प्रत्येकजनस्यैषा धारणा अस्ति यत् यदि कोऽपि जनो गुणसम्पन्नो भवति न वा भवति तदा तस्य कारणमीमांसायामदृष्टमेव सर्वोपरि मन्यते, इयं धारणा मानवस्योत्थाने बाधिका भवति' इत्यत्र कस्यापि ध्यानं न गच्छति। उक्तधारणाया मानवः कर्तव्यभावतो वञ्चितो भवति, एवमलसः जायते। किन्तु वयं पूज्यश्रीगुरुचरणैः साहित्यशास्त्रवर्णितरागादिविषयान् सविश्लेषणं बोधिताः येन स्वोत्थानमार्गश्छात्राणां कृते तैः प्रशस्तः कारितः।

कतिपयवर्षपूर्वं मठमन्दिराणामुपादेयतामादाय सर्वकारेण आयोगसमितिर्नियुक्ताऽसीत्, तदा मदीयगुरुचरणैस्तत्समक्षं गत्वा मठमन्दिराणां सर्वकारीयकार्ये उपयोगिता कथमस्ति' इत्यय विषयः साहित्यराजनीत्युभयशास्त्रप्रणाल्या बोधितः इति मठमन्दिरमर्यादासुरक्षायां तैः सहयोगो दत्त ' इत्यूहापोहस्तेषां बुद्धिगुणः।

विद्वत्ता-वाक्पटुताप्रभृति गुणा मानवैः प्राप्तुं शक्यन्ते, किन्तु तत्र पूर्णाभिनिविष्टत्वं दृष्टिपथं नायाति—

मानुष्ये सति दुर्लभा पुरुषता पुंस्त्वे पुनर्विप्रता
विप्रत्वे कृतविद्यता न सुलभा विद्यावतोऽर्थज्ञता।

अर्थज्ञस्य विचित्रवाक्यपटुता तत्रापि लोकज्ञता
लोकज्ञस्य च सर्वशास्त्रविदुषो धर्मे मतिर्दुर्लभा॥

इममुपयक्तदोष श्रीगुरुचरणेषु श्रीपन्तो द्रष्टु न शक्ष्यन्ति, एतस्य प्रत्यक्षमस्माकमनिश भवति। कदाचित् केनापि जनेन पृष्टम् वेदस्य अपौरुषेयत्व वास्तविक न वेति, तत्र श्रीगुरुवर्यै बलपूर्वकमुक्तम्---वेदस्यापौरुषेयत्व तर्कसिद्ध सत्य वेति। अयमस्त्येषामभिनिवेश।

सत्यवस्तुप्रचारेण लोकसन्देहपरिमार्जन मतिभावस्य कार्यमस्ति। तत्रेमे सफला सन्ति। शास्त्राणा विभिन्नविभिन्नस्थलेषु वर्णितान्विषयानेकत्रीकृत्य गुरुचरणै वेदापौरुषेयत्व पूर्व तर्काधारेण न्यायजगति स्थापितम्, तद्द्वारा मान्यताप्राप्तौ सत्या तद् वेदापौरुषेयत्व सरलभाषाया स्मारयितु चेष्टा प्रारब्धा, दैवादेतस्मिन्विषये व्याख्यान दातु पुण्यपत्तने आमन्त्रिता। तैर्गत्वाऽय विषयस्तत्रत्यसभाया प्रस्तुत, अह तदानी तेषा सेवायामासम्, तस्या सभायामुपस्थितेन अपारजनसमुदायेन वेदापौरुषेयत्व स्वीकृतम्। ("एत विषयमादाय माननीयलोकमान्यतिलकमहोदयसमयादेव पुण्यपत्तने वाद उत्थित आसीत्, समीचीनतम तत्समाधान सभवन्नासीत्, अद्य भवद्भि कृतम्" इत्थ लिखित्वा केनापि जनेन गुरुवरणनाम्नि पत्र प्रेष्य स्वकीया भावना व्यक्तीकृता आसीत्।)

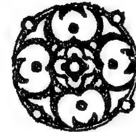
व्याख्यानशब्दान् वार्ते उड्डयितान् सध्याय वेदापौरुषेयत्वविषये एको निबन्ध. सन्नद्धो विहितो विद्यते। (अप्रकाशित)

हिन्दी जगति तस्य प्रचार स्यादित्येतदर्थं गुरुचरणा मानसरामायणद्वारा त विषय राजनीतिमाध्यमेन, एव राजनीति च प्रस्तुते कुर्वन्तो विराजन्ते। स्वप्रकाशे आनन्दस्य ग्रहण दान च तेषा स्वभावो विद्यते।

एतदतिरिक्त ब्राह्मणमहासम्मेलने मद्रपुरीपरिषत्पुण्यपत्तनपरिषद्डुडीपरिषदहमदाबादपरिषज्जगन्नाथपुरीपरिषदयोध्यापरिषत्काशीपरिषद्बम्बईपरिषद्देहलीपरिषदादिनानापरिषत्सु च एतेषा ज्ञानकोषे कस्यापि दोषारोपणावसरो न प्राप्त।

इदानीमेते साङ्गवेदविद्यालयस्य सचालका सन्ति, रामनगरदुर्गनिवासि श्री ५ महाराजकाशीनरेशमहोदयस्य सुपुत्र योग्य गुरुभक्त विद्वास विवेकिन तपस्विन गुणवन्त भावयितु चेष्टमाना सन्ति।

स्वयमेकान्ते आश्रम रचयित्वा स्वपुत्रेभ्य शास्त्राभ्यासे प्रेरणा ददतो विद्यन्ते, ते च गुरुभक्ता सदाचारिणो निष्ठावन्तश्च भूत्वा शास्त्राभ्यासे मनोयोग वितरन्तो विद्यन्ते।



अस्ति वाराणस्यां संसारसागरपारैकसुहृदशेषशान्तिमुक्तिनिदानस्य परमात्मसाक्षात्कारपरनिर्वाण-सोपानस्य बाह्याभ्यन्तरीणशुद्धिकारणस्य शिष्टानुष्ठितवर्णाश्रमाचारस्य सम्प्रति तत्त्वाज्ञानशीलनहेत्वनपेक्षणवितण्डादिदोषप्रच्छन्नज्ञानस्य सनातनधर्मस्य पुनः सम्यगभ्युदयाय सद्विद्याप्रचाराय साङ्गधर्मस्य पुनः प्रतिष्ठापनाय हिन्दुजातेः सर्वविधाया श्रियः समुन्नतिवर्द्धनाय च विद्वद्वृन्दनिषेवितं साङ्गवेदविद्यालयः ।

पञ्चाशद्वर्षपूर्वं श्रीमद्वल्लभराम-शालिग्राम-इति नामधेयाद् व्यापारिकप्रतिष्ठानादर्थसाहाय्यं सम्प्राप्य वर्णाश्रमस्वराज्यसंघस्य संस्थापकेन शब्दब्रह्मविलीनेन म० म० श्रीमल्लक्ष्मणशास्त्रिद्राविडेन संस्थापितोऽयम् ।

तदङ्गभूता राजते श्रीगीर्वाणवाग्वर्द्धिनी सभा। साङ्गवेदविद्यालयस्य कुलपतिः श्रीगीर्वाणवाग्वर्द्धिनी-सभायाश्च मुख्याधिष्ठाता अनल्पमन्याचार्यस्य श्रीलक्ष्मणशास्त्रिद्राविडमहाराजस्य तनुजन्मा कृपालुः श्रीमत्पण्डितराजराजेश्वरशास्त्री द्राविडमहोदयोऽस्ति। विद्यालयस्य सभायाश्चाभिज्ञानाभिलेखोऽनुपदमस्ति ।

—सम्पादक

विद्यालयस्थापनासंकल्पाऽभिलेखः

श्रीविश्वेश्वरः शरणम्

वेदोऽखिलो धर्ममूलम्

श्री वल्लभराम-शालिग्राम-साङ्गवेद-विद्यालय.

ये मूलं पुरुषार्थकल्पफलिनां निःश्वासरूपाश्च ये। भूतानां जनिपालनप्रलयकृत्सच्चित्सुखब्रह्मणः ॥
व्यासाद्यैर्ऋषिभिर्यदर्थविवृतौ यत्नः कृतोऽनेकधा। यद्रक्षार्थमवातरत्स भगवन्मत्स्यादिरूपः पुरा ॥१॥
तान्वेदान्कालवशतः सर्वत्र ह्रासमागतान्। विलोक्यैषां प्रचाराय रक्षायै कृतनिश्चयः ॥२॥
सञ्जातस्योक्षणसे गोत्रे उच्छारामद्विजन्मनः। गोत्रे गर्गर्षिमिश्रो भगवत्प्रेरितः सुधीः ॥३॥
मुकुन्दरामतनयो विहारीलालनामकः। किशोरीलालनामा च काशीक्षेत्रेऽतिपावने ॥४॥
सर्वस्तुत्ये रामघट्टे रमणीयं सुविस्तरम्। निर्माय भवनं साङ्गवेदविद्यालयं त्विह ॥५॥
योभूत्पूर्वं दयाशान्त्याद्यनेकगुणमण्डितः। माध्यन्दिनः काश्यपीय उच्छोरामाभिधो द्विजः ॥६॥
तस्यासीच्च सुतः श्रीमान् मङ्गनीरामनामकः। धर्मात्मा तत्सुतो जातः कुलं येनोज्ज्वलीकृतम् ॥७॥
श्रीमद्वल्लभरामाख्यः शालिग्रामस्तथा परः। याभ्यां स्वकालेऽसख्यानि शुभकर्माणि चक्रिरे ॥८॥
स्मृत्यै तयोर्मातुलयोः शुभनामयुतं व्यधात्। सप्तस्वराङ्कपृथिवी (१९७७) मिते विक्रमवत्सरे ॥९॥
माघशुक्लत्रयोदश्यां शोभने रविवासरे। सद्भिः सम्प्रार्थितः श्रीमान्काशीराजः सुधार्मिकः ॥१०॥
स्थापयामास तमिमं वेदविद्यालयं शुभम्। सोऽयं देवद्विजगवां प्रसादाद्धूर्जटेरपि ॥११॥
उद्देश्यं साधयत्साङ्गवेदविद्यालयः स्वयम्। रूपिणी वेदविद्येव सर्वकालं विराजताम् ॥१२॥

विद्यालयेऽस्मिन् विशुद्धाचारवन्तः सनातनधर्मावलम्बिनश्च ब्राह्मणा एव पठितुमर्हाः

श्रीलक्ष्मणशास्त्री द्राविडः



श्रीगीर्वाणवाग्वर्धिनीसभाया उद्देश्यानि नियमाश्च

यद्यपि विद्वज्जना एकाकिरूपेण तेषु तेषु विषयेषु विचार कुर्वन्त्येव तथापि सभाया सम्भूय क्रियमाणो विचार अत्यन्त महत्त्वपूर्णो ब्रह्माण्डपुराणसम्मतो विशेषतो दोषसम्भावनारहितश्च भवतीति मनसि निधायैव अस्या उपयोगित्वमनुभूतम् मनुयाज्ञवल्क्यादिभिरपि—

"रागद्वेषविहीनास्तु सप्त पच त्रयोपि वा ॥ यत्र स्युर्मिलिता विप्रा सा यज्ञसदृशी सभा ॥
त्रैविद्यो हैतुकस्तर्की नैरुक्तो धर्मपाठक । त्रयश्चाश्रमिण पूर्वे परिषत्स्याद्दशावरा ॥" इत्युक्तम् ।

(१) धार्मिकाणा, राजनैतिकाना, सामाजिकानाम्, अन्येषाञ्च तेषु तेषु समयेषु उपस्थिताना प्रश्नाना सम्यग्विचारविमर्शपूर्वक समाधानान्वेषण, अन्विष्टसमाधानाना यथासाधन प्रचारणञ्च ।

(२) सम्यग्विचारक्षमाणा विदुषा निर्माणम् । एतदुपयुक्तकार्यकरणञ्च अस्या सभाया उद्देश्यम् । काशीस्था, स्थानान्तरस्थिताश्च सर्वे विद्वास सभाया माननीयसदस्यत्वयोग्या भविष्यन्ति ।

आर्थिकसहायताप्रदातारोऽस्या सहायकसदस्यत्वेन स्वीकृता भविष्यन्ति ।

अस्या निर्वाचन वार्षिकाधिवेशने पूर्वकार्यकारिण्या करिष्यते । अत्र सरक्षक, सभापति, कार्याध्यक्ष, उपसभापति, मन्त्री, उपमन्त्री, विशिष्टमध्यस्थ, मध्यस्थ, लेखक, विशिष्टसदस्या, आयव्ययनिरीक्षक, कोषाध्यक्ष, अन्ये च साधारणसदस्या भविष्यन्ति ।

कार्यकारिणी-सदस्यानामुपस्थिति तेषु तेषु सभाधिवेशनेषु भविष्यति । विशिष्टमध्यस्थस्योपस्थितिस्तु सत्यामावश्यकताया मन्त्रिसूचनानुसारेण अवश्यमभिप्रेता भवेत् ।

तत्त्वनिर्णयमात्रमुद्दिश्यात्र विचाराणा क्रियमाणत्वात् निम्नलिखिता विचारनियमा सर्वैरेव विचारकै परिपालनीया भविष्यन्ति ।

१. शास्त्रपरिनिष्ठिता. त्रय, पञ्च, सप्त वा मध्यस्था भविष्यन्ति ।

२ सुयोग्य कश्चन नियामकोऽपि भविष्यति, यस्याज्ञया प्रश्नकरणे उत्तरकरणे वा निर्दिष्टानामेवाधिकार ।

३ प्रश्नोत्तरयोरुभयोरपि लिखितबद्धयो सङ्कलन भविष्यति ।

४ निर्वाचितवादिव्यतिरेकेण कस्यापि भाषणे नाधिकार ।

५ वादिप्रतिवादिना मध्ये एकस्यैव यस्य कस्यापि भाषणेऽधिकार, अनेन साकमस्यैवेति तु न व्यवस्था ।

६ वादिप्रतिवादिव्यतिरेकेण तत्तन्मतावलम्बिना दर्शकरूपेणैव प्रतिनिधीनामपि सता निर्दिष्टस्थान एवोपवेश ।

७ वैषयिकदर्शिना तु पृथक् स्थानप्रबन्ध ।

८ निबन्धपर्यन्तधर्मग्रन्थप्रामाण्योरीकारेण मीमासादृतपद्धत्यैव विचारो भवितुमर्हति ।

९ मीमासापद्धतिसमादरोत्पादनाय प्रमाणशास्त्रोक्तपद्धत्यापि विचारोऽवलम्बित स्यात् ।

१०. प्रश्नोत्तरप्रणाल्येव विचारावसरेऽवलम्बनीया, न व्याख्यानप्रणाली । भारतवर्षीयाणामिव जिज्ञासूना देशान्तरस्थितविदुषामपि यथासाध्य विचारविमर्शप्रदान सत्यामुपयुक्तपरिस्थितौ पूर्वोक्तेषु विषयेषु पूर्वोक्तरीतिमनुसृत्य सभया सकल्पितमस्ति ।



ऋषिकल्पन्यासः

अभिसंस्तवग्रन्थस्यास्य कोऽर्थः का च निरुक्तिरिति जिज्ञासा समुत्पद्यते। तस्याः समाधानमिदम्—

देवलमुद्धरणं ददता अपरार्केण लिखितं यद् ब्राह्मणाः अष्टधा। यथा—

१. जातिब्राह्मणः २. ब्राह्मणः ३. श्रोत्रियः ४. अनूचानः ५. भ्रूणः ६. ऋषिकल्पः ७. ऋषिः ८. मुनिश्च।

वैखानसगृह्यसूत्रम् (१।१) समासतः अष्टधाब्राह्मणानां विवेचनं कुर्वत् 'ऋषिकल्प' स्वरूपं कथयति—

'संस्कारैरेतैरुपेतो यम नियमाभ्यामृषिकल्पः'

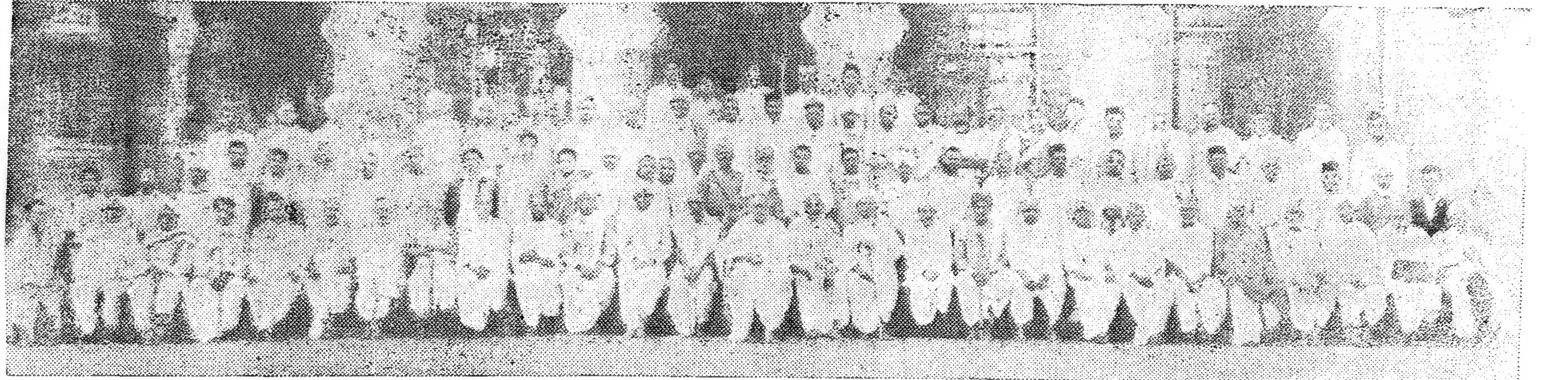
हिन्दी भाषायामस्याशयः—'जिन्हें सभी लौकिक ज्ञान एवं वैदिक ज्ञान प्राप्त हो गए हों और जिनका मन संयम के भीतर हो वे ब्राह्मण ऋषिकल्प हैं।

ऋषिकल्पगुणैरेतैरुपेताः पदवाक्यप्रमाणज्ञाः अनल्पमतयः आचार्याः पण्डितराजराजेश्वरशास्त्रिद्राविडमहाभागाः इति बुद्ध्वैव प्रयागपण्डितपरिषदेषामभिसंस्तवं कर्त्तुं समीहते।

न्यास इति शब्दः अनेकार्थवाचकस्तद्यथा भाषायां 'धरोहर' 'ट्रस्ट' इति किन्तु गीर्वाणवाणीविलासप्रणयिन विद्वांसः कोशप्रणेतारश्चास्य 'समर्पणं', 'अङ्कितं', 'चित्रितं' इत्यर्थानपि स्वीकुर्वन्ति। अयमेव भावः पण्डितपरिषदः इति।

श्रीधर शास्त्री
महामंत्री

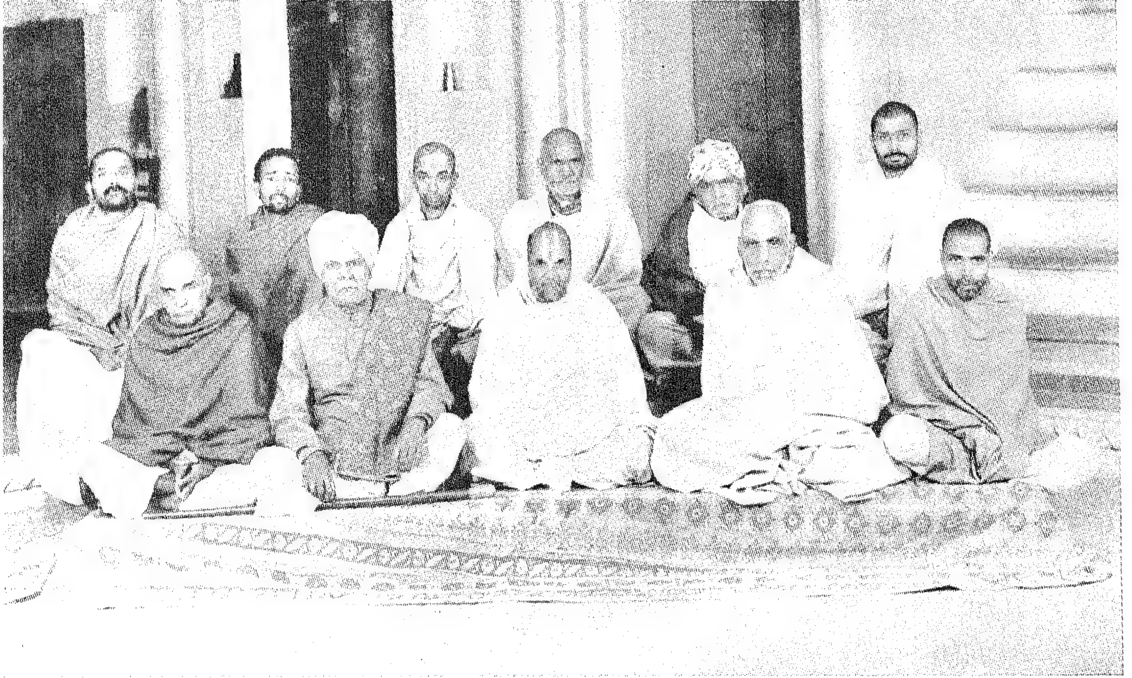
अखिल भारतीय विद्वत्परिषद्-अधिवेशन, पूना ता० ४ से ८ जून, १९४५ ई०



कुर्सी पर बैठे हुए—बायें से दाहिने—१. पं० अमर चन्द्र सांख्यवेदान्त तीर्थ, तारकेश्वर मठ, २. पं० भार्गव शास्त्री जोशी, मुंबई, ३. पं० लक्ष्मण शास्त्री मुरगुडकर, इचलकरंजी, ४. पं० कृष्णशास्त्री घुले, नागपूर, ५. पं० पद्मप्रसादजी न्यायाचार्य, नेपाल, ६. पं० ताराचरण भट्टाचार्य, काशी, ७. पं० शरत्कान्त न्यायतीर्थ, तारकेश्वरमठ, ८. पं० वामाचरण भट्टाचार्य, काशी, ९. पं० जीवजी न्यायतीर्थ, एम० ए०, कलकत्ता, १०. श्री १०८ स्वामी देवनायक आचार्य, काशी, ११. श्री रा० ब० स० मा० पराण्डे, नागपुर, १२. न्यायमूर्ति ना० स्वा० लोकूर, हाईकोर्ट जज, बंबई, १३ पण्डितराज श्री राजेश्वर शास्त्री द्राविड, काशी, १४. अध्यक्ष श्री १०८ गोकुलनाथजी महाराज, मुंबई, १५. महाम० राघवाचार्य, सिंघडा मठ, पोरबन्दर, १६. राव साहेब नटेश अय्यर, ॲडवोकेट, मदुरा, १७. पं० सदाशिव शास्त्री मुसळगाँवकर, आग्रा (ग्वालियर), १८. पं० नारायण शास्त्री वाडीकर, अहमदाबाद, १९. पं० ब्रह्मश्री पोलकम् रामाशास्त्री, मद्रास, २०. पं० म० म० चिन्न स्वामी शास्त्री, काशी, २१. पं० शास्त्ररत्नाकर रामचन्द्र दीक्षित, वेदान्त विशारद, काशी, २२. पं० जगदीश्वर शास्त्री गल कुम्भकोण, २३. पं० सोमदेव शर्मा, मद्रास, २४. पं० बबुनन्दन झा, मुंबई, २५. श्री केशव दत्त महाराज सोनगीरकर (सोनगीर), २६. पं० काशीनाथ शास्त्री उम्बरकर, पण्ढरपूर, २७. पं० श्रीधर शास्त्री बारे, नाशिक। कुर्सी के पीछे खड़ी पंक्ति बायें से दाहिने—१. पं० विश्वनाथ शास्त्री दातार, नेपाल, २. पं० रामनाथजी ज्योतिषी, काशी, ३. पं० विनायक शास्त्री टिल्लू, इन्दूर, ४. पं० रामचन्द्र शास्त्री मण्डळीकर, काशी, ५. पं० गणपति शास्त्री हेब्बार, काशी, ६. पं० रामचन्द्र शास्त्री खणङ्ग, काशी, ७. पं० हरिराम शास्त्री शुक्ल, काशी, ८. पं० गोपीनाथ शास्त्री मण्डळीकर, काशी, ९. श्री बालाजी राव पाळणे, काशी, १०. श्रीनिवास बनारसवाला, काशी, ११. पं० सनकनन्दन पाठक, काशी, १२. पं० कल्पनाथ शर्मा, अयोध्या, १३. पं० गजानन शास्त्री मुसळगाँवकर, आग्रा, १४. पं० रामचन्द्र शास्त्री वझे, काशी, १५. पं० विनायक शास्त्री फडके, पुणें, १६. अध्यक्ष का पट्ठेवाला, बंबई, १७. अध्यक्ष का चोपदार, बंबई, १८. पं० रामप्रपन्नाचार्य, सिंघडामठ, पोरबन्दर, १९. पं० गोविन्द शास्त्री वैजापुरकर, काशी, २०. श्री गोविन्द बुवा उपासनी, धरणगाँव, २१. पं० जयराम शास्त्री शुक्ल, काशी, २२. पं० दुर्गादत्त त्रिपाठी, काशी, २३. श्री राजेश्वर मनोहर काटे, नागपुर, २४. पं० वेङ्कट सुब्रह्मण्य शास्त्री, मद्रास, २८. श्री चिंचवडकर, पण्ढरपुर, २९. श्री पं० महादेव शास्त्री मुळे, अहमदनगर। खड़ी दूसरी पंक्ति—१. पं० बळवन्त रामशास्त्री खाम्बेटे, इन्दूर, ४, पं० सदाशिव शास्त्री लवाटे, नाशिक, ५, पं० वेंकटाचलम् अय्यर, मदुरा, ६. पं० शंकर सुब्रह्मण्य अय्यर, मदुरा, ७. श्री राजाकृष्ण, मदुरा, १०. पं० दुर्गादत्त वैद्य, काशी, ११. श्री शेट व्रिजलाल जीवनदास ह्वोरा, पुणें, १३. श्रीमन्त सरदार गं० ना० मुजुमदार, प्रधान मंत्री, पुणें, १४. पं० अमृतलाल शास्त्री, मुंबई, १५. प्रो० विनायक विष्णु देशपाण्डे, मंत्री, काशी, १६. पं० रामचन्द्र शास्त्री जोशी, काशी, १७. श्री अनन्तराव क्षीरे, धुळे, १८. पं० अण्णा शास्त्री उपाध्ये, पण्ढरपुर, २१. श्री० वि० वि० शेटे, पुणें, २२. श्री० कृ० गो० राक्षे, पुणें, २४. श्री पुणताम्बेकर, अहमदनगर, २५. आचार्य स्वयंसेवक पुणें, २६. रा० परांजपे स्वयंसेवक, पुणें।

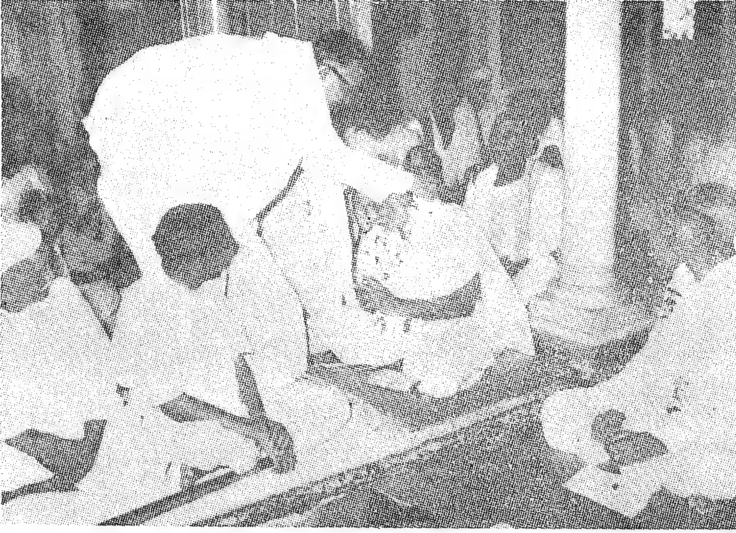
खड़ी तीसरी पंक्ति—१. श्री के० पां० जोशी, मन्त्री, पुणें, २. रा० ब० गं० वा० काले, कोषाध्यक्ष, पुणें, ३ श्री० नी० पु० जोशी, काशी।

श्री वल्लभराम शालिग्राम साङ्गवेद विद्यालय, रामघाट, काशी
अध्यापक मण्डल



प्रथम पंक्ति--श्री मुकुन्द शास्त्री पायगुण्डे, (पुस्तकालयाध्यक्ष), श्री रामचन्द्र घनपाठी (आपस्तंबवेद), श्री अनन्तराम भट पटवर्धन (ऋग्वेद), श्री रामाचार्य पुराणिक (काण्ववेद), श्री स्व० गणेश दीक्षित (यजुर्वेद), श्री रामचन्द्र शास्त्री मण्डळीकर (लेखाध्यक्ष)।

द्वितीय पंक्ति--श्री स्व० नीळकण्ठ शास्त्री जोशी (ज्यौतिष), श्री स्व० दुर्गादत्तजी वैद्य (आयुर्वेद), श्री स्वामी देवनायक आचार्य (व्याकरण), श्री राजेश्वर शास्त्री द्राविड (अध्यक्ष), श्री हरिराम शास्त्री शुक्ल (उपाध्यक्ष)।



श्री शास्त्रीजी को ६० वीं शान्ति के अवसर पर सांगवेद विद्यालय, रामघाट, वाराणसी में आयोजित सभा में श्री महाप्राज्ञ पण्डित प्रवर आदित्यनाथ झा महोदय माल्य प्रदान करते हुए।

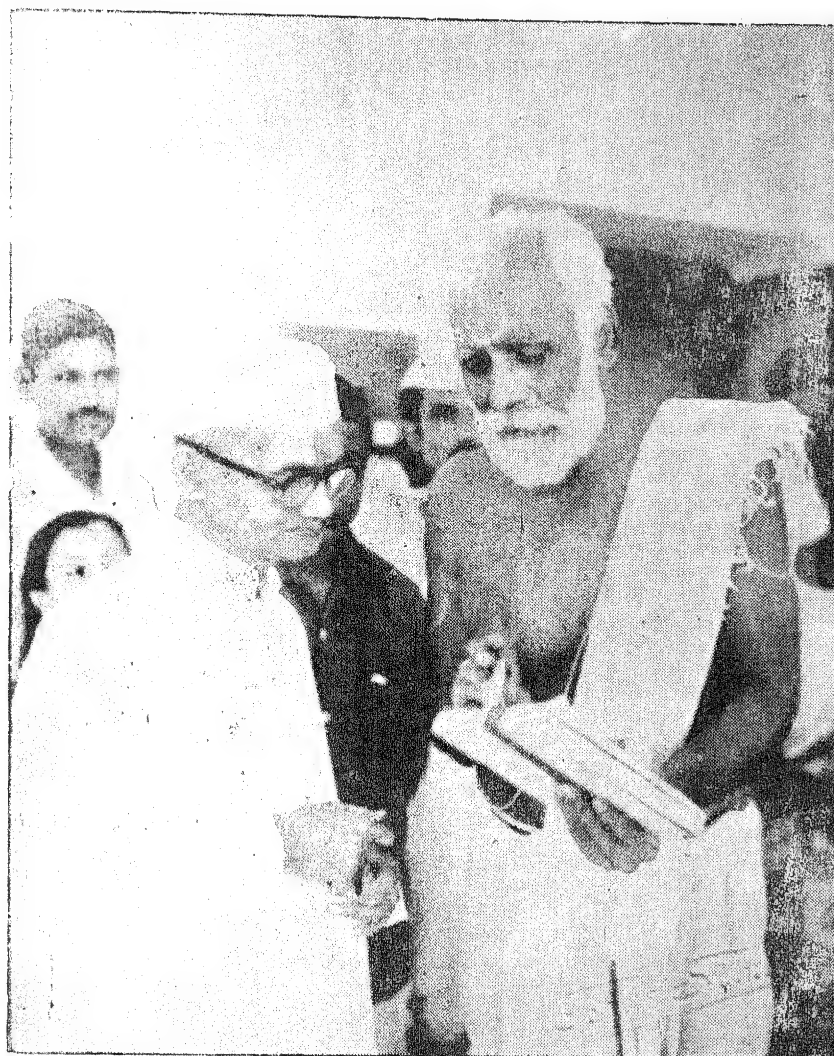
शिष्य-प्रशिष्यों के साथ श्री शास्त्रीजी



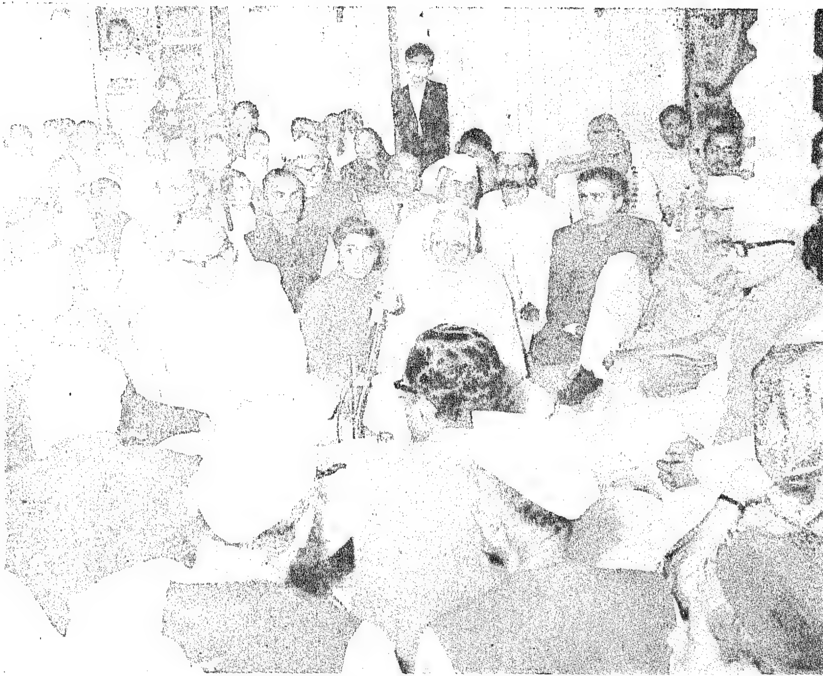
पीछे खड़े हुए (बाएँ से दाएँ)––श्री रामचन्द्र शास्त्री होसमने (सह-उपाध्यक्ष सां० वि०), श्री गणपति शास्त्री ऐताल (कर्णिक वा० सं० वि०), श्री कृष्ण शास्त्री जोशी (सातारा), श्री चन्द्रशेखर शास्त्री शुक्ल न्यायाचार्य, श्री बळिराम शास्त्री शुक्ल न्यायाचार्य।

कुर्सी पर बैठे हुए (बाएँ से दाएँ)––श्री विश्वनाथ शास्त्री दातार (सह-उपाध्यक्ष सां० वि०), श्री गणपति शास्त्री हेब्बार (अध्यापक राजनीति विभाग सां० वि०), श्री रामचन्द्रशास्त्री खणङ्ग (प्राध्यापक वा० सं० वि०), श्री पण्डितराज "शास्त्ररत्नाकर" "पद्मभूषण" गुरुवर्य श्री राजेश्वरशास्त्री द्राविड (अध्यक्ष सां० वि०), श्री हरिराम शास्त्री शुक्ल (उपाध्यक्ष सां० वि०), श्री जयराम शास्त्री शुक्ल (अध्यापक राजनीति सां० वि०), श्री मुकुन्द शास्त्री पायगुण्डे (पुस्तकालयाध्यक्ष सां० वि०)।

जमीन पर बैठे हुए (बाएँ से दाएँ)––श्री शंकर काशीनाथ दामले (सातारा), श्री काशीनाथ शास्त्री जोशी (अध्यक्ष भारती भवन, सातारा), श्री रामचन्द्र शास्त्री मण्डळीकर (लेखाध्यक्ष सां० वि०), श्री जनार्दन शास्त्री खुण्टे ज्योतिषाचार्य (अध्यक्ष सदाचार ज्योतिष संघ), गोद में श्री गोविन्द श्रीकृष्ण जोशी (सातारा)।



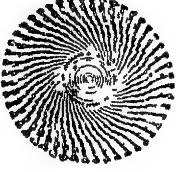
भारत सरकार के प्रधान मंत्री स्व० श्री लालबहादुर शास्त्री को श्री शास्त्रीजी
"शान्ति का अग्रदूत" पुस्तक समर्पित करते हुए।



भारत सरकार के "वित्तमंत्री" श्री मोरारजी देसाई के स्वागत-समारोह में श्री शास्त्रीजी भाषण करते हुए।



पूना में आयोजित श्री शास्त्रीजी की ६० वीं शान्ति के समय स्टेशन पर स्वागत का दृश्य।



वेदानामपौरुषेयत्वम्

श्री शुकदेव शास्त्री

•

वेदानामपौरुषेयत्वविषये ऋक्सूक्तस्योपोद्घाते तु सुभृशविशदरूपेण सहेतुकमुपपादितं सूत्रै, तत्र मयाऽप्यात्मीयविचारप्रणालीद्वारा प्रस्तूयतेऽयं विषय ।

वेदानामपौरुषेयत्वमेतावतैवोपलभ्यते यन्मर्त्यलोके कुत्रापि वेदवाचा मानवैर्न व्यवह्रियते, पठनमन्तरा यत सा हयग्रीवनिश्वासोद्भूता सरवा सार्था च खेचरीभाषा तप पुञ्जेषु-ऋषिषु प्रतिबभौ, (शब्दराशिर्वेद)शतपथादि चतुर्भिर्ब्राह्मणैर्वेदार्थज्ञापकै सहित प्रतिभानमापेदे (ऋषयोमन्त्रद्रष्टार·) इति, अतएवारा ऋषिनिरित्युच्यते, श्रूयते सर्पिभिर्मन्त्रद्रष्टृभि, मननाच्च मन्त्रा मुनयश्चोच्यन्ते, अर्थात् [illegible] प्रतिभानन्तपगा बभूवेतिभाव ।

[illegible]मिव प्रान्तिकभाषासु [illegible]जधर्म्मोपपादन वेदेषु, एकदेशीयदोषापत्तेरन-[illegible] नो समादर प्रतिभासमपज्ञानामिति ।

वेदानान्तु [illegible]गीर्वाक् हयग्रीवोच्चरिता, यस्यावबोध पुरा ऋषिभिस्तपसा कृत (मत्र ब्राह्मणयोर्वेद नामधेयमितिगार्थकैव प्रतिबभौ, अत सा लौकिकी भारती नास्तीतिराद्धान्त, परोक्षापरोक्षज्ञानस्वरूपो वेद. पौरुषेयो नास्तीति ।

अधुनाप्यनश्व च हयाना नि श्वास पावनो मन्यते, यतस्तन्नि श्वासजा वेदा, यथा स्त्रियोऽपि अपवित्रं भाजन हयनि श्वासेनाघ्रात पवित्र मन्यन्ते, कुर्वन्ति वेति अद्यापि प्रचलितोऽयं प्रचार, यतस्तज्जा वेदा पवित्रा अलौकिकाश्च ।

अन्यच्च अश्वस्य प्राणवायुर्त्क्षेपणसमये ग्रीवाया एव समुत्पत्य सनादस्ताल्वादिस्थानमस्पृशन् स्वच्छ. नसो यथा तन्नासिके प्रकम्पयन् बहिर्निर्गच्छति येन स पूततरो मन्यते, इति विज्ञा जानन्ति, अतो वेदा श्रीहयग्रीवस्य नसोर्निर्गताना स्वच्छा अनुच्छिष्टा इति, यात्राकालेऽपि हयदर्शन यात्रासिद्धे सूचकम्, हयमेधमखस्याप्यन्या-ध्वरेभ्यो महत्फलम्, अश्वस्य गच्छतो धावतो वा धराऽपि प्रथपितत्वकम्पते, न गजादीनामपि चलनेन, अश्वस्य मस्तिष्क नरवन्मन्यते, (अश्नोति मार्गमित्यश्व) इति यास्कोक्तवचनेन जवेपि स एवान्यसकलपशुभ्योऽधिक अस्यगतिवेगस्योपमा मनोमारुतसमाना कविभिर्निरूप्यते, पुरानलन्तकुलप्रभृतयो हयविद्याया निपुणा आसन्,

इत्यादि हेतुभिर्ज्ञायते यद भगवान् हयग्रीवरूपेणोच्चचार वेदानिति, वेदोच्चारण प्रकारोऽप्यलौकिक , यत्र शिक्षा-प्रमाणम् ।

नादस्वरूपो वेद श्रुतिमत्ररूपेण गृहीतो ब्रह्मादिभिर्यथा पाणिनिना हरढक्कानादजानि व्याकरणसूत्राणि चतुर्दश सूत्राणि छन्दोवद् गृहीतानि नादान्तस्था वेद इति भाव , जिह्वामूलीयोपध्मानीयविसर्गौ अनुस्वार अयोगवाहा चत्वारोऽयमास्तेषा सर्वेषामुच्चारणविधिर्वेदनादगर्भा अन्यत्राकाट्य प्रमाणम् प्रातिशाख्ये च ते प्रसिद्धा ।

शब्दार्थज्ञान सङ्केतजन्य भवति, अतएव वेदमन्त्रोच्चारणसमये तत्रस्थोदात्तादिस्वरसङ्केत करेण विधीयते, नवजात शिशु सङ्केतादेव भाषाविज्ञान करोति, अतएव च विविधभाषासु एकस्यैव वस्तुन पृथक्-पृथक् वाचका शब्दा सन्ति, यतस्ते तत्तद्देशीयसङ्केतजन्या भवन्तीति, सङ्केतशब्दा शिशो-ऽन्योन्याश्रयेण तिष्ठत ।

यच्च ब्रह्मणा रचितावेदा इत्युक्तम्, तदपि न यो ब्रह्माण विदधाति पूर्व यो वै वेदान् प्रहिणोति तस्मै० इति वेदस्यैवोक्तिविरोधात्, वेदस्त्वेकप्रकारेण सृष्टे पुरोक्तक्रमा (प्रोग्राम) तस्य , वेदोक्तशब्दार्थावगमादेव विधि-र्व्यधात्सृष्टिम्, यथापूर्वमकल्पयदिति श्रुतिवचनात्, आकाशादीनि पञ्चभूतानि वेदोक्तशब्दानवगत्य वा कल्पयदिति भाव ।

यच्चोक्त (सूर्य्यो वेदान् बभाषे) अस्य तात्पर्य्यो वेदाना सूर्य्यभाषणेऽस्ति, अर्थात्प्रकाशको ननु जनक सम्पादको वेति, वेदानुशीलनेनैव विधात्रा सूर्य्यचन्द्रमसौ यथापूर्व कल्पिताविति, सूर्य्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयदिति वेदोक्ते ।

यच्च शक्यते यद्वेदानामितिहासगर्भत्वात्सनातनत्व नास्ति अर्वाचीना एव वेदा मन्यन्ते यत इतिहास अर्वाचीनोभवति इति, तत्रोच्यते सनातनवेदेषु यल्लिखितम्प्रोक्त वा भवति तज्जगति भवति ननु जगति यद्भवति तद्वेदेषु निगदितम्, यथा (ब्राह्मणो ह जज्ञे दशशीर्षो दशास्य इति वेद वचनम्, अस्याभिप्रायो यदेव विधो ब्राह्मणो रावणो नाम जगति भविष्यतीति, तत्र कि रावणात्पूर्व वेदा नासन् नेतच्छङ्क्य यतो रावणो वेदाना विद्वानासीदिति रामायणपरिशीलन विधेयम् ।

यच्चोच्यते मन्त्रेषु भूतकालिकक्रियाप्रयोगसत्त्वात् वेदानामार्वाचीनकत्वात्पौरुषेयत्वमस्ति तदपि न यत सर्वज्ञाना वेदाना विषये शङ्कैवेयमसम्भवा यत सर्वज्ञे कालत्रयस्य वर्तमानवत्प्रतीति (भूत भव्य भविष्यच्च सर्व वेदात्प्रसिद्ध्यति) इत्युक्ते , अतएव च (वेदविहितो धर्म्म) इति धर्म्मलक्षणप्रतिपादितम् परोक्षपदार्थ-प्रतिपादने सर्वज्ञस्यैवाधिकारात् अतो वेदानामीश्वरीयज्ञानसत्त्वात् त्रिकालज्ञत्व सर्वज्ञत्वञ्चेति फलितोऽर्थ ।

पुरा वेद एक एवासीत् । अल्पायुषामल्पबुद्धीना कृते व्यासेन मुनिना-ऋक् यजु सामाथर्वसज्ञाभिश्चतुर्धा विभक्तो वेद , तस्यैकस्यैवापौरुषस्याय सर्व सृष्टिप्रसार इति बोध्यम्, अतएव तस्य मुनेर्नाम वेदव्यास इत्युच्यते ।

यच्च मन्त्राणा विनियोगेषु-ऋषीणा नामन्यास कृतस्तदपि कर्तृत्वेन नास्ति अपितु प्रतिभानानुरोधेनास्ति, यस्मै ऋषये यो मन्त्र प्रतिबभौ तत्र तस्यैवर्षेर्नाम विनियुक्तम् बहुषु विनियोगेषु बहूनामृषीणा नाम निर्देशात् अथवा वेदशाखाना विभाग करणान्नामनिर्देश , अन्यच्च वेदोक्ता ऋषय ऋष्युक्तावावेदा , इति सशयच्छेदने वेदोक्तिरेव बोध्या यथा (विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम गोपाय मा शेवधिष्टेऽहमस्मि । असूयकायानृजवेऽयताय न मा ब्रूया वीर्य्यवती तथास्याम्) मन्त्र विनियोगेषु च बहुधा ब्रह्मर्षीणामेव नामास्ति, ननु राजर्षीणामिति । ऋषिरिति जाति-र्नास्ति वर्णो वा, ऋषिरित्युपाधिर्या तपसा सर्वैर्लभ्यते अतएव मातङ्गादयो नीचा अपि तप. प्रभावेण ऋष्यु-

पाधि लेभिरे, परं जन्मना कर्मणा वा शुद्धा ब्रह्मर्षय एव वेदप्रवचने मुख्याधिकारिण॰ सन्ति नतु लब्धोपाध-योऽन्यवर्णीया ऋषय, या विद्या ब्राह्मणमाजगाम सा वेद विद्यैव ब्राह्मणात्प्रथमावर्तते, ऋषीणामुत्पत्तिस्तु वेद-पूर्वा नास्ति यथा विश्वामित्रगौतमादय, सर्वे पश्चाद्भूता इति।

अतो वेदा अपौरुषेया, कर्तुरभावादनादिसिद्धा, ईश्वरीयज्ञानत्वाद् ब्रह्मपदवाच्या. स्वत प्रमाणभूता, यथाऽऽत्मीयप्रत्यक्षे सूर्य्य स्वयमेव प्रमाणम्, तथावेदोऽपि स्वसिद्धौ स्वत प्रमाणम्, तपसा चर्षिभि. श्रुता श्रुतय: नि श्वासजन्या नादस्वरूपाश्चेति अलमति विस्तरेण।





आदित्याद्वेदः

○

डॉ० व्रतीन्द्रकुमारसेन गुप्तः

●

यजुर्वेदस्य नामान्तरं हि अध्वर्युवेदः कर्मवेदो वा। यजमानस्य कृते द्रव्यत्यागो हि ऋत्विजां साहाय्यमपेक्षते। तेषु अध्वर्युर्हि प्रधानतमो निम्नप्रवचनमात्रं गम्यते। सोमयागो हि यागानां श्रेष्ठः। तत्र ऋत्विजां मध्ये अध्वर्युर्हि श्रेष्ठां पदवीमधिकरोति। ऋक्संहितायां हि श्रूयते यत् स एव यज्ञस्य शरीरं निर्माति (ऋक्-संहिता, १०।७१।११)। न केवलं हि यजूंषि कर्ममन्त्रमात्रत्वेन व्यवहर्तव्यानि, किन्तु आत्मचैतन्यस्य हि उद्दीपनत्वेन तेषां सार्थक्यं ऋक्संयुक्ताध्यात्मिकमन्त्रभावनावशात् समुदेतीति स्वतन्त्रा वार्ता नात्र विस्तरेण विचारणीया।

ननु किं नाम यजुर्वेदस्य द्वैविध्यम्? कृष्णः शुक्लश्च इति द्वेधा हि तस्य विभागः प्रसिद्धः। कृष्णो नामासौ वेदभागो यत्र मन्त्रब्राह्मणानां सम्मेलनं दृश्यते, किन्तु यत्र तेषां पृथक्त्वेन दर्शनं भवति, स भागः शुक्ल इत्यपि चिरन्तनी प्रसिद्धिः।

अत्रेदं विचार्यते। किं केवलमेव मन्त्रब्राह्मणभागानामवस्थानसङ्केतेन वेदभागस्य द्वौ विभागौ, उत अन्यथापि सम्भवतः? वयन्तु मन्यामहे—शुक्लभागस्य नामकरणे अन्यदपि बीजं कल्पयितुं शक्यते। तद् यथा शतपथब्राह्मणे (श० ब्रा० १४।९, अपि च, बृ० उ० षष्ठोऽध्यायः) श्रूयते यत् वाजसनेयो याज्ञवल्क्यः आदित्यात् एतानि शुक्लानि यजूंषि उपलभ्य प्राकाश्यं नीतवान्। अनेनानुमातुं शक्यते यदेतानि यजूंषि आदित्यात् प्रकाशितानि इति कृत्वा आदित्यभावनया एव भास्वराणि। किमिदं तेषां शुक्लसंज्ञाया बीजं? ओमिति ब्रूमः।

अपि च, यजुर्वेदस्य ब्रह्मादित्यनामभ्यां द्वौ विभागावित्यपि शुक्लयजुर्वेदान्तर्गतायां बृहदारण्यकोपनिषदि श्रूयते। शुक्लत्वं नाम कर्मणाम् आदित्यभावनया उद्दीप्तस्य ज्ञानसारस्य भात्या एव सम्भवति। ब्रह्मशाखाया आदित्यशाखायाः पृथक्त्वमत्रैव वक्तुं पार्यते। जाबालसंहितायां श्रूयते—'अयातयामसंज्ञोऽयं कृत्स्नकर्मप्रकाशकः' इति। आदित्यशाखायाः वशिष्ट्यं हि वेदमन्त्रस्य अयातयामत्वविधानम् अर्थात् अपर्युषितत्वरक्षणम्। कृत्स्नकर्मप्रकाशक इति परिभाषा श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु दृश्यते। कर्मस्वपि अकर्म, अकर्मस्वपि कर्म इति, यः पश्यति स एव योगी कृत्स्नकर्मकृत्। अतएव जाबालसंहितायां यच्छ्रूयते तेन साकं एतादृशस्य स्मृतिवचनस्य एकार्थत्वमवश्यमेव वरीवर्ति। आदित्यसम्प्रदायस्य एतादृशं वैशिष्ट्यं हि अध्वर्युवेदस्य शुक्लनामकरणे एकं बीजं तदपि प्रमाणसहमित्यभ्यूहितुं शक्यत इति आस्माकीनं मतम्।

●



वेदानां वैशिष्ट्यं तेषां स्फूर्तिदायकाः सार्वभौम-सन्देशाश्च

⊙

आचार्यः धर्मदेवो विद्यामार्तण्डः

●

ॐ तस्माद् यज्ञात्सर्वहुत ऋच सामानि जज्ञिरे।
छन्दासि जज्ञिरे तस्माद् यजुस्तस्मादजायत ।।
(ऋ० १०।९०।९, यजु० ३१।९)

पश्य देवस्य काव्य न ममार न जीर्यति ।। (अथर्व० १०।८।३२)

वेदाना सर्वशास्त्राभिमतं गौरवम्

सर्वाण्यपि शास्त्राणि

बिर्भात सर्वभूतानि, वेदशास्त्र सनातनम्।
तस्मादेतत्पर मन्ये, यज्जन्तोरस्य साधनम्।। (मनु० १२।९९)
धर्म जिज्ञासमानाना, प्रमाण परम श्रुति ।। (मनु० २।१३)
चातुर्वर्ण्य त्रयो लोका, चत्वारश्चाश्रमा पृथक्।
भूत भव्य भविष्यच्च, सर्व वेदात्प्रसिद्धचति। (मनु० १२।९७)
एतस्य वा महतो भूतस्य नि श्वसितमेतद्।
यदृग्वेदो यजुर्वेद सामवेदोऽथर्ववेद.।। (बृहदा० ४।५।११)
अनादिनिधना नित्या, वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा।
आदौ वेदमयी दिव्या, यत. सर्वा प्रवृत्तय.।। (महाभारते
यानीहागमशास्त्राणि, याश्च काश्चित्प्रवृत्तय । १२।२३२।२४)
तानि वेद पुरस्कृत्य प्रवृत्तानि यथाक्रमम्।। (महाभारते अनु०
वेदशास्त्रादन्यत्तु, किचिच्छास्त्र हि विद्यते। पर्व० १२२।४)
नि सृत सर्वशास्त्रन्तु, वेदशास्त्रात् सनातनात्।। (याज्ञवल्क्यस्मृतौ)
नास्ति वेदात्पर शास्त्र, नास्ति मातु समो गुरुः। (अत्रिस्मृतौ २४८)
मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात्। (न्याय २।१।६७)
तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् (वैशैषिक० १।३)

स एष पूर्वषामपि गुरु कालेनानवच्छेदात् (योग० १।२४)
निजशक्त्यभिव्यक्ते स्वत प्रामाण्यम् (साख्य० १।३।५१)
चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म (मीमासा० १।३)
शास्त्रयोनित्वात् । (वेदान्त १।१।३)
अतएव च नित्यत्वम् (वेदान्त० १।३।२९)

इत्याद्यनेकवचनद्वारा वेदाना स्वत प्रामाण्य नित्यत्वमीश्वरीयज्ञानरूपत्व वाभ्युपगच्छन्ति। साम्प्रत जगति प्रचलितानेकमतावलम्बिनो वेदानामीदृश महत्त्व नाभ्युपगच्छन्ति स्वकीयमतग्रन्थानामेव चेश्वरीयत्व स्वीकुर्वन्ति तस्माद् वेदाना कि वैशिष्ट्यमिति विवेचनीयम्। पारसीक–ख्रिस्त–मुहम्मदीय–मतानुयायिन ईश्वरीयज्ञानस्यावश्यकता स्वीकुर्वन्ति अतस्तस्या विषयेऽत्र विवेचनमनावश्यक प्रतीयते। य ईश्वरास्तित्वमभ्युपगच्छन्तोऽपीश्वरीयज्ञानस्यावश्यकता नोररीकुर्वन्ति तान् प्रत्येतदेव कथन पर्याप्त यद् यथा लौकिको मातापितरौ पुत्रान् पुत्रीश्च शिक्षयन्ति, ये च तथा न कुर्वन्ति ये नीतिशास्त्रानुसार सन्तानाना शत्रव एव मन्यन्ते 'माता शत्रु पिता वैरी, याभ्या बालो न पाठित' इति सुप्रख्यात सर्वविदित वच, यदि परमेश्वर सर्वजनाना दयालु पिता मगलमयी माता च वर्तते यथा सर्वेऽप्यास्तिका अभ्युपगच्छन्ति, तर्हि तेन करुणावरुणालयेन जगदीश्वरेण मानवसृष्ट्यादौ सर्वजनकल्याणार्थं मार्गप्रदर्शकमभ्युदयनि श्रेयससिद्धिप्रतिपादक ज्ञान प्रदेयमेव, यतो हि शिक्षकेभ्य शिक्षाग्रहणमन्तरा न कश्चन स्वयमेव शिक्षामुपात्तु प्रभवति, अन्यथा विद्यालयमहाविद्यालयादीनामावश्यकतैव न भवेत् । असुर-वाणीपाल-जेम्साकवर प्रभृतिभिरनेकैर्महानुभावै काश्चिद् बालकान् जन्मप्रभृति कान्तारेषु स्थापयित्वा तथाविधानि परीक्षणान्यपि कारितानीतिहासविदो जानन्ति । सर्गोपक्रमे सर्वज्ञ परमेश्वर विहाय कोऽपि शिक्षको नाभवत्, अतस्तेनैव परमकारुणिकेन भगवता सर्वजनहितार्थं मानवसर्गारम्भे वेदरूपेण निर्भ्रान्त ज्ञान समस्तजनमार्गप्रदर्शनाय प्रदत्तमित्यार्याणा परम्परागतो विश्वास सर्वथापि युक्तियुक्त । शार्मण्यदेशीयेन सुप्रख्यातेन प्राच्यविद्यानुसधानानुरक्तेन प्रो० मैक्समूलरेण ख्रीस्तमतावलम्बिनापि मता युक्तेरस्या समीचीनत्वमभ्युपगम्य प्रत्यपादि—*

अतिमहत्त्वपूर्णत्वादुद्धृतोऽस्य सन्दर्भो मया । अस्यायमभिप्राय "यदि द्यावापृथिव्योर्निर्माता विद्यते कश्चित्परमेश्वर, तर्हि नितान्तमन्याय्यमेतदभविष्यत् तस्य यद्यसौ मूसात प्राक् समुत्पन्नाल्लक्षोत्तरान् मानवान् स्वकीयदिव्यज्ञानाद् वचितानकरिष्यत्। तर्क धर्माणा तुलनात्मकमनुशीलन च घोषयतो यत् परमेश्वरो मानवसर्गारम्भे एव मानवेभ्य स्वकीय दिव्यज्ञान प्रयच्छति ।" एतस्य तर्कस्याधारेणापि वेदानामेवेश्वरीयज्ञानत्वमुपपद्यते, ये वेदा —

वाचा विरूपनित्यया (ऋ० ८।७।६)
अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा।
आदौ वेदमयी दिव्या, यत सर्वा प्रवृत्तय.॥
(म० भा० शान्तिपर्वणि २३२।१४)
अतएव च नित्यत्वम् । (वेदान्त दर्शने १।३।२९)

---

* If there is a God who has created heaven and earth, it will be unjust on His part, if He deprived millions of souls born before Moses of His Divine Knowledge "*Reason and comparative study of religions declare that God gives His Divine Knowledge to mankind from his first a ppearance on earth.*"—(Prpf. Max-Muller in "Science of Religion)."

इत्याद्यखिलशास्त्रसिद्धान्तानुसार नित्या सन्ति। किंतु समस्ता पाश्चात्यविपश्चितोऽपि यान् मानव-पुस्तकालये प्राचीनतमान् ग्रन्थान् मन्वते।*

आर्याणा मते नित्यत्वमितरेषा विपश्चिता च मते सर्वेभ्योऽन्यग्रन्थेभ्य प्राचीनत्वमतिरिच्य वेदाना वैशिष्टचमित्थ निर्देष्टु शक्यम्।

(१) वेदेषु ज्ञानकर्मोपासनाना सुचारुसामजस्यं सर्वत्र निरूपित्त दरीदृश्यते न केवल ज्ञानेन, न केवल कर्मणा, न च केवल भक्त्या परमेश्वरस्य प्राप्ति साक्षात्कारो वा सम्भवति, किंतु ज्ञान-कर्मभक्ति-समुच्चयेनेति—

तद् विप्रासो विपन्यवो जागृवास समिन्धते।
विष्णोर्यत् परम पदम्॥ (अ० १।२२।२०, साम १६७६)

इत्यादिमन्त्रेषु स्पष्टतया प्रतिपाद्यते। अत्र विप्र इति मेधाविनाम् (निघण्टौ ३।१५) इत्याद्यनुसृत्य विप्रास इति पदेन मेधासम्पन्नाना ज्ञानिनाम्, विपन्यव इति पदेन भक्ताना पण-व्यवहारे स्तुतौ चेति धातोरत्र स्तुत्यर्थगादाय, जागृवास इति पदेन च कर्तव्यपालने सदा जागरूकाणा कर्मयोगिना ग्रहणम्।

वेदाहमेत पुरुष महान्तमादित्यवर्ण तमस परस्तात्।
तमेव विदित्वातिमृत्युमेति, नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय॥ (य० ३१।१६)

इत्यादि मन्त्रद्वारा ब्रह्मज्ञानस्य गौरव प्रतिपादयन्तोऽपि वेदा कर्मपरित्याग नोपदिशन्ति, किंतु—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत समा।
एव त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे॥ (यजु० ४०।२)

इत्यादि मन्त्रद्वारा यावज्जीवित तावत्कर्म कर्तुमेवादिशन्ति। भगवद्गीतायामेतस्यैव मन्त्रस्य विस्तृता सर्वाङ्गपूर्णा व्याख्येति विपश्चिता डा० सम्पूर्णानन्दमहोदयाना कथन यथार्थमेव।

त्व हि न पिता वसो त्व माता शतक्रतो बभूविथ।
अधा ते सुम्नमीमहे॥ (ऋ० ८८।११, साम० ११७०)
आ हि ष्मा सूनवे पिताऽऽपिर्यजत्यापये। सखा सख्ये वरेण्य॥ (ऋ० १।२६।३)
सखा नो असि परम च बन्धु। (अथर्व० ५।११।११)

इत्यादयो मन्त्रा भक्तितत्त्व विशदतया बोधयन्ति। इत्थ ज्ञानकर्मभक्तीना सुचारुसामजस्य कस्मिंश्चिदप्यन्यस्मिन् मतग्रन्थे नोपलभ्यत इति वेदाना सर्वोपादेय प्रथम वैशिष्टचम्।

श्रद्धातर्कसमन्वयः

(२) वेदाना द्वितीयमिद वैशिष्टच यत् तेषु श्रद्धातर्कयोर्विरोधो न विद्यतेऽपितु तयो समन्वय· सर्वत्रोपदिश्यते।

श्रद्धयाग्नि समिध्यते श्रद्धया हूयते हवि।
श्रद्धा भगस्य मूर्धनि वचसा वेदयामसि॥ (ऋ० १०।१५१।१)
श्रद्धा प्रातर्हवामहे श्रद्धा मध्यन्दिन परि।
श्रद्धा सूर्यस्य निम्रुचि श्रद्धे श्रद्धापयेह न॥ (ऋ० १०।१५१।५)

इत्यादि मन्त्रद्वारा भगवन्तो वेदा श्रद्धा भगपदवाच्यस्य भजनीयस्य धर्मस्य मूर्धस्थानीया प्रतिपादयन्त प्रातर्मध्याह्ने साय च सर्वाणि कर्माणि श्रद्धया कर्तु श्रद्धा च सर्वदात्मसु नियन्तुमुपदिशन्ति, किंतु त एव—

---

* 'The Vedas are the oldest books in the library of mankind.'

मेधां सायं मेधां प्रातर्मेधां मध्यन्दिनं परि।
मेधां सूर्यस्य रश्मिभिर्वचसा वेशयामहे॥ (अथर्व० ६।१०८।५)
यां मेधां देवगणाः पितरश्चोपासते ।
तया मामद्य मेधयाऽग्ने मेधाविनं कुरु॥ (यजु० ३२।१४)

इत्यादि मन्त्रद्वारा शुद्धतर्कापरपर्यायाया मेधाया सर्वदा सर्वकालेषु धारणार्थं तदर्थं प्रार्थनायै चोपदिशन्ति, इत्थमुभयोः समन्वयमुपदिशन्ति ।

अग्ने समिधमाहार्षं बृहते जातवेदसे।
स मे श्रद्धां च मेधां च जातवेदाः प्रयच्छतु ॥ (अथर्व० १९।६४।१)
पश्य देवस्य काव्यं न ममार न जीर्यति। (अथर्व० १९।८।३२)

इति सर्वज्ञस्य भगवतः सर्वोत्कृष्टकाव्यरूपा इमे वेदाः—

मूर्धानमस्य संसीव्याथर्वा हृदयं च यत्। (अथर्व० १०।२।२६)

इत्यादिरूपेण मस्तिष्कहृदययोः समन्वयार्थमुपदिशन्ति यत्र तर्कश्रद्धयोः स्थानम्।

इत्थं श्रद्धा-तर्क-समन्वये कृते सति बुद्धिविरुद्धाना विश्वासाना कृते तत्रावकाश एव नावतिष्ठते, ये विविधमतेषु पर्याप्तिसंख्याया वर्तन्ते, यास्तात्त्वलोकस्य वरेण्या विचारका वैज्ञानिकाश्च न तत्र श्रद्दधते । वेदेषु यस्याः श्रद्धायाः महत्त्वप्रतिपादनं वर्तते सापि नान्धविश्वासरूपा किंतु श्रत् इति सत्यनाम (निघ० ३।१०) ता दधातीति श्रद्धा । सत्यस्य ज्ञानसम्पादनाय शुद्धतर्कस्याप्यवलम्बनमपेक्ष्यते, तेन विना धर्मानुसन्धानं यथार्थधर्मज्ञानमपि च न सम्भवति, यथोक्तं महर्षिणा मनुना—

आर्षं धर्मोपदेशं च, वेदशास्त्राविरोधिना ।
यस्तर्केणानुसन्धत्ते, स धर्मं वेद नेतरः ॥ (मनु० १२।१०६)

इत्थं वेदेषु तर्कश्रद्धयोः सामञ्जस्यकारणान्न बुद्धिविरुद्धं शुद्धतर्कविपरीतं च तत्र किमपि तत्त्वमिति तेषां वैशिष्ट्यम्। मतान्तरानुयायिनः प्रायः धर्मविषये तर्कस्य बुद्धेर्वा प्रवेश एव नास्ति , न धार्मिकेषु विषयेषु तर्कः प्रयोक्तव्यस्तत्र तु केवलं विश्वास एव करणीय इति कथयन्ति। अतएव तार्किकान् दार्शनिकांश्च ते हीनदृष्ट्यावलोकयन्ति । निदर्शनरूपेण-क्रिस्तमतस्येतिहासः दार्शनिकानां वैज्ञानिकानां चोपरि मताचार्यकृतात्याचारैः परिपूर्णमस्ति।

(२) यवन (यूनान) देशे हिपेशियाख्या सुप्रख्याता २१ वर्षीया दार्शनिकमहिलाऽभवच्चतुर्थशतके या तद्देशीयदार्शनिकानां सिद्धान्तान् भाषणद्वारा प्राचारयत् । क्रिस्तमतगुरुसाइरिलप्रेरणया ता सर्वथा नग्ना कृत्वाऽऽपणमध्ये जनाः पाषाणप्रहारेण व्यापादयामासुः ।

(३) एरियससंज्ञोऽलेक्जेन्ड्रिया निवासी दार्शनिकोऽभवद् येनेदं प्रत्यपादि युक्तियुक्तं तर्कसंगतं च वचो यत् पितुः पुत्रस्य च वयः समानं भवितुं नार्हति। क्रिस्ताभिमतपवित्रत्रयीसिद्धान्तविरुद्धत्वात्क्रैस्तपरिषदा तस्योपरि भीषणा अत्याचाराः कृताः सिद्धान्तश्चायं भृशं निन्दितः ।

(४) नेस्टर नामक एक एन्टियोक्वासी क्रैस्तमतप्रचारकः सन्नपि स्वतन्त्रविचारको यदा विशदरूपेणाघोषयद् यदीश्वरस्य जननी न सम्भवति, तदा क्रैस्ताभिमतसिद्धान्तविरुद्धत्वात् स देशान्निस्सारितः ।

(५) पेलेगियससंज्ञकः एको यवनदेशीयो दार्शनिको यदाऽकथयत् स्पष्टरूपेण यन्मृत्युरादमकृतस्य पापस्य फलं न सम्भवति तदा क्रैस्तमताभिमतमौलिकपापसिद्धान्तविपरीतत्त्वात् सेन्ट आगस्टाइन-प्रेरणया क्रिस्तमतानुयायिना सम्राजा स देशान्निष्कासितस्तस्य च सर्वा सम्पत्तिरपहृता।

इत्थमन्यान्यपि बहूनि निदर्शनान्युपस्थापयितु शक्यन्ते प्रामाणिकग्रन्थाधारेण किन्त्वेतावन्त्येव पर्याप्तान्येतदुपपादयितु यत्तर्कविश्वासयोरसामजस्यस्य कीदृशो भीषण परिणाम सम्भवति। वैदिकसिद्धान्ताना शुद्धतर्कसगतत्वादेव सर्वरेव दर्शनशास्त्रकृद्भिस्तेषा स्वत प्रामाण्यमगीकृत यथा मया निबन्धोपक्रमे प्रतिपादितम्।

(३) वेदाना तृतीयमिद वैशिष्ट्य यत्तेषु न केवल मोक्षस्वरूपप्रतिपादन वर्तते (यथानेके जनाश्चिन्तयन्ति) किंतु सर्वेषामेव वैयक्तिकपारिवारिकसामाजिकराष्ट्रियान्ताराष्ट्रियकर्त्तव्यप्रतिपादनमप्युपलभ्यते यथा मया सविस्तर 'वैदिककर्तव्यशास्त्रम्' इत्यभिधे पुस्तके निरूपितम्।

सहृदय सामनस्यमविद्वेष कृणोमि व ।
अन्यो अन्यमभिहर्यत वत्स जातमिवाघ्न्या ॥ (अ० ३।३०।१)
मा भ्राता भ्रातर द्विक्षन्मा स्वसारमुत स्वसा ।
सम्यच सव्रता भूत्वा वाच वदत भद्रया ॥२॥
अनुव्रत. पितु पुत्रो मात्रा भवतु समना ।
जाया पत्ये मधुमती वाच वदतु शान्तिवाम ॥३॥
सध्रीचीनान् व समनसस्कृणोम्येकश्नुष्टीन् स वननेन सर्वान्।
देवा इवामृत रक्षमाणा साय प्रात सौमनसो वो अस्तु॥७॥

पारिवारिककर्तव्यद्योतका एते स्पष्टार्थका मन्त्रा कीदृशमुच्चमादर्शमुपस्थापयन्ति सर्वेषा पुरत इति विषये न किंचिदविवरणमपेक्ष्यते।

सगच्छध्व सवदध्वं स वो मनासि जानताम्।
देवा भाग यथा पूर्वे सजानाना उपासते ॥ (ऋ० १०।१९१।२)
समानी व आकूति समाना हृदयानि वः।
समानमस्तु वो मनो यथा व सुसहासति । (ऋ० १०।१९१।४)

ऋग्वेदस्यान्तिमसूक्तस्यैवविधा मन्त्रा वेदसार सूचयन्त सामाजिककर्तव्याना कीदृशमुत्कृष्टबोध जनाना पुरत उपस्थापयन्ति यदनुकूलाचरणेनैव सर्वेषा कल्याण सभवति।

माता भूमि पुत्रोऽह पृथिव्या ॥१२॥
उपस्थास्ते अनमीवा अयक्ष्मा अस्मभ्य सन्तु पृथिवि प्रसूता ।
दीर्घ न आयु प्रतिबुध्यमाना वय तुभ्य बलिहृत स्याम ॥६४॥
ये ग्रामा यदरण्य या सभा अधिभूम्याम्।
ये सग्रामा समितयस्तेषु चारु वदेमहि ॥ (अथर्व १२।१।५८)

इत्यादयो मन्त्रा जनाना मातृभूमि प्रति कर्तव्यानि सुचारतया निरूपयन्तीत्यत्र सशीतिलेशोऽपि न सभवति।

धर्मविज्ञानसमन्वयः

वेदाना चतुर्थ वैशिष्ट्यमिद यत् तेषु धर्मविज्ञानयो सामजस्य पूर्णतया वर्तते। वेदा यथा धर्मस्य मूल तथा विविधविज्ञानानामपि त आकरा । मतमतान्तरग्रन्थेषु वैज्ञानिकतत्त्वाना विरोधो बहुत्र दरीदृश्यते तस्मादेव भूमिर्न वर्तुलाकारा किंतु चतुष्कोणा सा च न सूर्यमावर्तते किंतु सूर्य एव ता पर्येति इति बाइबलग्रन्थानुसारत ख्रिस्तमतानुयायिनोऽमन्यन्त ! यदा गैलीलियो इति सज्ञेन इटलीवास्तव्येन वैज्ञानिकेन प्रतिपादित यद् भूमिर्वर्तुलाकारा सा चादित्य पर्येति तदा तस्योपरि क्रिस्तमतगुरुभिरनेकेऽत्याचारा कृता, तदीयोऽयं सिद्धान्तो धर्मग्रन्थविरुद्धत्वात् सर्वथाऽमान्यः इति निर्णय दत्वा स धुरन्धरो वैज्ञानिको दशवर्षपर्यन्त कारागारे निक्षिप्तस्तत्रैव

च स कालकवलितो जात इत्यैतिह्यविदो जानन्ति। ब्रूनो इति सुप्रख्यातेन वैज्ञानिकेन यदा पृथिवी वर्तुलाकारा सा च सूर्य परिक्राम्यति, अनेके च लोका सन्तीति प्रत्यपादि तदा सिद्धान्ता इमे क्रैस्तधर्मग्रन्थविरुद्धत्वादमान्या इति घोषयित्वा क्रैस्तमताचार्य स वैज्ञानिकशिरोमणि १६०० क्रैस्ताब्दस्य १६ फर्वरी दिनाकेऽग्निज्वालया भस्मसात् कृत । इत्थमितरमतग्रन्थेष्वपि विज्ञानप्रकृतिनियमविरुद्धा अनेके सिद्धान्ता वर्तन्ते किंतु वेदेषु विज्ञानविरुद्ध प्रकृतिनियमविरुद्ध वा किमपि न विद्यते। शाश्वतप्राकृतिकनियमा वेदेषु ऋतनाम्नाभिधीयन्ते तेषा चाधिष्ठाता पालकश्च परमेश्वर ऋतगोपा ऋतपा वा कथ्यते। धर्मव्रतादिनामभिरप्येते शाश्वतनियमा निर्दिश्यन्ते 'अदब्धानि वरुणस्य व्रतानि (ऋ० १।२४।१०) विशा राजानमद्भुतमध्यक्ष धर्मणामिमम्। अग्निमीडे स उ श्रवत्। (ऋ० ८।४३।२४) इत्यादिकेषु मन्त्रेषु धर्मपदवाच्याना प्राकृतिकनियमानामध्यक्ष स, सर्वज्ञो भगवानित्यभिहितम्। भौतिकविज्ञान तेषामेव नियमानामनुसन्धाने प्रतिपादने च तत्परमिति न तस्य वेदाना च विरोध सम्भवति। न केवलमेतदेव, अपितु विविधविज्ञानाना मूल वेदेषु विपश्चिद्भिर्निष्पक्षपातधिया विचारयद्भिर्विशदतया दरीदृश्यते। अय च सिद्धान्त प्राक्तनशास्त्रकृत्सम्मत । निदर्शनरूपेण महर्षिभारद्वाजप्रणीते यन्त्रसर्वस्वनामके विमानविद्याविषयकग्रन्थे बोधानन्दवृत्तिसहिता एते श्लोका उपलभ्यन्ते।

निर्मथ्य तद् वेदाम्बुधि, भारद्वाजो महामुनि ।
नवनीत समुद्धृत्य, यन्त्रसर्वस्वरूपकम् ॥१०॥
प्रायच्छत् सर्वलोकानाम्, ईप्सितार्थफलप्रदम्।
तस्मिन् चत्वारिंशतकाधिकारे सम्प्रदर्शितम्॥११॥
नानाविमानवैचित्र्यरचनाक्रमबोधकम्।
अष्टाध्यायैर्विभाजित, शताधिकरणैर्युतम्॥२॥
सूत्रै: पचशतैर्युक्त, व्योमयानप्रधानकम्।
वैमानाधिकरणम्, उक्त भगवता स्फुटम्॥३॥

वेदेषु स्पष्टतया—

आ वा रथ पुरुमाय मनोजुवं जीराश्व यज्ञिय जीवसे हुवे।
सहस्रकेतु वनिन शतद्वसु श्रुष्टीवान वरिवोधामभिप्रय:॥ (ऋ० १।११९।१)
रथो ह वामृतजा अद्रिजूत परि द्यावापृथिवी याति सद्य:। (ऋ० ६।५८।८)

अस्य मन्त्रस्य भावार्थो महर्षिदयानन्देनेत्थ प्रत्यपादि—'ये विमानादियानान्यग्न्यादिभिर्निर्मिमते तेऽभीष्टानि सुखानि प्राप्य यत्रेच्छा तत्र सद्यो गन्तु शक्नुवन्ति।'

सोमापूषणा रजसो विमान सप्तचक्र रथमविश्वमिन्वम्।
विपूवृत मनसा युज्यमान त जिन्वथो वृषणा पचरश्मिम्॥ (ऋ० २।४०।३)

(अस्य भावार्थो महर्षिणा दयानन्देनेत्थ प्रत्यपादि—'मनुष्यैरन्तरिक्षे गमयितार सप्तकलायन्त्रभ्रामणनिमित्तं सद्यो गमयितार रथं कृत्वा सुखमाप्तव्यम्।)

अनश्वो जातो अनभीशुरुक्थ्यो रथस्त्रिचक्र परिवर्तते रज:॥ (ऋ० ४।३६।१)

इत्यादि मन्त्रेषु अश्वाभीश्वादिरहितस्य विद्युच्चालितरथस्य निर्देश स्पष्ट। गोशब्द एव भूम्या गमनशीलत्व व्यनक्ति—

आय गौ. पृश्निरक्रमीदसदन्मातर पुर:। पितर च प्रयन्त्स्व:।

इत्याद्यनेकमन्त्राश्च पृथिव्या सूर्यपरिक्रमा स्फुट निर्दिशन्ति यो वैज्ञानिकसम्मत सिद्धान्तो यस्य चाज्ञानवशाद् बाइबलादिविरुद्धत्वाच्च गैलीलियोब्रूनोप्रभृतीना धुरंधरवैज्ञानिकानामुपर्यत्याचारा. कृता: क्रैस्तमताचार्यै:।

ज्योतिषायुर्वेदादीनां वेदांगत्वमुपवदेत्व चापि वेदानां विज्ञानमूलत्वं स्फुटमभिव्यनक्ति । सूर्यसिद्धान्ते १।३। स्पष्टमुपलभ्यते ज्यौतिषविषये—

वेदागमग्र्यमखिल, ज्योतिषा गतिकारणम्।

सुहवमग्ने कृत्तिका रोहिणी चास्तु भद्र मृगशिरा. शमार्द्रा पुनर्वसू

सूनृता चारु पुष्यो भानुराश्लेषा अयन मघा मे।। (अथर्व० १९।७।२।२५)

द्वादश प्रधयश्चक्रमेक त्रीणि नभ्यानि क उ तच्चिकेत।

तस्मित्साक त्रिशता शकवोऽर्पिता षष्टिर्न चलाचलास ।। (ऋ० १।१६४।४८)

इत्यादिकेषु मन्त्रेषु नक्षत्रराश्यादिप्रतिपादन स्पष्टम्। आयुर्वेदस्य प्रधानग्रन्थे चरकसहिताया विशदतयाभिहितम्—

वेदो ह्याथर्वण. चिकित्सा प्राह। (चरक-सूत्रस्थाने ३०।२)

सुश्रुतसहिताया सूत्रस्थाने दशमेऽध्यायेप्युक्तम्—

इह खल्वायुर्वेदो नाम यदुपागमथर्ववेदस्य ।

पृश्निपर्ण्यपामार्गाजनारुन्धतीकुष्ठकेशहरणी रोहणी लाक्षा सहस्रपर्ण्याद्यनेकौषधीना स्पष्ट वर्णनमुपलभ्यतेऽथर्ववेदेऽन्येषु च वेदेषु—

अप्सु मे सोमो अब्रवीदन्तर्विश्वानि भेषजा। अग्नि च विश्वशम्भुवम्।

(ऋ० १०।९७।२०)

इत्यादिरूपेण जलाग्निवातादिचिकित्साप्रतिपादका अनेके मन्त्रा वर्तन्ते । मया स्वकीये 'वेदो का यथार्थ स्वरूप' इति सज्ञे बृहद्ग्रन्थे द्वितीयाध्याये वेदेषु विविधविद्यामूल प्रादर्शि। इम विषय ये सविस्तर जिज्ञासन्ते तै 'वेदो मे आयुर्वेद' (प० रामगोपाल शास्त्रिकृत); अथर्ववेदीय चिकित्सा शास्त्र (पं० प्रियरत्नार्षकृतम्) The Vedic Fathers of Geology by N B Pavagi, The Vedic Gods as figures of Biology by Dr V. G Rele L M F.S , F C P S , Material Sciences in the Vedas by Shri Panna Lal Parihar B.A.LL B. Ayurveda in Atharvaveda by Dr Karamblikar

वैदिक विद्या निदर्शन (प० भगवद्दत्त बी० ए० कृतम्) श्री हसराजकृत 'Science in the vedas' प० बलरामकृत 'विद्याओ का आदि स्रोत वेद, स्वा० ब्रह्ममुनि विद्यामार्तण्डकृत' 'वेद मे दो बडी वैज्ञानिक शक्तिया' इत्यादयो ग्रन्था अनुशीलनीया. । दिवगतैर्विपश्चिच्चूडामणिभिर्महामहोपाध्यायै प० गिरिधर शर्म चतुर्वेदिमहाभागैरपि स्वकीये 'वैदिक विज्ञान और भारतीय सस्कृति' इत्यभिधाने ग्रन्थेऽनेकवैज्ञानिकतत्त्वाना वेदाधारत· प्रतिपादनं कृतमिति हर्षास्पदम्।

इत्थ विज्ञानाविरुद्धत्व विज्ञानमूलत्व च वेदाना वैशिष्ट्य यद् W. D. Brown (ब्राउन) जैकोलियतप्रभृतिभि पाश्चात्त्यैर्निष्पक्षपातमनीषिभिरपि—

'Vedic Religion is a thoroughly scientific religion where religion and science meet hand in hand Here theology is based upon science and philosophy' (W.D Brown in 'the Superiority of the Vedic Religion) Astonishing fact : The Hindu Revelation (Veda) is of all 'Revelations' the only one whose ideas are in perfect harmony with modern science, as it proclaims the slow and gradual formation of the world.'

(The Bible in India by Jacolliot Vol. II. Chap. L.P. 186).

मृडाद् गन्धर्वो भुवनस्य यस्पति एक एव नमस्य सुशेव ॥

(अथर्व० २।२।२)

इत्यादयो मन्त्रा इममेव सन्देश व्यक्ततया प्रयच्छन्ति । देवाधिदेव. स एव परमेश्वर उपास्य इति वेदोक्तरीत्या मत्वा यदि सर्वेऽपि मानवास्तमेकमेव परमदेव भजेरन् तर्हि ते परस्पर यथार्थप्रीतिसमन्विता भवेयुरित्यत्र सन्नीतिलेशोऽपि न सम्भवति।

(२) विश्वबन्धुत्वम्

(२) विश्वबन्धुत्वम्-विश्वमैत्री-विश्वशान्तिश्च एतेनैव प्रथमसन्देशेन सम्बद्धो वेदाना विश्वबन्धुत्व-विश्वमैत्रीविषयक सन्देशो यद्विषये—

दृते दृ ँह मा मित्रस्य मा चक्षुषा सर्वाणि
भूतानि समीक्षन्ता मित्रस्याह चक्षुषा सर्वाणि
भूतानि समीक्षे मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे॥ (यजु० ३६।१८)
अज्येष्टासो अकनिष्ठास एते स भ्रातरो वावृधुः सोभगाय।
युवा पिता स्वपा रुद्र एषा, सुदुघा पृश्नि सुदिना मरुद्भ्य ॥ (ऋ० ५।६०।५)

इत्यादयो मन्त्रा विशिष्टतया मननीया वर्तन्ते।

त्वं हि न पिता वसो त्व माता शतक्रतो बभूविथ । अधा ते सुम्नमीमहे॥

(ऋ० ८।९८।११, साम० ११७०, अथर्व० २०।१०८।२)

यो न. पिता जनिता यो विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा।

(ऋ० १०।८२।३, यजु० १७।२७, अथर्व० २।१।३)

इत्यादि मन्त्रानुसारं यदा परमेश्वर सर्वेषामेव पिता जनको जननी च मगलमयी तदा सर्वेषा भ्रातृत्वे बन्धुत्वे च क सशय ? अतः सर्वे प्राणभृती मित्रदृशाऽलोकनीया । एव करणेनैव विश्वशान्ते स्थापना जगति ध्रुव सम्भवति नान्यथा परश्शतै. प्रयत्नैः कृतैरपि । विश्वशान्त्यर्थ वेदा—

इय या परमेष्ठिनी वाग् देवी ब्रह्मसशिता।
ययैव ससृजे घोर तयैव शान्तिरस्तु न॰॥१॥
इद यत् परमेष्ठिन मनो वा ब्रह्मसशितम्।
येनैव ससृजे घोर तेनैव शान्तिरस्तु न.॥२॥
इमानि यानि पचेन्द्रियाणि मन षष्ठानि मे हृदि ब्रह्मणा सशितानि।
यैरेव ससृजे घोर तैरेव शान्तिरस्तु न ॥३॥ (अथर्व० १९।६)

इत्यादिमन्त्रद्वारा सर्वत्र शान्तिस्थापना तत्प्रसारसाधनरूपेण वाङ्मनइन्द्रियाणा सदुपयोग पवित्रत्व चोपदिशन्ति।

(३) पतितदलितोद्धारः

(३) वेदाना तृतीय सार्वभौम सन्देश. पतितदलितदीनोद्धारविषयको यदर्थम्—

उत देवा अवहित देवा उन्नयथा पुन।
उदतागश्चक्रुष देवा देवा जीवयथा पुन.॥

(ऋ० १०।१३७।१; अथर्व० ४।१३।१)

इत्यादयो मन्त्रा विशिष्टतया मननीया वर्तन्ते। अत्र, सत्यसहिता वै देवा (ऐतरेय १।६) विद्वासो हि देवा (शतपथे ३।७।३।१०) अपहतपाप्मानो देवा (शत० २।१।३।४) इत्यादि प्रमाणानुसार देवपदेन सत्यनिष्ठा निष्पापा विद्वासो गृह्यन्ते तेषा चेद कर्तव्य प्रतिपादित पतितदलितोद्धारविषयक पापाचरणेन मृतप्रायेष्वपि जनेषु नवपवित्रजीवनसचाररूप च। 'इन्द्र वर्धन्तो अप्तुर कृण्वन्तो विश्वमार्यम्। अपघ्नन्तो अराव्ण ।' (ऋ० ९।६३।५) इत्यादयो मन्त्रा सर्वेऽपि विपश्चित आत्मिकशक्ति वर्धयन्त सतत कर्मशीला, अनैश्वर्यकारकानालस्य-प्रमादादीन् परित्यजन्तो विश्वम् आर्य श्रेष्ठ धर्मपरायण सदाचारिण च सम्पादयन्त्विति। ओदार्यमवलम्ब्यैवास्य वेदोदितस्य कर्तव्यस्य पालन कर्तु शक्यते विपश्चिद्भिर्नान्यथा। तच्चावश्यमवलम्बनीयम्।

(४) संघटनं सहयोग ऐक्यं च

सगच्छध्व सवदध्वं स वो मनासि जानताम्।
देवाभाग यथा पूर्वे स जानाना उपासते ॥२॥
समानी व आकूति समाना हृदयानि व ॥
समानमस्तु वो मनो यथा व सुसहामति ॥ (ऋ० १०।१९१।४)

इत्यादि मन्त्राणा पुनर्निर्देश प्रसगवशादत्र क्रियते।

ऋग्वेदवदथर्ववेदीया —

स जानीध्व स पृच्यध्व स वो मनासि जानताम्।
देवा भाग यथा पूर्वे स जानाना उपासते ॥१॥
समानो मन्त्र समिति समानी समान व्रत सह चित्तमेषाम्।
समानेन वो हविषा जुहोमि समान चेतो सविशध्वम्॥ (अथर्व० ६।६४।२)

एते मन्त्रा अपि समस्तैर्मनुष्यै सदा परस्पर प्रेम्णा वर्तितव्य, प्रीत्या भाषितव्य, मनासि सुसस्कृतानि कृत्वा सत्यनिष्ठज्ञानिवत् स्वकर्तव्यपालन विधेय, हृदयैक्य सम्पाद्य सहयोगश्च कर्तव्य इत्यादिशन्ति इतोऽधिक कः सन्देश सभवत्यैक्यस्य सहयोगस्य च?

(५) निर्भयत्वम्

(५) निर्भयत्वम्—

वेदाना पञ्चम. सार्वभौमसन्देशो निर्भयत्वस्य वर्तते।

अभय नः करत्यन्तरिक्षमभय द्यावापृथिवी उभे इमे।
अभय पश्चादभय पुरस्तादुत्तरादधरादभय नो अस्तु॥
अभय मित्रादभयममित्रादभय ज्ञातादभय परोक्षात्।
अभयं नक्तमभयं दिवा नः सर्वा आशा मम मित्र भवन्तु॥
(अथर्व० १९।१५।५-६)

इत्यादिमन्त्रद्वारा वेदा. सर्वासु दिक्षु दिवानिश मित्रशत्रूदासीनेभ्य. सर्वेभ्यो निर्भयत्वमुपदिशन्ति तत्साधनरूपेण च सर्वशक्तिमति भगवति विश्वास तस्य सख्यमात्मनोऽमरताया च विश्वास—

सख्ये त इन्द्र वाजिनो मा भेम शवसस्पते।
त्वामपि प्रणोनुमो जेतारमपराजितम्॥ (साम०)

अकामो धीरो अमृतः स्वयम्भू रसेन तृप्तो न कुतश्चनोन.।
तमेव विद्वान् न बिभाय मृत्योरात्मान धीरमजरं युवानम्॥

(ऋ० १।८।४४)

इत्यादिमन्त्रद्वारा प्रतिपादयन्ति।

(६) जीवनस्य यज्ञमयत्वम्

वेदाना षष्ठ. सार्वभौमसन्देशो, जीवनस्य यज्ञमयत्वनिर्माण वर्तते।

यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्।
ते ह नाक महिमान सचन्त यत्र पूर्वे साध्या सन्ति देवा ॥

(ऋ० १।१६४।५०, अथर्व० ७।५।१, यजु० ३१।१६)

आयुर्यज्ञेन कल्पता स्वाहा प्राणो यज्ञेन कल्पता स्वाहाऽपानो यज्ञेन कल्पता स्वाहा व्यानो यज्ञेन कल्पता स्वाहोदानो यज्ञेन कल्पता समानो यज्ञेन कल्पता स्वाहा चक्षुर्यज्ञेन कल्पता स्वाहा श्रोत्र यज्ञेन कल्पता स्वाहा वाग्यज्ञेन कल्पता स्वाहा मनो यज्ञेन कल्पता स्वाहात्मा यज्ञेन स्वाहा (यजु० २२।३)

इत्यादि मन्त्रेषु यज्ञद्वारा विद्वासो यजनीय परमेश्वर पूजयन्ति यज्ञान्तर्गता देवपूजासगतिकरणदानरूपा धर्मा अतिश्रेष्ठास्ते च मुक्तिप्राप्तिसाधनभूता इति यज्ञस्य महत्त्व प्रतिपाद्य, यज्ञद्वारा प्राणानामिन्द्रियाणा च शक्ति सवर्ध्य सर्व जीवित यज्ञमय कर्तव्यमिति सन्दिशन्ति। यज्ञे स्वार्थत्यागस्य परोपकारस्य प्रधानतात्पर्य, यज्ञोऽध्वरपदवाच्यो यस्यार्थ एव—

ध्वरतिर्हिंसाकर्मा तत्प्रतिषेध। (निरुक्ते १।७)

इत्युक्तदिशाऽहिसात्मको भवतीति न कदापि विस्मर्तव्यम्। विस्तरभियात्रैव विरम्यते। यदि जना वेदानामिमान् सार्वभौमसन्देशाननुसरेयुस्तेषा जीवित सुखशान्त्यानन्दपूर्ण भवेदित्यत्र नास्ति कापि विचिकित्सा।



वेदशाखामीमांसा

⊙

डॉ० चिन्तामणि गणेश काशीकर

●

वेदास्तावच्चत्वार ऋग्यजु सामाथर्वाण इति साधारणोऽय विषय । सत्यमस्तु एक एव वेद आसीत् स व्यासेन चतुर्धा कृत इत्यभिप्राय पुराणैस्स्पष्टीकृत । तथा च विष्णुपुराणे (३।३।१९-२०)

जातुकर्णोऽभवन्मत्त कृष्णद्वैपायनस्तत ।
अष्टाविशतिरित्येते वेदव्यासा पुरातना ॥
एको वेदश्चतुर्धा तु यै कृतो द्वापरादिषु ॥
वेदश्चैकश्चतुर्धा तु व्यस्यते द्वापरादिषु ।
(मत्स्यपुराण १४४।११)

निरुक्तटीकाकृता दुर्गाचार्येण निरुक्तटीकायामुक्तम् (१।२०)—"वेद तावदेक सन्तमतिमहत्त्वाद्दुरध्येयमनेक शाखाभेदेन समाम्नासिषु । सुखग्रहणाय व्यासेन समाम्नानवन्त ।" भट्टभास्करेण तैत्तिरीयसहिताभाष्योपोद्घात उक्तम्—"पूर्व भगवता व्यासेन जगदुपकारार्थमेकीभूय स्थिता वेदा व्यस्ता शाखाश्च परिच्छिन्ना ।" महीधरेण शुक्लयजुर्वेदमाध्यदिनसहिताभाष्योपोद्घाते लिखितम्—"तत्रादौ ब्रह्मपरम्परया प्राप्त वेद वेदव्यासो मन्दमतीन् मनुष्यान् विचिन्त्य तत्कृपया चतुर्धा व्यस्य ऋग्यजु सामाथर्वाख्याश्चतुरो वेदान् पैलवैशम्पायनजैमिनिसुमन्तुभ्य क्रमादुपदिदेश ।" प्रपञ्चहृदयसज्ञकस्य ग्रथस्य वेदप्रकरणे लिखितम्—"तत्राद्यो वेदश्चतुष्पाद. शतकोटिप्रविस्तर । तदध्ययनार्थज्ञानानुष्ठानावुपपत्तिमभ्युपगम्य कलियुगादौ भगवता व्यासनाम्ना व्यस्ताश्चत्वारो वेदा ऋग्यजु सामाथर्वलक्षणलक्षिता । ते पुन प्रत्येक शाखाभेदेनापि प्रविभक्ता ।"

अत्रेदमवधारणीय यत् पुराणेषूक्त वेदाना चतुर्धा व्यस्तत्व वैदिकसाहित्ये न यत्र क्वाप्युपबृहितमुपलभ्यते। यथा कथमपि भवतु ऋगादयश्चत्वारो वेदा परम्परया अधीयमाना विविधासु शाखासु विभक्ता इति सुपरिचितमेतत्। वेदानामपौरुषेयत्व साधयता जैमिनिना (जै० सू० १।१।२७-३२) वेदाना पौरुषेयत्वप्रतिपादक पूर्वपक्ष उत्थापित सूत्रद्वयेन। तत्र 'वेदाश्चैके सनिकर्ष पुरुषाख्या" इति सूत्रेण तेनोपन्यस्त यदेके वादिनो वेदान् प्रति सनिकर्ष मन्यन्ते। यथा कालिसादिभिर्निर्मिता रघुवशादय इदानीतनास्तथा वेदा अपि। न तु वेदा अनादय.। अतएव वेदकर्तृत्वेन पुरुषा आख्यायन्ते। वैयासिक भारत वाल्मिकीय रामायणमित्यत्र यथा भारतादिकर्तृत्वेन व्यासादय आख्यायन्ते, तथा काठक कौथुम तैत्तिरीयमित्येव तत्तद्वेदशाखाकर्तृत्वेन

कठादीनामाख्यातत्वाद् वेदा पौरुषेया । पुनरपि "अनित्यदर्शनाच्च" इति मूत्रान्तरेण पूर्वपक्ष· समर्थित । अनित्या जननमरणवन्तो बबरादयो वेदे श्रूयन्ते। 'बबर प्रावाहणिरकामयत' 'कुमुरबिन्द औद्दालकिरकामयत' इति। तथा सति बबरादिभ्य पूर्वमभावादनित्या वेदा इति। तत 'उक्त तु शब्दपूर्वत्वम्' इति सूत्रेणोत्तरपक्ष प्रक्रान्त । वेदरूपशब्दस्य कठादिपुरुषेभ्य पूर्वमनादित्व प्राचीनैरेव मूत्रैरुक्तम्। "औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सबन्ध" इत्यस्मिन् सूत्रे औत्पत्तिकशब्देन सर्वेषा शब्दाना तदर्थाना तदुभयसबन्धाना च नित्यत्व प्रतिज्ञातमुत्तराभ्यामधिकरणाभ्यामुपपादित च। काठकम् इत्यादिषु कठादीना न शाखाकर्तृत्वम् अपि तु सम्प्रदायप्रवर्तनम् इत्युपपादितम् "आख्याप्रवचनात्" इति सूत्रे। ये तु बबरादय शब्दा बबरादिनामक कश्चिन्मनुष्यो विवक्षित अपि तु अन्येऽपि केचनार्थास्तत्र सभवन्ति इति प्रतिपादितम् 'पर तु श्रुतिसामान्यमात्रम्' इति सूत्रे। अन्या अपि काश्चन युक्तय उपस्थापिता मीमासासूत्रकारेण वेदापौरुषेयत्वसिद्ध्यै । तासा सर्वासामत्रोद्धरणमनावश्यकम्।

कठादिभि न शाखा कृता अपि तु ते ते सम्प्रदाया प्रवर्तिता इत्यभ्युपगतेऽपि वेदशाखाना परस्परभिन्नत्वस्य मीमासा नामीमास्या भवति। वेदेषु शाखाभेदस्तावद् द्विविधो दृश्यते। प्रथमतस्तावेदकस्य वेदस्यानेका सहिता दृश्यन्ते । ततश्च प्रतिसहित सूत्रगतभेदा उपलभ्यन्ते। तत्र आद्य भेद चरणसज्ञया अपर च शाखासज्ञया सबोद्ध शक्यम् । पर सौकर्यार्थमत्र सर्वोऽपि भेद शाखापदेन बोध्यते। तत्र एकस्यैव वेदस्य भिन्ना सम्प्रदाया कथ प्रवृत्ता इति विचार्यमाण एकेनैवाचार्येण समानो वेद बहुषु शिष्येषु सक्रामितो ग्रहणशक्तिभेदाद् उच्चारणभेदाद् विस्मरणशीलत्वाद् बुद्ध्या अबुद्ध्या वा वर्णादिविकारोत्पादनात् मन्त्रव्यत्यासकरणात् मन्त्राणा न्यूनताधिक्यसपादनात् विनियोगभेदाद्वा तासु तासु सहितासु परिणमति। एतादृशस्य सहिताप्रवर्तकस्य सकाशे यैर्वेदोऽधीत तै स एव सहितापाठ प्रमाणत्वेन स्वीकृत । एव भिन्नेषु स्थलेषु स्थापितेषु ऋषिकुलेषु एकस्यैव वेदस्य भिन्ना सहितापरम्परा प्रवृत्ता बभूवु । प्रायो न तासु कोऽपि महान् भेद । स्वल्पोऽपि विशेष सहिता पृथक् कर्तुमलमासीत् यजुर्वेदस्य सर्वासा सहितानामादिमोऽशोऽवलोकितश्चेद् एकस्यैव वेदस्य सहितारूपशाखाना पार्थक्यस्वरूप स्पष्ट भवेत्—

तैत्तिरीय सहिता १।१।१—

इष त्वोर्जे त्वा वायव स्थोपायव स्थ देवो व सविता प्रार्पयतु श्रेष्ठतमाय कर्मण आप्यायध्वमग्निया देवथागमूर्जस्वती पयस्वती प्रजावतीरनमीवा अयक्ष्मा मा व स्तेन ईशत माघश ँसो . ।

मैत्रायणी सहिता १।१।१—

इषे त्वा सुभूताय वायव स्थ देवो व सविता प्रार्पयनु श्रेष्ठतमाय कर्मणा आप्यायध्वमघ्न्या देवेभ्या इन्द्राय भाग मा व स्तेन ईशत माघश ँसो ।

काठक सहिता १।१—

इषे त्वोर्जे त्वा वायवस्स्थोपायस्स्थ देवो वस्सविता प्रार्पयतु श्रेष्ठतमाय कर्मण आप्यायध्वमघ्न्या देवभाग प्रजावतीरनमीवा अयक्ष्मा मा वस्स्तेन ईशत माघश ँसो ।

वाजसनेय माध्यदिन सहिता १।१।२—

इषे त्वोर्जे त्वा वायव स्थ देवो व सविता प्रार्पयतु श्रेष्ठतमाय कर्मण आप्यायध्वमघ्न्या इन्द्राय भाग प्रजावतीरनमीवा अयक्ष्मा मा व स्तेन ईशत माघश ँसो ।

या कथा मन्त्रभागस्य प्राय· सैव ब्राह्मणभागस्यापि । सहिताब्राह्मणाना परस्परभिन्नत्वपोषकास्ता स्वतन्त्रा परम्परा भारतस्य विविधेषु देशेषु महान्त काल यावत् पठनरूपेण अनुष्ठानरूपेण च रक्षिता दृश्यन्ते।

बह्वयस्तावदेतादृश्य परम्परा पुरा आसन्। तासु काश्चन अध्ययनानुष्ठानविच्छेदान्नष्टा केवल ग्रन्थेषु निर्दिष्टा दृश्यन्ते । काश्चन तावदस्माक भाग्यवशादद्यापि यथाकथचिज्जीवति।

किन्तु नैतावता शाखाभेदकथा परिसमाप्यते। एकैकस्या अपि वेदशाखाया पुनरपि कल्पस्या बह्वा उपशाखा उत्पन्ना दृश्यन्ते। तत्र कि कारणमित्युक्ते यद्यपि मन्त्रभागा ब्राह्मणभागश्च एक एव तथापि मन्त्रभेदेन वा विधिभेदेन वा प्रतिवेदशाखम् उपशाखा भवन्ति । क्वचन मन्त्रा पृथग्रूपेण भिद्यन्ते, क्वचन परशाखागता मन्त्रा स्वशाखीयमन्त्रापसारपूर्वकमपि विनियुज्यन्ते । कदाचित् विधिषु विपरिवर्तन भवति, कदाचित् नूतना विधयो व्याख्यायन्ते । एतादृशेषु भेदेषु प्राय सर्वत्र ब्राह्मणवचनान्येव कारण भवन्ति । ब्राह्मणेषु विधयो न सर्वत्र पर्याप्तविस्तरेण विधीयन्ते नापि क्रमेण। न मन्त्राणामियत्तानिश्चयस्तत्र निगत भवति नापि सर्वे मन्त्रा तत्रोद्ध्रियन्ते । वस्तुतस्तु ब्राह्मणकारस्य यागविषये किमपि विशिष्ट तन्त्रमभिप्रेतमासीत् । पर तत्सम्पूर्णस्वरूपबोधे किमपि प्रमाण नोपलभ्यम्। ब्राह्मणगतानि विधिन्यूनतान्यभिलक्ष्य तेषु प्रदेशेषु श्रौतकर्मानुष्ठानविषये विविधा परम्परा निरमीयन्त। तासा दृढणार्थ कल्पसूत्रकारा अग्रेसरा अभवन्। उदाहरणेनेद स्पष्ट भवेत्। तैत्तिरीय शाखाया दर्शपूर्णमासयोरन्वाधानादिविधि एव रूपेणोपलभ्यते (तै० स० १।६।७)

"यो वै देवता पूर्व परिगृह्णाति स एना श्वोभूते यजते एतद्वै देवानामायतन यदाहवनीयोऽन्तराग्नी पशूना गार्हपत्यो मनुष्याणामन्वाहार्यपचन पितृणामग्नि गृह्णाति स्व एवायतने देवता परिगृह्णाति ता श्वोभूते यजते व्रतेन वै मेध्योऽग्निर्व्रतपतिर्ब्राह्मणो व्रतभृद्व्रतमुपैष्यन् ब्रूयादग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीत्यग्निर्वै देवाना व्रतपतिस्तस्मा एव प्रतिप्रोच्य व्रतमालभते बर्हिषा पूर्णमासे व्रतमुपैति वत्सैरमावास्यायामेतद्ध्येतयोरायतनम्।

अत्रैते विधय क्रमेणोपलभ्यन्ते —

(१) "यो वै देवता पूर्व परिगृह्णाति स एना श्वोभूते यजते।" अत्र कैर्मन्त्रै देवतापरिग्रह कर्तव्य इति जिज्ञासावशिष्यति।

(२) "व्रतमुपैष्यन् ब्रूयादग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीति।" अत्र व्रते केवलमग्नेर्व्रतपते साक्ष्यमुतान्यासामपि देवतानामिति जिज्ञासा।

(३) "बर्हिषा पूर्णमासे व्रतमुपैति वत्सैरमावास्यायाम्।" दर्शपूर्णमासयोर्व्रतोपायनस्यावसरोऽत्र स्थूलरूपेणोक्त । का तत्र नियता वेला इत्याशङ्का।

तैत्तिरीयशाखाया षट् कल्पसूत्राणि भवन्ति बौधायन भारद्वाजमापस्तम्बीय सत्याषाढीय वैखानस वाधूल चेति। तत्र वाधूलसूत्र विहाय अन्येषु सूत्रेषु ब्राह्मणोक्ता विधय कथ प्रपञ्चिता इत्यवलोकिते कल्पस्य-शाखाना स्वरूप परम्परासम्बन्धश्च कीदृशाविति स्पष्ट भवेत्।

प्रथमो-विधिः

बौधायन श्रौतसूत्रम् (१।१)—त्रीणि काष्ठानि गार्हपत्येऽभ्यादधाति त्रीण्यन्वाहार्यपचने त्रीण्याहवनीये। (२०।१)—अग्नीनामन्वाधान इति। सूत्रमौपमन्यवीपुत्रस्य। अत्रो ह स्माह बोधायनो विहव्याभिरग्नीनन्वादध्यात्तिसृभिस्तिसृभिरेकैक ये नव समामनेयु । अथ येऽष्टौ प्रथमा वोत्तमा वाद्भिरभ्यावर्तयेयु । अथ ये दश तिसृभिस्तिसृभिरेकैकमन्वाधायोत्तरेणाहवनीय तिष्ठन् दशमी निगदेदिति । अत्रो ह स्माह शालीकिर्यो न खलु गार्हपत्य सकृदन्वाहित एष भवति। ग्रामयोनिरन्वाहार्यपचन । आहवनीयमेवैक विहव्ययान्वादध्यात्। अथानिशिष्टा उत्तरेणाहवनीय तिष्ठन्निगदेदिति । अत्रो ह स्माह मौद्गल्य आहवनीयमेवैकमन्वादध्याद् अग्नि गृह्णामि सुरथ यो मयोभूर्य उद्यन्तमारोहति सूर्य मह्ने । आदित्य ज्योतिष ज्योतिरुत्तमँश्वो यज्ञाय रमता देवताभ्य । वसून् रुद्रानादित्यानिन्द्रेण सह देवता. । ता. पूर्व. परिगृह्णामि स्व आयतने मनीषया। इमामूर्ज पञ्चदशी ये

प्रविष्टास्तान् देवान् परिगृह्णामि पूर्वं । अग्निर्हव्यवाडिह तानावहतु पौर्णमासँ हविरिदमेषा मयि इति पौर्णमास्याम् आमावास्यां हविरिदमेषा मयि इत्यमावास्यायामिति। अत्रो ह स्माह मैत्रेय आहवनीयमेवैकं विहृत्यान्वादध्यात्तूष्णीमितरौ । अथातिशिष्टा उत्तरेणाहवनीयं तिष्ठन्निगदेदिति । व्याहृतीभिरेवाग्नीनन्वादध्यादिति राथीतर)।

भारद्वाजश्रौतसूत्रम् (४।१।४–२-६)—ममाग्ने वर्चो विहवेष्वस्त्विति पूर्वमग्निं गृह्णाति ४. तूष्णीमपरौ । ५ द्वितीयया गार्हपत्यं तृतीययान्वाहार्यपचनम् । ६ तिसृभिस्तिसृभिर्वैकैकम्। ७ उत्तमा तु जपेदाहवनीयेवादध्यात् ।८ व्याहृतीभिरग्न्यन्वाधानमेके समामनन्ति । ९ याजमानमेके । १० अग्नीनन्वाधीयमानान् यजमान उपतिष्ठते अग्निं गृह्णामि , वसून्रुद्रानादित्यान्, इमामूर्जं पञ्चदशीं , इति यथालिङ्गमाहवनीयम् । ११ ।।१।। अन्तराग्नी पशवो इत्यन्तराग्नी तिष्ठन् जपति । १ इह प्रजा , इह पशवो, इति गार्हपत्यम् । २ अयं पितृणाम् इत्यन्वाहार्यपचनम् । ३ अजस्र त्वा इति सभ्यम् । ४ अन्नमावसथीय इत्यावसथीयम् । ५ इदमहमग्निज्येष्ठेभ्यो इति सर्वान्।

आपस्तम्ब श्रौतसूत्रम् (१।१।५-७) ममाग्ने वर्चो विहवेष्वास्त्वित्याहवनीयमुपसमिन्धे उत्तरया गार्हपत्यमुत्तमया न्वाहार्यपचनम् । ५ तिसृभिस्तिसृभिर्वोत्तमा तु जपेदाहवनीये वादध्यात् । ६ व्याहृतिभिरन्वाधानमेके समामनन्ति।

७ (४ १ ८-२-२) अग्निं गृह्णामि वसून्रुद्रानादित्यान् इमामूर्जं पञ्चदशी इति यथालिंगमाहवनीयेऽन्वाधीयमाने जपति। ८ अन्तराग्नी पशवोइत्यन्तराग्नी तिष्ठन् जपति। ९ इह प्रजा विश्वरूपा . . । इह पशवो विश्वरूपा इति गार्हपत्यम्, १० अयं पितृणामग्निर इति दक्षिणाग्निम्। अजस्र त्वाँ इति सभ्यम्। अन्नमावसथीय इत्यावसथ्यम्। इदमहमग्नि ज्येष्ठेभ्यो इत्यन्वाहितेषु जपति।

सत्याषाढश्रौतसूत्रम् (१ २) प्रातरग्निहोत्रं हुत्वानुगमयित्वाग्निहोमिकमपोद्धृत्य वोदित आदित्ये गार्हपत्यादाहवनीयमुद्धृत्य ममाग्ने वर्च इत्यन्वादधात्युत्तरया गार्हपत्यमुत्तरया दक्षिणाग्निम्। सर्वाभिर्वाहवनीयम् अवशिष्टाविकल्पार्था । व्याहृतीभिरन्वादधातीत्येकेषाम्। अग्निं गृह्णामि । वसून्रुद्रान्. . । इमामूर्जं पञ्चदशी इति तिसृभिराहवनीयम् । अन्तराग्नी पशवो इत्यन्तराग्नि तिष्ठञ्जपति। इह प्रजा , इह पशवो इति द्वाभ्यां गार्हपत्यम् । अयं पितृणा इति दक्षिणाग्निम्। अजस्र त्वाँ इति सभ्यम्। अन्नमावसथीयम् इत्यावसथ्यम् । इति वैताभि ।

६ १—अग्निं गृह्णामि सुरथमित्यन्वाधीयमानेषु जपति।

वैखानस श्रौतसूत्रम् (३ १, २) ममाग्ने वर्च इति सभ्यमन्वादधाति। यजमानोऽग्निं गृह्णामि सुरथं वसून्रुद्रानिमामूर्जमिति त्रीनाहवनीयेऽन्वाधीयमाने जपति। पौर्णमासँ हविरिति पौर्णमास्याम्। आमावास्यं हविरित्यमावास्यायाम्। अन्तराग्नी पशव इत्यन्तराग्नी तिष्ठञ्जपति। अध्वर्युर्मम देवा इति गार्हपत्यमन्वादधाति। इह प्रजा, इह पशव इति द्वौ यजमानो जपति। अध्वयुर्मयि देवा इत्यन्वाहार्यपचनमन्वादधाति। अयं पितृणामिति यजमानो जपति। व्याहृतीभिरन्वादधातीत्येके। अजस्र त्वाँ सभापाला इत्यध्वर्युः सभ्यमन्वादधाति। तमेव यजमानो जपति। अन्नमावसथीयमित्यध्वर्युरावसथ्यमन्वादधाति। तमेव यजमानो जपति।

द्वितीयो विधिः

बौधायनश्रौतसूत्रम् (१ १) अथाहवनीये समिधं आदधाति अग्नेव्रतपते व्रतं चरिष्यामि तच्छकेयं तन्मे राध्यताँ स्वाहा । वायो व्रतपते . , आदित्य व्रतपते . , व्रताना व्रतपते-व्रतं चरिष्यामि तच्छकेयं तन्मे राध्यताँ स्वाहा इति। (२० १)—साक्षीकरणं इति। सह स्माह बोधायन सर्वाएवैता देवता साक्षिणी कुर्वीताग्ने व्रतपते व्रतं चरिष्यामीति । अग्निर्वै देवाना व्रतपतिरित्येतदेव नातिमन्येतेति शालीकि ।

भारद्वाज श्रौतसूत्रम् (४.४.१-३)—दक्षिणतस्तिष्ठन्नाहवनीयमभिमन्त्रयते अग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीति। स एष ब्राह्मणस्यैव स्यान्नेतरयोर्वर्णयो। १ वायो व्रतपते इति वायुमुपतिष्ठते। आदित्य व्रतपते इत्यादित्यम्। व्रताना व्रतपते इत्याहवनीयम्। २ अन्ततो देवता उपतिष्ठते देवा देवेषु पराक्रमध्व प्रथमा द्वितीयेषु द्वितीयास्तृतीयेषु। त्रिरेकादशा इह मावत। इद ँ शकेय यदिद करोमि। आत्मा करोत्वात्मने। इद करिष्ये भेषजमिद मे विश्वभेषजा। अश्विना प्रावत युवमिति।

आपस्तम्ब श्रौतसूत्रम् (४ ३ १-३), दक्षिणेनाहवनीयमवस्थाय व्रतमुपैष्यन् समुद्र मनसा ध्यायति।' १ अथ जपति अग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीति ब्राह्मण। वायो व्रतपते, आदित्य व्रतपते, व्रताना व्रतपते व्रत चरिष्यामीति राजन्यवैश्यो। २ सर्वान्वा ब्राह्मण। ३

सत्याषाढश्रौतसूत्रम् (६ १)—देवा देवेषु पराक्रमध्व प्रथमा द्वितीयेषु द्वितीयास्तृतीयेषु त्रिरेकादशा इह मावत। इद ँ शकेय यदिद करोम्यात्मा करोत्यात्मन इद करिष्ये भेषजमिद मे विश्वभेषजा अश्विना प्रावत युवमिति देवता उपतिष्ठते। समुद्र मनसा ध्यायन् सम्राडसि व्रतपा असि व्रताना व्रतपतिरसि व्रतमारभे तत्ते प्रब्रवीमि तच्छकेय तेन शकेय तेन राध्यासमित्यादित्यमुपतिष्ठते। अग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीति ब्राह्मणोऽग्निमुपतिष्ठते। वायो व्रतपत इति वायुमादित्य व्रतपत इत्यादित्य व्रताना व्रतपत इति व्रतपतिम्। एते साधारणा ऋतेऽग्ने। यद्यस्तमित स्यादाहवनीयमेवादित्योपस्थानेनोपतिष्ठते।

वैखानस श्रौतसूत्रम् (३ २)—अग्ने व्रतपते व्रत चरिष्यामीति पञ्चभिर्यथालिङ्ग देवता उपतिष्ठमानो व्रतमुपैति।

तृतीयो विधिः

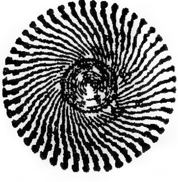
बौधायन श्रौतसूत्र (१.१)—चन्द्रमस यानिर्ज्ञाय सपूर्ण वा विज्ञायाग्नीनन्वादधाति। (२० १) — व्रतोपायन इति। स ह स्माह बोधायन सगवकाले वा व्रतमुपेयाद्धेनुषु वा दोह्यमानासु प्रणीतासु वा प्रणेष्यत्सु हविःषु वासन्नेष्विति। अत्रो ह स्माह शालीकि पूर्वेद्यु काल खलु व्रतोपायन भवतीति। ब्राह्मण-बर्हिषा पूर्णमासे व्रतमुपैति वत्सैरमावास्यायामिति। सा सगवकाल एव व्रतमुपेयादिति। अन्वाधानप्रभृतीत्यौपमन्यव।

भारद्वाज श्रौतसूत्रम् (४ ३ २)—अशनमग्न्यन्वाधान व्रतोपायनमित्येवमनुपूर्वाण्येके समामनन्ति। अग्न्यन्वाधानमशन व्रतोपायनमित्येके। व्रतोपायनमशनमग्न्यान्वाधानमित्येके।

आपस्तम्ब श्रौतसूत्रम् (४ २.८)—भारद्वाजश्रौतसूत्रवत्

सत्याषाढ श्रौतसूत्रम् (६ १) भारद्वाज श्रौतसूत्रवत् पक्षद्वयम्।

एव ब्राह्मणोक्त विध्यपेक्षया कल्पसूत्रेषु भासमाना विधिविशेषा. श्रौतकर्मविदामतिरोहिता। अनया रीत्या मन्त्रविनियोगभेदेन कर्मानुष्ठानभेदेन च वेदशाखानामुपशाखाना च विविधा परम्परा उत्पन्ना। तासु काश्चन नष्टा काश्चनेदानीमपि जाग्रति। श्रौतकर्मानुष्ठानार्थ सर्वासा वेदशाखाना सहभावत्वमावश्यकम्। ऋक्सामयजुषा श्रौतविनियोगप्रसङ्गे कासामुपशाखाना परस्पर सम्बन्ध इति यद्यपि न स्पष्ट निर्णीत तथापि तत्तच्छाखानुयायिना समीपवर्तित्वात्तेषा परस्परसम्बन्धविषये केचन सम्प्रदाया. बहो कालात्पूर्व प्रतिष्ठिता दृश्यन्ते। कल्पसूत्राणा भाष्यप्रयोगादिग्रन्थेभ्योऽपि तेषा परस्परसबन्धा स्फुटा भवन्ति। यद्यपि कैश्चित्कारणै शाखोपशाखाना विस्तर समजनि, तथापि सर्वासा शाखाना समानाधिकारो वर्तते, न तत्र कोऽपि न्यूनाधिकभावो भवति इत्याकलय्य तत्तच्छाखानुयायिभि स्वेतरशाखाविषये आत्मौपम्य- बुद्धि. कर्तव्येति शम्।



ऋक्पदवर्णानुक्रमणीपरिचयः

⊙

श्रीनन्दिनाथमिश्रः

●

वैठसम्प्रदायस्य सिद्धान्तप्रतिपादकमेक लघुतर पुस्तकमत्र प्रकाश्यते। प्रकाशनानन्तर ग्रन्थस्थ-विषयाणा विशद प्रतिपादन मया विधास्यते। विषयोऽय नवीन । सावधानेन मनसा निभालयिष्यन्ति विद्वज्जना वेदज्ञानरसिकास्तदा विषयस्य तात्पर्य ज्ञातु नून ते प्रभविष्यन्तीति मे दृढो विश्वास । प्रथम तावद् ग्रन्थस्य सामान्य परिचयो दीयते—

विषय —वेद (ऋग्वेद)।
अवान्तरविभाग —प्रकीर्णकम् (ऋग्वेदपदाख्यापनम्)।
ग्रन्थनाम—अष्टाक्षरीबैठपरिभाषा।
नामान्तरम्—पदवर्णलक्षणपरिभाषा।
ग्रन्थप्रकृति —प्रकरणम्।
भाषा—सस्कृतम्।
ग्रन्थसूचकसख्या—२१०६, अ=(पूर्ण)।
लिपि —देवनागरी।

प्रारम्भ— ।।श्रीगणेशाय नम।। अथ अष्टाक्षरीबैठपरिभाषाप्रारभ ।।ॐ।। अथातो दक्षिणामूर्ति-पदवर्णलक्षणपरिभाषा व्याख्यास्याम ।। आदौ पदसख्या विसर्गनकारान्तोवगृह्यप्रगृह्यमकारतकारसख्या-द्वितीये वर्ण एकाक्षर चतुरक्षर तृतीये द्विपचाक्षर चतुर्थे त्रिक्षषडाक्षर पञ्चमे सर्वानुदात्तसप्ताक्षरमेकाक्षरादि यथावदक्षरसख्या तदधिके लययो सयोगान्ते पचत्रिशत्तदाधिके व सयोगे सप्तति चतुरक्षरादिदीर्घादिनवस्वरेण दशरेफेण ज्ञेयोऽष्टाक्षरैकवर्ण नवाक्षराण्यक् दशाक्षराण्यक् तदूर्ध्व मिक् ईक् उकान्यतते त्र्यक्षर विसर्गादिषट्क एवमेव ज्ञेयो विसर्जनीयो विषम स्वरान्ते सम इति सितुसेताश्च ज्ञायते नमो दक्षिणामूर्त्तिभ्यो नमो दक्षिणा-मूर्त्तिभ्य ।। अन्त.—

अतसकणनमडातया वर्णसख्यया।
स्वरातपदसख्या स्यात् पदसख्याप्यपद्यया।।९।।
पृथक्श्रुतिर्नो यदि खण्डितानामखण्डितामपि नास्ति भेद.।
न च स्फुट सर्वतर नरिग्यमायत्सुगोपातम इत्यमुत्र।।१०।।

पुष्पिका—इति दक्षिणामूर्त्तौ देवश्रीपादोपदिष्टाया पदवर्णसख्याया सज्ञा समाप्ता।।

अब्दावेदे सगायत्र्या सव्याहृतिषु ता पुन ।
प्रणवे सवितो साखे तद्ब्रह्मणि तदस्मिह् ॥१॥

इति बैठपरिभाषा समाप्त ॥*

ग्रन्थप्रतिपाद्य वस्तु—बैठात्मकसाङ्केतिकाष्टाक्षरै प्रतिवर्ण पठिताना सर्वविधपद-वदिकच्छन्दो-गत-पादाक्षर-सर्वानुदात्तपदाना विसर्ग-नकारान्तावगृह्य-प्रगृह्य-मकारान्त-नकारान्तानाञ्च पट्पदेन प्रसिद्धाना परिसङ्ख्यानम् ।

बैठसम्प्रदायोऽय परमदक्षिणामूर्तित एव प्रादुरभूदिति नानाबैठग्रन्थावलोकनान्निर्णीयते । कात्यायनादिप्रोक्त-सर्वानुक्रमण्युद्देश्यमेवास्यापि बैठग्रन्थस्य प्रतिभाति । सहिताकाले पदकाले चानुपूर्व्या पठिताना पदादीना यथाक्रममभ्यास सम्प्रदायो वा यथा प्रचलेत्तदर्थ निर्मिताया सर्वानुक्रमण्या पूरकोऽय भाग एव बैठग्रन्थ । सर्वानुक्रमणीत प्रत्यष्टक प्रत्यनुवाक प्रतिसूक्त प्रत्यध्याय प्रतिवर्गञ्च ऋषिच्छन्दोदैवतस्वर-पदादीना सामान्यत परिचयो भवति । स च परिचयप्रकार असाङ्केतिक एवेति सर्वजनसुलभ । परमत्र विशेषोऽयमाभाति यत्—सङ्केतिताक्षरै प्रसिद्धाना पट्पदाना क्वचिच्च पट्पदै सार्द्ध सामान्यपद-वैदिकच्छन्दोगतपादाक्षर-सर्वानुदात्तपदाना क्वचिच्च समाननान्तविवृतैकपदाना परिसङ्ख्यान वर्गक्रमेण क्वचिच्चाध्यायक्रमेण सम्यङ्न्यरूपीति । ज्यातिषतन्त्र अक्षरसङ्ख्यासङ्केतकल्पना आर्यभट्टीया केरलीया च यद्यपि दृश्यते, परन्तु ते द्वे अपि ग्रहगणित एव उपयुज्येते, न वैदिकपदजातेषु । अवोनिर्दिश्यमानाया वैदिकाक्षरसङ्केतपद्धत्या प्रकृतग्रन्थस्य—"इति दक्षिणामूर्तिपादोपदिष्टायाम्" इति पुष्पिकात "दक्षिणामूर्तिराहैतच्चतानुज्ञाति विद्बुधा" इति चातुर्ज्ञानिस्थोपोद्घातश्लोकत, अन्यस्मादपि बहुश्रुतवैदिकसमाजान्निर्द्धायते—उपदेष्टा परमदक्षिणामूर्तिरेव, सङ्ग्रहकर्त्ता च तच्छिष्यो योऽपि कोऽपि । परमदक्षिणामूर्त्तेरवस्थितिकालस्तु परमश ङ्कराचार्य्यादितिप्राचीन इत्येव वक्तुमिदानी समर्थोऽस्मि, यत परमशङ्कराचार्य्यस्थितेरप्यव्यवस्थादुस्थत्वात्तामप्याधारीकृत्य परमदक्षिणामूर्तिस्थिति व्यवस्थापयितु न पारयामि ।

वेदेषु प्रथम स्वराद्याख्यापनार्थ सामवेदीय-गानभागे सङ्केतिताक्षरसङ्ख्याकल्पनपद्धतिस्तज्ज्ञापिका परिभाषा च प्रारभ्यत । ततो महाराष्ट्रियविद्वद्भि (विशेषत काशीस्थै) ऋग्वेदे पदाद्याख्यापनार्थ सार्द्ध परिभाषया सा पद्धतिर्बाहुल्येन प्रादर्शि । बहुलता चास्या बैठाना बहुविधत्वमूलैव । यजुर्वेदे पुनरर्वाचीनैर्वैदिकैरेव प्रादर्श्यय पन्था ।

आधुनिकसङ्केतित-नदीवृद्धयादिशब्दवद् बैठशब्दोऽपि सज्ञाशब्दो वैदिकानाम् । तस्य पदादिसङ्ख्यापरिज्ञापनमेव प्रयोजनमुपलभ्यते । अक्षराणा सङ्ख्यामानत्वमक्षरैश्च वर्गक्रमेणाध्यायक्रमेण च पदादिसङ्ख्याज्ञानमिति तु लक्ष्यभूतोऽर्थो बैठशब्दस्य । अक्षरेषु सङ्ख्यामापिका च पद्यमयी परिभाषा भवति । सापि बैठभेदेन भिन्नाभिन्ना । परिभाषाप्रक्रियाऽपि क्वचिद् दृश्यते । सा च प्रक्रिया कोष्ठात्मिका, यस्या सङ्केतिताक्षर (बैठ) बोध्य-पट्पदादिसङ्ख्याया वर्गक्रमेणाध्यायक्रमेण चाङ्कनमात्र भवति । इयञ्च प्रक्रिया एकाक्षरबैठग्रन्थ एव मया दृष्टा, नान्यत्र । अत एतस्या वैशद्येन विवेचन समायाते सत्यैकाक्षरबैठग्रन्थे करिष्यामि । एतावता बैठग्रन्थे बाहुल्येन द्वौ भागौ स्त । एक परिभाषाभाग, अपरो बैठभाग, क्वचिच्च तृतीय पूर्वविवेचित प्रक्रियाभागोऽपि ।

यद्यपि लोकैरक्षरशब्दस्य वर्णपर्यायत्वमेव प्रतीयते । स्वरव्यञ्जनात्मकस्य वर्णस्य पाणिनिना च क्रमशोऽच्सज्ञा हल्सज्ञा च विहिता । ह्रस्वदीर्घप्लुतभेदेन क्रमश एकमात्रिको द्विमात्रिकस्त्रिमात्रिकश्च स्वरो भवति । व्यञ्जनस्य काल अर्द्धमात्रैव, व्यञ्जनस्योच्चारण पुन स्वर विहाय न भवितुमर्हति । अत एव लोके

---

* ग्रन्थस्तु समाप्त.—स०

क, ख, इत्याकारकाणामेव पाठ, न तु क्, ख् इति वास्तविकस्वरूपाणा व्यञ्जनानाम्। तथापि वेदे—"सव्यञ्जन मानुस्वार शुद्धो वापि स्वरोऽक्षरम्।" (१८।३२) इति ऋक्प्रातिशाख्यकथनात् सव्यञ्जनानुस्वारस्वरस्य व्यञ्जनानुस्वाररहितस्वरस्य वा अक्षरत्व निर्विवादम्। अत एव स्वरमात्रस्याक्षरसज्ञा तन्त्रान्तरेऽपि "स्वरोऽक्षरम्" (अथर्वप्रा० १।९३) इत्यनेन विधीयते। विनाक्षरसज्ञामुदात्तादीना स्वराणा तदाश्रितत्व न सिद्ध्येत्। तथा च "उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च त्रय स्वरा। आयामविस्रम्भाक्षेपैस्त उच्यन्ते ॥१॥ अक्षराश्रया ॥२॥" (पट० ३ ऋ० प्रा०) इति सूत्रद्वयसङ्गतिरपि सम्भवति। उदात्तानुदात्तस्वरिताना स्वरसज्ञकैरक्षरै अ, आ, ऋ, ॠ, इ, ई, उ, ऊ, ए, ऐ, ओ, औ, इत्येतै समानाक्षर-सन्ध्यक्षरसज्ञकै सह धर्मधर्मिभावेऽपि स्वरत्वम् "स्वर्यन्ते शब्दयन्त इति स्वरा" (ऋ० प्रा० १।३) इति स्मरणात् प्राप्नोत्येव। एव स्थितावक्षरव्यञ्जनयो सन्निकर्षे स्वराङ्गत्वमेव व्यञ्जनस्य व्यञ्जनभिन्नानुस्वारस्य च। यथा 'प्र' इत्यत्र पकाररेफावकारस्याङ्गम्, 'वर्क्' (ऋ० १।६३।७) इत्यत्र वकाररेफककारा अकारस्याङ्गम्, "चक्र यत्" (ऋ० १०।७३।९) इत्यत्र ककाररेफानुस्वारा अकारस्याङ्गम्। स्वरमध्यगताना व्यञ्जनानाञ्चोत्तरस्वरस्यैवाङ्गत्वम्। यथा—'अ॒ग्रम्' इत्ययशब्दस्यान्तोदात्तत्वाद् यकार उदात्तवच्छ्रूयते। तथा—"अ॒य दे॒वाय॒ जन्म॑ने" (ऋ० १।२०।१) इत्यत्रैकारस्यानुदात्तत्वाद् दकारोऽनुदात्तवच्छ्रूयते। यथा—"गाय॑न्ति त्वा" (ऋ० १।१०।१) इत्यकारस्य स्वरितत्वाद् यकार स्वरितवच्छ्रूयते। स्वरमध्ये वर्त्तमानावनुस्वारविसर्जनीयौ तु पूर्वस्वरस्याङ्गे भवत। यथा—अनुस्वारस्य "वसु सूनु सहस्र" (ऋ० १।१२७।१) इत्यत्र विसर्जनीयस्य च "नृं पात्रम्" (ऋ० १।१२१।१) इत्यत्र च बोध्यम्। सयोगादिभूतवर्णस्य स्वरयोर्मध्ये वर्त्तमानत्वे पूर्वस्य परस्य वा स्वरस्याङ्ग भवति। यथा—"आ त्वा॒ रथम्" (ऋ० ८।६८।१) इत्यत्र द्वौ तकारौ वकारश्च सयुक्त, तत्र क्रमज प्रथमस्तकार पूर्वस्याङ्ग तस्य चोदात्तत्वादुदात्तवच्छ्रवणम्, द्वितीय सयोगादि पूर्वस्य वोदात्तस्य स्वरस्याङ्गमुत्तरस्य वानुदात्तस्वरस्याङ्गमुदात्तानुदात्तवच्छ्रवणम्। वकारस्य द्वितीयस्वरस्याङ्गत्व तस्य चानुदात्तत्वादनुदात्तवच्छ्रवण भवति। एवञ्च यानि व्यञ्जनानि यस्य स्वरस्याङ्गानि भवन्ति, तानि व्यञ्जनानि तेनैव स्वरेण समानस्वराणि भवन्तीति सिद्धम्। तथा चोक्तम्—

स्वर उच्च स्वरो नीच स्वर स्वरित एव च।
स्वरप्रधान त्रैस्वर्य व्यञ्जन तेन सस्वरम्॥
(या० शि० ११८) इति

प्रकृतग्रन्थे बठसज्ञकेष्वष्टाक्षरेषु मध्ये २-५ अक्षरैर्वैदिकच्छन्दोगत—पादाक्षराणा परिसङ्ख्यानमिति प्राक् सूचितम्। वैदिकच्छन्दसा कि लक्षणम्, का च पादव्यवस्था, कियन्ति च पादाक्षराणीत्यपरिज्ञाय सङ्केतपरिचयस्तावद् भवितु नार्हतीति वैदिकच्छन्द प्रक्रियामुपदर्शयामि। छन्दसा सामान्यतो द्वौ भेदौ-वैदिको लौकिकश्च। पुनर्मात्रिकाक्षराभ्या द्वावन्यौ भेदौ स्त। येषु छन्दस्स्वक्षराणामियत्तावधारणेन सह लघुगुरुमात्राणामप्यवधारण भवति, तानि मात्रिकच्छन्दासि। येषु पुनरक्षराणामियत्तामात्रमेवावधार्यते। तान्यक्षरच्छन्दासि भवन्ति। वैदिकच्छन्दस्सु लघुगुरुरूपमात्रा क्वापि नावधार्यन्त इति वैदिकच्छन्दास्यक्षरच्छन्दास्येव भवन्ति। अत एव कात्यायनेन ऋक्सर्वानुक्रमण्या वैदिकच्छन्दसा लक्षणमित्थ प्रत्यपादि—"यदक्षरपरिमाण तच्छन्द।" (२।६) इति। अथर्ववेदीयबृहत्सर्वानुक्रमण्यामपि १ पृष्ठे "छन्दोऽक्षरसङ्ख्यावच्छेदकमुच्यते" इति। द्वाभ्यामपि लक्षणाभ्यामयमेव पर्यवसितार्थो भवति यद् यस्योच्चारणमात्रेणैव पद्यस्य गद्यस्य वाक्षराणा सङ्ख्याया सम्यगाकलन भवति, तच्छन्द इति। अक्षरच्छन्दसश्च द्वौ भेदौ स्त—प्रथमोऽक्षरमात्रगणनया प्रवृत्त, द्वितीयस्तु पादाक्षरमात्रगणनया। येषु छन्दस्सु पादादिव्यवस्थामनपेक्ष्यैव सम्पूर्णाक्षरगणनामात्रमभिप्रेतम्, तदक्षरगणनानुसारिच्छन्द, यथा याजुषगद्यमन्त्रेषु। येषु छन्दस्सु पुन सम्पूर्णाक्षरगणनया सहैव पादगताक्षराणामपि गणना नियमतो भवत्येव, तत्पादाक्षरगणनानुसारिच्छन्द, यथा पद्यात्मक-ऋङ्मन्त्रेषु। वैदिकच्छन्दश्शास्त्रे

व्यञ्जनरहित सव्यञ्जनो वा स्वर एवाक्षरशब्देन गीयते, व्यञ्जनस्य च स्वराङ्गत्वमिति पूर्वमुक्तम्। स्वरेणैकेन सह नानाव्यञ्जनाना सत्ताऽपि स्वरमानमेव प्रकाशयति, न व्यञ्जनमानम्। एतावता वैदिकच्छन्दस्स्वक्षरगणना स्वरमात्राश्रितैव भवति, न व्यञ्जनाश्रितेति सिद्ध भवति। अतोऽक्षरगणनाकाले व्यञ्जनानि पृथगगणयित्वा सम्बद्ध-स्वरगणनायामेवान्तर्भावनीयानीति तु तत्त्व पर्यवस्यति। तदित्थमक्षरगणनाप्रकार स्पष्टयितुमुदाहरण-मुपस्थापयामि। मन्त्रोऽधस्ताद्यथा॥—

अ॒ग्निमी॑ळे पु॒रोहि॑तं य॒ज्ञस्य॑ दे॒वमृ॒त्विज॑म्।
होता॑रं रत्न॒धात॑मम् ॥इति॥ (ऋ० १।१।१)।

मन्त्रेऽस्मिन्—अ, ग्नि, मी[1], ळे, पु, रो, हि, तम्, (१-८) प्रथम पाद ।
य, ज्ञ, स्य, दे, व, मृ, त्वि, जम्, (९-१६) द्वितीय पाद ।
हो, ता, र, र, त्न, धा, त, मम्, (१७-२४) तृतीय पाद ।

सम्पूर्णाक्षरसङ्ख्या चतुर्विंशति, प्रतिपादञ्चाष्टौ, पादाश्च त्रय सन्ति । तेनास्य ऋङ्मन्त्रस्य छन्द चतुर्विंशत्यक्षरा अष्टाक्षरपादत्रयवती आर्षी गायत्रीति नामास्ति । ऋङ्मन्त्रेषु पादाक्षरगणनाया नियतपादा-क्षरसङ्ख्यातो न्यूनसङ्ख्याकान्यक्षराण्युपलभ्यन्ते यदि, तदा तत्राक्षरपूर्तिस्तु व्यूहेन (सन्धिविच्छेदेन) सान्त-स्थान् यकारवकारसयोगान् समानस्थानं स्वरैर्व्यवहित्य च कर्तव्या। तदुक्त शौनकेन—"व्यूहेदेकाक्षरीभावान् पादेषूनेषु सम्पदे ॥" (ऋ० प्रा० १७।२२) इति। "क्षैप्रवर्णाश्च सयोगान् व्यवेयात् सदृशै स्वरै ॥" (ऋ० प्रा० १७।२३) इति च । एकाक्षरीभावस्य व्यूहो यथा—"सास्माके भिरेतरी न शूषै ।" (ऋ० ६।१२।४) इति त्रिष्टुप्छन्दस्कमन्त्रस्य प्रथमचरणमिदम् । छन्दसोऽस्य प्रथमचरण एकादशाक्षराणि भवितव्यानि, परन्तु दशैवाक्षराण्युपलभ्यन्ते । तदर्थं 'सास्माकेभि' इत्यत्र सवर्णदीर्घसन्धि विच्छिद्य 'सा आस्माकेभि' इत्येवपाठे चरणाक्षराण्युपपन्नानि भवन्ति। अन्त स्थवर्णसदृशस्वरव्यवधानेनाक्षरपूर्तिर्यथा—"त्र्यम्बक यजामहे।" (ऋ० ७।५९।१२) इत्यानुष्टुभमन्त्रस्य प्रथमचरणे सप्ताक्षराण्येव, समुचितानि चाष्टाक्षराणि, अतोऽत्र त्र्य' इत्यत्र 'त्रिय' इत्येवमिस्वरव्यवधानेन 'त्रिअ' इति व्यूहेन वा भवति।

ऋग्वेदस्य शाकलशाखाया छन्द सख्या चतुर्दश, इतोऽधिका शाखान्तरे । छन्द स्वक्षरसख्या १-७६, शाखान्तरे १-१०४, पादा १-८ शाकलशाखायाम्, शाखान्तरे १-१३, प्रतिपादमक्षरसख्या १-१३ सर्वसम्मता, शाखान्तरे १-१६ पादाक्षरसख्या । केषाञ्चिन्मत एकादशाक्षरपर्यन्तानामेव पादानामुपलब्धिरिति तु शौनका-दिसिद्धान्त । तदुक्त छन्दोऽनुक्रमण्या वेङ्कटमाधवेन—

चतुर्दशेत्थ कविभि पुराणैश्छन्दासि दृष्टानि समीरितानि।
इयन्ति दृष्टानि तु सहितायामन्यानि वेदेष्वपरेषु सन्ति।इति।

"सर्वा दाशतयीष्वेता उत्तरास्तु सुभेषजे।" (ऋ० प्रा० १६-८७।८८) इति शौनकेनापि। ऋङ्मन्त्रेषु छन्दसा पादव्यवस्था त्वर्थवशाद् भूयसीत्यय पक्ष सर्वाचार्यसम्मत । अत एव जैमिनिना पादव्यवस्थामुपपादयता ऋग्लक्षण कृतम्—"तेषा ऋग् यत्रार्थवशेन पादव्यवस्था।" (२।१।३५) इति। यत्र च ऋगर्थस्य परिसमाप्तिर्न दृश्यते, तत्रापि पादाक्षराणा विकर्षह्रासाभ्यामर्थ पूरणीय । प्रतिपादम् ऋचामर्था अवान्तरा एव, अत समुदायार्थ एव ऋगर्थो भवति, स एव मन्त्रार्थ इति, तदनुरोधेनैव पादव्यवस्था भवतीति तत्त्वम्। अत एव च विप्रतिपन्नासु ऋक्ष्वक्षराणामेव बलवत्त्वमुक्त शौनकेन।

---

१ मकार ग्निना सह सम्बद्धय 'ग्निम्-ई' इत्येव 'मृ' इत्यस्य 'वम् ऋ' इत्येव गणनाऽपि सम्भवति, परन्त्वय पक्षो न सर्वसम्मत ।

ऋग्वेदस्य शाकलशाखाया चतुर्दशच्छन्दासि व्यवह्रियन्ते। तत्र प्रथम गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहती-पङ्क्ति-त्रिष्टुब् जगतीति सप्त, द्वितीयमतिजगती-शक्कर्यतिशक्कर्यष्टयत्यष्टि - धृत्यतिधृतीति सप्त। पूर्वसप्तकोपन्यस्तानि छन्दासि पुनरार्प्यादिभेदेन कियन्ति कियदक्षराणि च भवन्तीत्यधोलिखितकोष्ठात्मकचक्रे द्रष्टव्यानि।

	छन्द	गायत्री	उष्णिक्	अनुष्टुप्	बृहती	पङ्क्ति	त्रिष्टुप्	जगती	अङ्कवृद्धिक्षयौ
(१)	आर्षी	२४	२८	३२	३६	४०	४४	४८	४ वृद्धि
(२)	दैवी	१	२	३	४	५	६	७	१ ,,
(३)	आसुरी	१५	१४	१३	१२	११	१०	९	१ क्षय
(४)	प्राजापत्या	८	१२	१६	२०	२४	२८	३२	४ वृद्धि
(५)	याजुषी	६	७	८	९	१०	११	१२	१ ,,
(६)	साम्नी	१२	१४	१६	१८	२०	२२	२४	२ ,,
(७)	आर्ची	१८	२१	२४	२७	३०	३३	३६	३ ,,
(८)	ब्राह्मी	३६	४२	४८	५४	६०	६६	७२	६ ,,

प्रकोष्ठेऽस्मिन् आर्ष्याद्यष्टविधभेदभिन्नेषु गायत्र्यादिसप्तच्छन्द सु आर्षी-गायत्र्यादिभेदप्रभेदा एव पादाक्षरगणनानुसारिण कृत्यादिच्छन्दसा द्वादशसङ्ख्यकाना कथ कुत्र चोपयोगित्व बैठसञ्ज्ञकाष्टाक्षरेषु पुनरेषा पादाक्षरपरिसख्यान किमपेक्षमिति तदर्थ तत्तच्छन्दोभेद छन्द सख्या च निरूप्यते।

(१) आर्षी-गायत्रीभेदाश्चतुर्दश

पादाक्षरसख्या	पूर्णसख्या	नाम	आधारग्रन्थ.
८+८+८	२४	गायत्री	ऋक्प्रातिशाख्यम्
७+७+७	२१	पादनिचृत्	,,
७+६+७	२०	अतिनिचृत्	,,
६+६+७	१९	,,	,,
६+७+८	२१	वर्द्धमाना	,,
८+६+८	२२	,, एकेषाम्	,,
७+१०+७	२४	यवमध्या	,,
६+७+११	२४	उष्णिग्गर्भा	,,
८+१०+७	२५	भुरिग्गायत्री	,,
६+६+६+६	२४	चतुष्पात्	,,
५+५+५+५+५	२५	पदपङ्क्ति[1]	,,
४+५+५+५+६	२५	पदपङ्क्ति	,,
५+५+५+५+६	२६	भुरिक्पदपङ्क्ति	,,
१२+१२	२४	द्विपदा	,,

---

१ छन्दस्यस्मिन् चतुरक्षरपादो व्यत्ययेनापि भवति। यथा—५+५+४+५+६ इत्यादिः।

(२) अष्टावार्ष्युष्णिग्भेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसंख्या	नाम	आधारग्रन्थ
८+१२+८	२८	ककुप्	ऋ० प्रा०
१२+८+८	२८	पुर उष्णिक्	"
८+८+१२	२८	उष्णिक्	"
११+१२+४	२७	ककुम्न्यङ्कुशिरा	"
११+११+६	२८	तनुशिरा	"
११+६+११	२८	पिपीलिकामध्या	"
७+७+७+७	२८	चतुष्पाद्	"
५+८+८+८	२९	अनुष्टुब्गर्भा	"

(३) नवार्ष्यनुष्टुब्भेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसंख्या	नाम	आधारग्रन्थ
१२+८+१२	३२	पिपीलिकामध्या	ऋ० प्रा०
१२+१२+८	३२	कृति	"
९+१२+९	३०	काविराट्	"
९+१०+१३	३२	नष्टरूपा	"
१०+१०+१०	३०	विराट्	"
११+११+११	३३	विराट्	"
७+७+७+७	२८	पादैरनुष्टुप्	"
८+८+८+८	३२	चतुष्पाद्	"
५+५+५+५+५+६	३१	महापदपङ्क्ति	"

(४) नवार्षीबृहती भेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसंख्या	नाम	आधारग्रन्थ
९+९+९+९	३६	बृहती	ऋ० प्रा०
१२+८+८+८	३६	पुरस्ताद्बृहती	"
८+१२+८+८	३६	उरोबृहती	"
		स्कन्धोग्रीवी	
		न्यङ्कुसारिणी	
८+८+८+१२	३६	उपरिष्टाद्बृहती	"
८+१०+१०+८	३६	विष्टारबृहती	"
९+८+११+८	३६	विषमपदाबृहती	,
१२+१२+१२	३६	विराडूर्ध्वबृहती	"

(५) दशार्षी–पंक्तिभेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसख्या	नाम	आधारग्रन्थ.
१२+८+१२+८	४०	सतोबृहतीपक्ति	ऋ० प्रा०
८+१२+८+१२	४०	विपरीता पक्ति	,,
८+८+१२+१२	४०	आस्तारपक्ति	,,
१२+१२+८+८	४०	प्रस्तारपक्ति	,,
१२+८+८+१२	४०	सस्तारपक्ति	,,
८+१२+१२+८	४०	विष्टारपक्ति	,,
१०+१०+१०+१०	४०	विराट्पक्ति	,,
८+८+८+८+८	४०	पक्ति	,,
५+५+५+५+५	२५	पदपक्ति (गायत्रीभेद)	,,
४+६+५+५+५	२५	पदपक्ति (गायत्रीभेद)	,,

(६) चतुर्दशार्षी–त्रिष्टुब्भेदाः

पादाक्षरसख्या	पूणसख्या	नाम	आधारग्रन्थ
११+११+११+११	४४	त्रिष्टुप्	ऋ० प्रा०
१२+१२+११+११	४६	जागतीत्रिष्टुप्	,,
१०+१०+१२+१२	४४	अभिमारिणी	,,
९+९+१०+११	३९	विराट्स्थाना	,,
१०+१०+९+११	४०	विराट्स्थाना	,,
९+१०+११+११	४१	विराट्स्थाना	,,
११+११+११+८*	४१	विराड्रूपा	,,
८+१२+१२+१२	४४	पुरस्ताज्ज्योति	,,
१२+८+१२+१२	४४	मध्येज्योति	,,
१२+१२+८+१२	४४	मध्येज्योति	,,
१२+१२+१२+८	४४	उपरिष्टाज्ज्योति	,,
१२+८+८+८+८	४४	महाबृहतीत्रिष्टुप्	,,
८+८+१२+८+८	४४	यवमध्यात्रिष्टुप्	,,
१०+१०+८+८+८	४४	पक्त्युत्तरा	,,
		विराट्पूर्वा	,,

(७) चतुरार्षी-जगतीभेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसख्या	नाम	आधारग्रन्थ
१२+१२+१२+१२	४८	जगती	ऋ० प्रा०

---

*एव सचिन्हितेषु पादाक्षरसख्याक्रमो नास्ति।

१२+१२+११+११	४६	उपजगती	,,
८+८+८+१२+१२	४८	महासतो बृहती	,,
८+८+८+८+८+८	४८	महापङ्क्तिजगती	,,

(८) द्वितीयसप्तकस्यातिच्छन्दसः सप्तभेदाः

पादाक्षरसख्या	पूर्णसख्या	नाम	आधारग्रन्थ
१२+१२+१२+८+८	५२	अतिजगती	ऋ० प्रा०
८+८+८+८+८+८+८	५६	शक्करी	,,
१६+१६+१२+८+८	६०	अतिशक्करी	,,
१६+१६+१६+८+८	६४	अष्टि	,,
१२+१२+८+८+८+१२+८	६८	अत्यष्टि	,,
१२+१२+८+८+८+१६+८	७२	धृति *	,,
१२+१२+८+८+८+१२+८+८	७६	अतिधृति	,,

कृतिप्रकृत्याकृतिविकृतिसकृत्यभिकृत्युत्कृत्याख्यानामन्यशाखाप्रयुज्यमानाना वैदिकच्छन्दसा शौनकेन यद्यपि क्रमेणाक्षरपरिमाणानि—अशीति, चतुरशीति, अष्टाशीति, द्विनवति, षण्णवति, शतम्, चतुरुत्तर शतञ्चेत्येव दर्शितानि, परन्तु कृतिप्रकृतीञ्च विहाय सकृत्याकृतिविकृत्यभिकृत्युत्कृतीना ९-१३ पादा क्रमेण सन्तीति बैठग्रन्थमङ्कितादवगम्यते। पादाक्षराणा पुन का व्यवस्थेति पादविधानादिग्रन्थेभ्योऽपि निर्णेतुनाशक्नुवम्।

बैठग्रन्थीयपरिभाषासु त्रयो भागा सन्ति। ग्रन्थव्यापकविषयप्रतिपादनात्मक प्रथमो भाग, अक्षराणा मानव्यवस्थापनात्मको द्वितीयो भाग, सङ्केतिताक्षरबोध्यार्थकथनात्मकस्तृतीयो भागश्च। इमे एवार्था ज्ञापकलक्षणैरपि प्रकाश्यन्ते। यानि ज्ञापकलक्षणानि परिभाषाव्याख्यानभूतान्यापातत. प्रतीयन्ते। वस्तुतस्तानि परिभाषाङ्गभूतान्येव सन्ति।

इयास्तु विशेष—परिभाषा पद्यमयी, ज्ञापकलक्षणानि गद्यमयानीति। परिभाषासु ज्ञापकलक्षणेषु च बहुत्र पाठभ्रष्टता मयाऽवभावि, निरणायि च पाठोऽर्थमनुरुध्येति तत्तत्स्थानान्यधो निर्दिश्यन्ते। विषयप्रतिपादकपरिभाषापाठ प्रकृतग्रन्थे—

पदतद्वर्णानुदात्तविसर्गेग्यन्वितितप्रभा।
कादिक्षान्ताक्षरैर्वक्ष्ये युक्तायुक्त स्वरैरपि ॥इति।

अनया कारिकया वस्तुतोऽभिधेयार्था सर्वविधपदसख्या, वर्णसख्या (पदविशेषेष्वेकाक्षर-द्व्यक्षरत्र्यक्षरपदाना पादादौ, पदान्ते च दृश्यमानाना सर्वानुदात्तपदाना सख्या, पादविशेषेषु पुनराचतुरक्षरात् त्रयोदशाक्षरपादाना सख्या च) विसर्गावगृह्य—नकारान्त—सेतिकरण—तकारान्त-प्रगृह्य—मकारान्तसख्या च। अत्र पदतद्वर्णानुदात्तविसर्गेङ्ख्यनेतिताप्रभामिति पाठो मह्य रोचते। यथाश्रुतकारिकाघटकेग्यशब्दो नावग्रहपदवाचक, किन्तु (१।१०२) ऋक्प्रातिशाख्ये इङ्ख्यशब्दस्यैव सावग्रहपदत्वेन व्याख्यानमुवटस्य दृष्टचरमिति नात्रेग्यशब्द, अपि तु 'इङ्ख्य'-शब्द एव कारिकाघटको भवितव्य, अन्यथाऽवग्रहपदपरिग्रहो न घटेत।

---

*षष्ठे पादेऽक्षरसख्यापूर्तिर्व्यूहेन भवति।

मद्धृतपाठे चायमर्थ –विसर्ग विसर्जनीयपदम्, इङ्गचम्, अवगृह्यपदम्, नानकारान्तपदम्, ('नामाता' इति शब्देन परिभाषायामप्यग्रे नकारान्त––मकारान्त––तकारान्तानामेव कथनात्) इतिसेतिकरण पदम्, ता=तकारान्त पदम्, प्र=प्रगृह्य पदम्, मा मकारान्तच पदमिति। समासादेकपदस्य तस्य वक्षणक्रियाकर्मत्वमनुशासनसिद्धमेव। सार्द्धमन्यैरर्थै पट्पदाना परिग्रहण तु परमप्रयोजन बैठस्य, षट्पदेषु च विसर्गनकारान्तावगृह्यप्रगृह्यमकारान्ततकारान्ताना प्रसिद्धत्वात् ते चाभिधेया यथाश्रुतशब्दै स्वशक्तया नावधृता भवेयु । मद्धृतपाठे छन्दोभङ्गदोष. प्रतिभासमानोऽप्यस्मिन्नेव ग्रन्थे वैदिकै 'से' 'अन्त' इत्यभिप्रेतार्थबोधनार्थं 'सेन्त' इति प्रयुज्यमाने शब्दे च्युतसस्कारत्व यथा शिरो-धृतम्, तथाऽभिधेयार्थाना स्फुटप्रकाशनमात्र लक्ष्यीकृत्य पाठप्रकारप्रदर्शने यदि छन्दोदोष समापतति, समापततु नाम, विद्वद्भिरेतन्निर्णेष्यते। सेतिकरणपद तूभयपाठ-लब्धमेव, तस्योल्लेखस्तु क्रमपाठादावाधिक्ये-नोपयोगित्वप्रदशनार्थमेव, न तु तस्य पृथक्तया ग्रहणमवग्रहादावन्तर्भूतत्वादवग्रहादिकथनेनैव तस्य ग्रहणात्। पदपाठे प्रगृह्यसज्ञकपदप्रदशनार्थं तदग्र आद्युदात्तस्य 'इति' शब्दस्य निर्देशो भवति, तस्य च पूर्वपदेन सह कापि सन्धिरपि न भवति, भवति च सहितास्वरसमानस्वर पदेषु । यथा–"अग्नी इति" (ऋ० ५।४५।४), "अजरयू इति" (ऋ० १।११६।२०), "आसाते इति" (ऋ० ५।६२।५) इत्यादौ । यस्मिन् पदे प्रगृह्यावगृह्यसज्ञकपदयो प्रदर्शनमावश्यकतामेति, तत्र प्रगृह्यसज्ञकपद पूर्वमुल्लिख्य मध्ये 'इति' शब्द प्रयुञ्जीत, तदग्रे तमेव शब्द-मावृत्त्या पठेदवग्रहच कुर्य्यात् । समासादिषु द्विपदत्वज्ञापनार्थमेवाव-गृह्यसज्ञा भवति, तच्चावगृहीतपदम् 'ऽ' इति सङ्केतेन निर्दिष्ट भवति। एवञ्चावग्रहसङ्केतस्य पदच्छेदकत्व पदपाठनियमसिद्धान्तसिद्ध भवति। यथा–– 'चित्रभानो इति" चित्रऽभानो (ऋ० १। ३।४) आयजी इत्या'यजी (ऋ० १।२८।७) इति। अत्र सहितावत् स्वरकरणे तु चित्रभानो इति चित्र'ऽभानो (ऋ० ५।२६।२) इत्येव निर्दिष्ट भवति पदम् । उदाहृतेषु पदेषु इति-करणस्योभाभ्या सम्बद्धत्वमुभाभ्यामपृथग्भूतत्वञ्चावगम्यत एव। एवञ्च विसर्गावगृह्य–प्रगृह्यादीना-मितिकरणेन नियतसम्बन्धख्यापनार्थमेव परिभाषायामिति शब्दस्य पाठ ।

एतदग्रे परिभाषापाठोऽधो निर्दिष्टोऽस्ति––

दशविशतिमुख्या स्यात् सख्या काद्यक्षरै परे।
तत्रैकमुख्या दशभि स्वरैरनृलृभि. क्रमात् ।।४।।
ऋाद्यस्त्रिणि स्वरैस्त्रीणि पदान्यकाक्षरादित ।
काद्या एकादिसख्याका आकाराद्या स्वरा नव ।।५।। इति।

प्रकृतग्रन्थे 'परे' इत्यय पाठोऽस्ति, परन्तु स्वरसख्यानिर्द्धारणस्य स्वरेण पुन पदादिपरि-ग्रहण-परिगण-नयोश्चैव परिभाषालक्ष्यत्वात् तत्पूर्त्यर्थ परशब्दस्याग्रिमस्वरशब्दस्यैव विशेषणत्व-मभिप्रेत भवति। एवञ्च तत्स-मानविभक्तिवचनाभ्यामेव परशब्दो भाव्य, तेन 'परै' इति सम्यक् पाठ. प्रतिभाति, अन्यादृशार्थमादृत्य पाठ-सङ्गमने तु परिभाषालक्ष्यार्थो नैव घटेत। एव 'त्रिणि' इत्यस्य स्थाने 'त्रीणि' इति सम्यक्, 'त्रिभि' इति कथ-ञ्चित् पाठोऽवधारयितव्य ।

परिभाषालक्ष्यार्थस्तु––काद्यक्षराश्रितस्वराणाम् अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ए, ऐ, ओ, औ, इत्याकाराणा सख्या दश, सैव स्वरसख्या मुख्या । स्वरसख्याधिक्यज्ञापनार्थ बैठसज्ञकाष्ठाक्षरेषु प्रथमाक्षरे स्वरस्योर्ध्वभागे रेफमुल्लिखेत्। एवमन्त्याक्षरे रेफमुल्लिखेत्। क्रमशस्ताभ्या दश विश-त्रिश या सख्या भवति, सा गौणी स्वरसख्या ––इति ज्ञापनार्थमेव परिभाषाया मुख्यपदमुपात्तम्। आद्यत्वमक्षरसख्यापकापेक्षयैव बोध्यम्, अन्यथोदाह्रियमाणे बैठे प्रथमाक्षरे रेफस्यादर्शनेन रेफस्याद्यत्व न घटेत, एवकरणे तु प्रथमाक्षरस्य पदसख्यापकत्वेन स्वत सा न समुदेति शङ्का। आद्यरेफस्य बैठो यथा––"झिर्भोसिरधशजैगी" (ऋ० अष्ट० ७, अध्या० ५, व० २३) इति। अन्त्यरेफस्य बैठो यथा––"ठौध्युल्यक्षबझ्यीपिर्थ." (ऋ० अष्ट० ७, अध्या० ५, व० ३०) इति। पुनराकारा-

ह्रस्वराणाम् (दीर्घादीनामितियावत्) आ, इ, ई, उ, ऊ, ए, ए, ओ, औ, इत्येवमाकारगणा सख्या नवैव, सर्व-विधपदसख्यापकप्रथमाक्षरादूर्द्ध्वमेवास्योपयोगप्रदर्शनात्। आचतुरक्षरात् षडक्षरपर्यन्ताना परिसख्यान एवो-पयुञ्जन्ते नवस्वरा बैठसज्ञक–द्वितीयाक्षर–तृतीयाक्षर–चतुर्थाक्षरसलग्ना, इति तु परिभाषापरमार्थ । एकाक्षर–द्व्यक्षर–त्र्यक्षराणामपि निपातादीना "नामाख्यातमुपसर्गा निपातश्चत्वारि पदजातानि" (ऋ० पा० १२।१७) इत्यनुशासनासिद्धपदविशेषभाजा क्रमशो बैठसज्ञक–द्वितीयाक्षर–तृतीयाक्षर–चतुर्थाक्षरैरेव, पादाक्षरेषु चतुर-क्षर–पञ्चाक्षर–षडक्षरै सार्द्ध परिसख्यान भवति। द्वयोर्विशेषस्त्वयमेव, यत् ८—६ पादाक्षराणि नवस्वरेण, १—३ अक्षरात्मकपदविशेषाणि काद्यव्यजनेनेति । एतावता यत्र बैठे 'क' इत्येवमेव द्वितीयाक्षर तिष्ठेत्, तत्र व्यजन 'क' इति, स्वरस्तु 'अ' इति । ताभ्या पद परिसख्यातव्यम्, न चतुरक्षरम्, चतुरक्षरादिपरिसख्यापने नवस्वराणामेव सामर्थ्यात्। यत्र पुन 'आ' इत्यत 'औ' इत्येतत्पर्यन्तेषु कोऽपि स्वर सह व्यजनेन बैठे 'का' 'कि' 'की' 'कु' 'कू' 'के' 'कै' 'को' 'कौ' इत्यन्यतमेषु विकल्पात्मतया तिष्ठेत्, तदा 'का' इति घटकव्यजनस्यैकाक्षरपरि-सङ्ख्याने मान १ भविष्यति, 'की' इति घटकस्वरस्य चतुरक्षरपरि-सङ्ख्याने मानमपि १ एव भविष्यति। यतो हि दशस्वरेषु द्वितीय 'आ' इति, नवस्वरेषु स पुन प्रथम एवेति पूर्वमुक्तप्राय । एवञ्चैकाक्षर-द्व्यक्षर-त्र्यक्षर-चतुरक्षर-पञ्चाक्षर-षडक्षरेष्वादितस्त्रयाणा काद्यै, परिशिष्टाना नवस्वरैश्च वर्गद्वयेऽपि प्रथम प्रथमेन, द्वितीय द्वितीयेन, तृतीय तृतीयेन मिलित्वा बैठसज्ञकद्वितीय-तृतीय-चतुर्थाक्षरै क्रमश परिगण्यते। एतावत्समुदायार्थ-मादाय परिभाषायामुक्तम्—"काद्यैस्त्रीणि स्वरैस्त्रीणि पदान्येकाक्षरादित" इति । अत्र सरलस्यार्थ एव तदि-लर्थो बोद्धव्य । काद्यवर्ण १-३ पदानि, नवस्वरैश्च ८-६ पादाक्षराणि परिसङ्ख्या-प्यानीति तु परमार्थ । अत्र काद्यपदेन वर्णा, काद्यवर्णाश्रितस्वराश्चापि कुत्रचिद् बोध्या । काद्यवर्णाना क–क्षपर्य्यन्ताना सङ्ख्या यथावत् १-३४ बोध्या ।

"स्वराधिक्ये दशाद्यस्य रेफ (प) स्यात् सप्त (त्यत्य) विशति ।।७।।" इति प्रकृतग्रन्थे परिभाषापाट । २१०१ सङ्ख्यकपुस्तके च "स्वराधिक्ये दशाद्यस्य रेफस्यात्यस्य विशति ।।७।।" इति पाठ । एव "पञ्चत्रिशद्हलो ल्यस्यात्यस्य वस्य तु विशति," 'पचत्रिशद्धलो तपस्या-त्यस्य वस्य तु विशति ।।८।।" इति क्रमश प्रथमे द्वितीये च पाठ । सप्तसङ्ख्यकपरिभाषा-ज्ञापकलक्षणेषु प्रथमे "रेफस्य दशसङ्ख्या ज्ञातव्या।" इति, द्वितीये 'रेफस्य दशसङ्ख्या तया ज्ञातव्या।" इति पाठ । अष्टसङ्ख्यकपरिभाषाज्ञापकलक्षणेषु प्रथमे "लययो सयोगे पञ्चत्रिशत् तदाधिके वसयोगे सप्तति" इति। द्वितीयेऽप्येवमेव पाठोऽस्ति। सप्तसङ्ख्यकपरिभाषाया केचन वर्णास्त्रुटिता सन्तीति स्पष्टमेव प्रतिभाति । वर्णपूर्त्या पुनरय पाठ समीचीन प्रतिभाति, यत् स्वराधिक्य दशाद्यस्य रेफस्या-न्त्यस्य विशतिरिति। दीर्घस्वराणा सङ्ख्या नव, पुनश्चेद्रेफ स्वरेण बैठेऽस्ति, तदा रेफस्वरा मिलित्वा एकोनवि-शतिसङ्ख्या प्रकाशयत । द्वाभ्या रेफाभ्या स्वरस्य सत्ता चेद् बैठे तदा एकोनचत्वारिशत्सङ्ख्या स्वराणा स्यात्। अयमेव रेफस्वर नखस्वर, कुण्डलीस्वरो वा गीयते बैठविद्वद्भि । ज्ञापकलक्षणेषु च पुना रेफस्य (आद्यन्त हीनस्यैव) दशसङ्ख्यामात्र कथ सूचितमिति परन्न वेद्मि। रेफस्याद्यान्तत्वे प्राक् कोचन बैठो तूदाहृतो, पुनरग्रे तथा रेफाङ्कितान् बैठानुदाहरिष्यामि । अत एवोपोद्घातश्लोके विशतिसङ्ख्यापि स्वरस्य प्रदर्शिता । ज्ञापक-लक्षणे तया' इति द्वितीयपुस्तकेऽधिक पाठोऽस्ति। यद्यस्यापि शब्दस्यार्थोऽपेक्षित एव, तदा 'तया' इत्यस्य परि-भाषया इत्यर्थो ज्ञेय । अष्टसङ्ख्यकपरिभाषाया 'ल्य' इत्येव समीचीन पाठ, न तु 'ल्प' इति ज्ञापकलक्षणे 'लययो' इत्येवमुभयत्र दर्शनात्, अष्ट० २, अध्या० ६, वर्गस्य दशमे "जौमाल्य" इत्यादिरूपाणामेव च बैठदर्श-नाच्च। वैषम्यमत्रेदमेवास्ति, यद् वसयोगस्य सङ्ख्या विशति परिभाषात, सप्ततिस्तु ज्ञापकलणत प्रतीयते, इति कथम्? उत्तरम्–पुन सुस्पष्टमिदमीयमिदमेव यद् व्यजनसङ्ख्याधिक्यज्ञापनार्थमेवेय परिभाषा अवतरति, सामान्यतो व्यञ्जनाना चतुस्त्रिशत्सङ्ख्या निरूपिता, पुनश्चापेक्षिता सङ्ख्यावृद्धि. सयोगादेव भवति,

लययो सयोगस्य सङ्ख्या पञ्चत्रिंशन्निरणायि। अत परं व्यञ्जनयो सयोगाद् वर्द्धमानैव सङ्ख्या भवितव्या, न तु ततो न्यूना। एव स्थितौ वसयोगस्य विशतिसङ्ख्यापरिभाषा निर्द्धारिता सङ्गति नाप्नोति, एतस्या पञ्चत्रिंशदपेक्षया न्यूनत्वात्। ज्ञापकलक्षणनिर्द्धारिता सप्ततिसङ्ख्या तद्द्विगुणितैवेति सोऽर्थ सर्वथा घटते। परिभाषाया विशतिपदस्थाने सप्ततिपदनिवेशेऽपि छन्दोदोषस्य प्रसरोऽपि नास्तीति कारिकायामपि सप्तति इत्येव पाठ सम्यक् प्रतिभाति। वैदिकातिच्छन्दस्वतिधृतिच्छन्दस सम्पूर्णाक्षराणि षट्सप्ततिसङ्ख्यकानि सन्ति। तेषामपि बैठाक्षरैर्ग्रहणमभिप्रेतमेवास्ति। तद्ग्रहणञ्च सप्तति विहाय तावन्न्यूनसङ्ख्यकाक्षरैश्चेत् तदा छन्दोऽक्षराणा सङ्ख्या न भविष्यति। सप्ततिपाठादरे तु 'थ' यदि च व्यञ्जनेन सयुनक्ति, तदा मिलित्वा सङ्ख्या सौलभ्येन पूर्येत, इत्यपि हेतुर्मद्धृतपाठस्येति विद्वद्भिर्निर्णेतव्यम्।

वैटस्य पञ्चमेनाक्षरेण प्रायो हल्मात्रेण पादेषु सप्ताक्षर-सर्वानुदात्तयो परिसङ्ख्यान भवति। सर्वानुदात्तपदपरिसङ्ख्याने चात्र विशेष। तथाहि—"अनुदात्त सर्वमपादादौ" (अष्टा० ८।१।१८) इति सूत्रस्याधिकारत्वादेतत्परेभ्य सूत्रेभ्यो विधीयमानानि कार्याणि पादादिभिन्ने सर्वाण्यनुदात्तानि भवन्तीति पाणिन्यनुयायिन, परन्तु शौनकेन महापङ्क्तिजगतीच्छन्दोऽनुरोधेन पादादावप्यनुदात्त पद मन्यते। तदुक्त १७।३६ ऋक्प्रातिशाख्ये—

प्रेद ब्रह्मेति चैतस्मिन् सूक्ते पादोऽस्ति पञ्चम।
सर्वानुदात्त षट्स्वृक्ष्वादितश्च चतुर्दश॥ इति

बैठकारेणापि शौनकपक्षपरिग्रहार्थमेव विशेषत सर्वानुदात्ताना पादादिवर्त्तमानामपि परिसङ्ख्यानाय बैठे तदुल्लेख कृत, अन्यथा अनुदात्ते पाणिन्यनुशासनेन पादान्तत्वस्य सर्वसिद्धतया सुतरामेव तस्य प्राप्तत्वेन तत्प्रदर्शनवैयर्थ्यापत्ति स्यात्। महापङ्क्तिजगतीच्छन्दसि षट्पादा, प्रतिपादमष्टाक्षराणि, मिलित्वाष्टाचत्वारिंशदक्षराणि भवन्ति। ऋ० ८।३७ सङ्ख्यकसप्तर्चसूक्तस्य सर्वेष्वपि मन्त्रेषु "माध्यन्दिनस्य सवनस्य" इत्यत्र पाद विश्रम्य सर्वानुदात्तस्योत्तरपादादिवर्त्तमानस्य 'वृत्रहन्'शब्दस्योल्लेख ऋक्प्रातिशाख्यकारेण तद्भाष्यकारेण चाकारि। एवमस्यैव सूक्तस्यादिमचतुर्दशपादस्य "राजसि शचीपते" इत्यस्य सर्वानुदात्तत्वमुक्तम्। एवञ्च पादविभागमपेक्ष्य पादादावपि श्रूयमाणाना सर्वानुदात्तपदाना परिसङ्ख्यापकमिद पञ्चमाक्षरमिति सिद्ध भवति। अन्यान्यपि पादादावनुदात्तपदानि ऋक्प्रातिशाख्ये परिगणितानि सन्ति, तानि चापि तत्तच्छन्दोऽनुरोधेन द्रष्टव्यानि।

अष्टाक्षरात्षोडशाक्षरपर्यन्ताना परिसङ्ख्यापका 'क' 'अक्' 'आक्' 'इक्' 'ईक्' 'उक्' 'ख' 'ग' 'आख्' इत्याद्याकारा बैठीयपञ्चमाक्षरादूर्ध्व षष्ठाक्षरात्पूर्व भवन्ति। तेष्वादितस्त्रिभि क्रमेणाष्टाक्षर-नवाक्षर-दशाक्षराणा परिसङ्ख्यानम्, तदुत्तरस्थैस्त्रिभि सङ्केतैरेकादशाक्षरात् षोडशाक्षरेषु द्वयोर्द्वयो. परिसङ्ख्यान भवति। ख, ग, आख्-इत्याकाराणामुल्लेखस्तु यत्र वर्गेऽष्टाक्षरादीनामेकाधिका सङ्ख्यास्ति तत्सूचनार्थमेव। 'क' इति सङ्केतेनाष्टाक्षरमेकविधमेव प्रतीयते। यतो ह्यत्र 'क' घटकस्य 'अ' इति स्वरस्य मान शून्यमेव, 'अ' स्वरस्य पदसङ्ख्यानमात्रे सामर्थ्यावधारणात्। व्यञ्जनस्य 'क्' इत्यस्य पुनरेका सङ्ख्या भवति। पुनरत्रैकाधिकसङ्ख्याज्ञापनार्थ ख, ग, इत्याद्याकारकसङ्केता. प्रदर्शिता भवन्ति। आकारात् पुनर्यथावन्मानत्व स्वराणामेवावधारणीयम्, न व्यञ्जनानाम्। परिग्रहस्तु स्वरव्यञ्जनाभ्यामुभाभ्यामेव भविष्यति, यतो हि—अष्टाक्षरादिपरिग्रहार्थ परिभाषायामष्टाक्षरायैकवर्णस्य, ततो हलचोर्बैठीय—पञ्चमाक्षरादुत्तर षष्ठाक्षरात्पूर्व कल्पनाया उक्तत्वात्। अष्टादशाक्षरपादस्त्वेक एव १०।१०।३।४ ऋक्खिलसूक्तेऽस्ति। स च परिसङ्ख्याततयाऽसन्दिग्ध एवेति बैठकारस्तद्गणना न प्रादर्शयत्। त्रयोदशाक्षरपर्यन्तपादा एव बाहुल्येन समायान्ति, ततोऽधिकास्तु क्वाचित्का। अत एव परिगणितप्राया अपि ज्ञानार्थमत्रोपदिष्टा। जागतादतिच्छन्दसा पादाश्चतुरक्षरात्प्रभृति षोडशाक्षरपर्यन्तास्त एकेनैकाधिका भवन्ति। व्यवस्थेय पूर्वप्रदर्शितच्छन्दस्तालिकाया द्रष्टव्या। इदानी

क्रमशो वृद्धिमागच्छता कानिचिदुदाहरणानि। यथा—'नूनमथ' (ऋ० ८।४६।१५) चतुरक्षरपाद, विराड्गायत्रीच्छन्द, एकपदा ऋगन्ता। 'अग्ने तमद्य' (ऋ० ४।१०।१) पञ्चाक्षरपाद, त्रिपदा गायत्री। 'ऋ ध्यामा त ओहै' (ऋ० ४।१०।१) षडक्षरपाद, त्रिपादगायत्री। 'नद्य व ओदतीनाम्' (ऋ० २।६९।२) सप्ताक्षरपाद, निचृदुष्णिगुच्छन्द, ४ पादा। 'अग्निमीळे पुरोहितम्' (ऋ० १।१।१) अष्टाक्षरपाद, त्रिपदागायत्रीच्छन्द। 'त त्वा वय पितो वचोभि' (ऋ० १।१८७।११) स्वराडनुष्टुप्छन्द, नवाक्षरपाद, ३ पादा। 'शुभ्री हव गिरिमानस्याद्रे' (ऋ० ७।२२।४) दशाक्षरपाद, आर्ची-पङ्क्तिच्छन्द, ३ पादा। 'पिबासोममभि यमुग्र तर्द' (ऋ० ६।१७।१) एकादशाक्षरपाद त्रिष्टुप्छन्द, ४ पादा। 'प्र देवमच्छा मधुमन्त इन्दव।' (ऋ० ९।६८।१) निचृज्जगतीच्छन्द, द्वादशाक्षरपाद, ४ पादा। 'तमिन्द्र जोहवीमि मघवानुग्रम्' (ऋ० ८।९७।१३) त्रयोदशाक्षरपाद, ४ पादा—अतिजागतीच्छन्द। 'अपूरुषघ्नो अप्रतीत शूर सत्वभि' (१।११३।६) चतुर्दशाक्षरपाद, स्वराड् ब्राह्मीजगतीच्छन्द, ४ पादा। 'अभि त्य देव सवितारमोण्यो कविक्रतुम्' (ऋ० खि० १०।१०३।८) त्रिष्टुप्छन्द, पञ्चदशाक्षरपाद, ४ पादा। 'त्रिकद्रुकेषु महिषो यवाशिर तु विशुष्क' (ऋ० २।२२।१) अष्टिच्छन्द, षोडशाक्षरपाद, ४ पादा इति।

ज्ञापकलक्षणे "पञ्चमे स्योत्तरेणाष्टाभ्योऽधिकेनाष्टाक्षरादि ज्ञातव्यम्" इत्यस्मिन् पाठ। पङ्क्त्याभिप्रेतार्थस्तु वैदीयपञ्चमाक्षरात् परेण षष्ठाक्षरात् पूर्वेण मध्ये परिदृश्यमानेषु क, अक्, आक्, इक्, ईक्, उक् इत्यादिकेषु सङ्केतेषु लक्ष्यार्था अष्टाक्षरात्प्रभृति षोडशाक्षरपर्यन्ता एव। सप्ताक्षरपर्यन्तस्य परिसङ्ख्यान तु वैदीयद्वितीयाक्षरात् पञ्चमाक्षरे सञ्जानमेव। शिष्टाक्षराणि मध्यस्थितसङ्केतैर्ज्ञातव्यानीति। एतत्समुदायार्थबोधे निरुक्तज्ञापकलक्षणवाक्य नितरामसमर्थकृत्, यतो हि—अष्टाक्षरादिज्ञानेऽष्टाक्षरसहितत्वस्यावश्य वाच्यतयाऽष्टाक्षराधिकस्य बाधितत्वेन लक्ष्यार्थासिद्धे। अत पञ्चमेभ्य उत्तरेण षष्ठाक्षरपूर्ववर्त्तिना मध्यस्थितसङ्केतेन सप्ताधिकाष्टाक्षरादि ज्ञातव्यमिति ज्ञापकलक्षणे पाठ सम्यगिति मामकीना मति। यदि ज्ञापकलक्षणवाक्यमष्टाक्षरवैठे पञ्चमषष्ठाक्षरमध्यगाष्टाक्षरादिबोधकसङ्केताना निरुक्ताकाराणा समावेशश्चेत्तदाऽक्षरद्वयस्यैकस्य वा क्वचित्तदधिकस्य च सङ्केतस्यापि गणनया वैठस्य नवाक्षरत्व दशाक्षरत्व द्वादशाक्षरत्वमेव, नाष्टाक्षरत्वमित्येतत्समुदायार्थकम्, तदा पञ्चमोत्तरेण षष्ठपूर्ववर्तिना अष्टाक्षरादिबोधकेन निरुक्तसङ्केतेनाऽष्टाक्षराधिकेन चाष्टाक्षरादीना पादगताना ज्ञान भवति। वैठे चाक्षराधिक्यमिष्टमेव। इदञ्चाक्षराधिक्य सदपि वैठस्याष्टाक्षरत्वमेव, न त्वधिकाक्षरत्वम्। एतस्य क्वाचित्कत्वेन सार्वत्रिकत्वविरहादिति ध्वन्यमानार्थमुपादायैव निरुक्तज्ञापकलक्षणपाठस्य सम्यक्त्वमवधारणीयमित्यपि मामकीन पन्था। अन्यच्चेदिदमीय वैशिष्टचम्, तत्तु वैदिकसम्प्रदायविद एव जानन्ति, सामान्यवैदिका अन्ये च विद्वास पुनर्जानन्ति न वेति सन्दिग्धोऽस्मि।

वेठस्यान्तिमेषु त्रिष्वक्षरेषु क्रमश षष्ठसप्तमाष्टमसञ्जकेषु मध्ये षष्ठाक्षरवैदिकप्रसिद्धपदपदेषु विसर्गनकारान्तयो सप्तमाक्षरमवगृह्य-प्रगृह्ययोरष्टमाक्षर मकारान्त-तकारान्तयो पदविशेषयो प्रतिवर्गपठितयो परिसङ्ख्यापकम्। अक्षरत्व पुनर्व्यञ्जनसहितस्वरस्य व्यञ्जनरहितस्वरस्य वेति पूर्वमुक्तमेव। तेनात्र व्यञ्जनेन सयुक्तेनासयुक्तेन च विसर्गावगृह्यमकारान्त-तकारान्ताना चतुर्णा पदानाम्, नवस्वरेण च नकारान्त-प्रगृह्यपदयो परिसङ्ख्यान भविष्यति, तदुक्त परिभाषायाम्—"विसर्गपद्यमाताना काद्या नान्तेतिता स्वरा" इति। परिभाषास्थपद्यपदमवग्रह बोधयति, माताशब्दौ पुन मकारान्त-तकारान्तौ बोधयत। इमो साम्प्रदायिकशब्दौ भासेते। नकारान्त-प्रगृह्यबोधक "नान्तेतिता' इति शब्द षष्ठीद्विवचनेन 'नान्तेतयो' इत्येव रूपेण भाव्य। 'नान्तेतिता' इति प्रयोग तु वैदिका एव जानन्ति, अह त्वविज्ञोऽस्मि। नान्तशब्दो नकारान्तवाचक, इतिशब्दश्च प्रगृह्यवाचक, तयोर्बोधकास्तु स्वरा नवस्वरा एवेत्यर्थमेवान्वयव्यतिरेकाभ्या पर जाने।

परिभाषास्थ-विसर्गपदस्य विषम-समविसर्जनीययोर्ग्राहकत्व भवति। तेन स्वरान्तविसर्गस्य समाख्यस्य

'सि' 'तु' 'से' इत्याद्यन्तविसर्गस्य च परिगणन लक्ष्यं भवति। स्वरान्तविसर्गस्योदाहरण यथा—अग्नि, वायु, इति। यद्यपि—ऊष्मान्त स्थर्सोष्मचकारवर्गाणा सप्तविशतिवर्णाना पदान्तत्वनिषेधे तिष्ठतोऽपि विसर्जनीय-स्योष्मसु मध्येऽपवादत्व १२।१ सङ्ख्यकात् ऋक्प्रातिशाख्यसूत्रात् सिद्धमिति विसर्जनीयोऽपि पदान्त गच्छत्येव। एतेन सह पदान्ते पद्यान्ते च क ट तपा ङ-ण-न-मा एव हल्स्तिष्टन्तीत्यपि बोध्यम्। अत एव केचिद् विसर्गस्य त्रैविध्यमेव वर्णयन्ति "विसर्ग पदमध्यस्थ पद्यान्तश्च पदान्तग" इति यजुश्चतुरक्षरीकैठ। पदमध्यपद्यान्तविसर्गौ यथा—धूर्षु = धूःऽसु (ऋ० १।१००।१६) इति। अत्र विभक्त्या सह विच्छेदे पूर्वपदमवग्रहसज्ञक भवति। 'धू' इति पदोत्तरविसर्गस्य पदमध्यत्वात् पद्यान्तत्वाच्च भवत्युदाहरणम्। अन्यदप्युदाहरण यथा—पुरोहितम् = पुरःऽहितम् (ऋ० १।१।१) इति। अत्र सन्धिविच्छेदेन पूर्वपदस्यावगृहीतत्वम्, तदुपधायक चिह्नञ्च 'ऽ' इत्याकारक बोध्यम्। एव यस्य विसर्गस्यान्ते 'सि तु से' इत्यन्यतमेषु एकस्तिष्ठति स समविसर्ग, तदुदाहरण तु यथा–दुःगृभीयसे (ऋ० ५।९।४), दुःवाससे (ऋ० ७।१।१९), दुःपरिहतु (ऋ० २।२७।६) इत्यादिक मृग्यम्। वाक्यान्ते चाय विसर्गो नोपलभ्यते, तदुक्त परिभाषायाम्—"वैषम्यसितुसेताना वाक्यान्तस्तु विसृज्यते" इति। वाक्यान्तोऽत्र ऋगन्त इति।

अत्राय विशेष—अन्ते गच्छतामतसकणनमङकाराणा वर्णाना ज्ञापकसङ्ख्या स्वरान्तपदानामेव परिसङ्ख्यान भवति। यदि पुनर्निरुक्तवर्णा पद्यान्तेऽसन्त केषुचित् पदेष्ववतिष्ठन्ते, तदा तादृशवर्णसङ्ख्या पदसामान्यपरिसङ्ख्यानमेव भवति। प्रतिवर्ग परिगणितखण्डिताखण्डितपदयोर्विवेकस्तु कैठस्यावान्तरमृतग्रन्थात् पदगादाख्याद् द्रष्टव्य। सामान्यत खण्डितानि पदान्यवगृहीतान्येव भवन्ति, अखण्डितानि च न तथा। समास-कृत्तद्धितविभक्त्यन्तपदेषु पूर्वभागस्यावग्रहसज्ञा भवति। एव ससन्धिपदेष्वपि। अवग्रहसज्ञकभागमुत्तरपदात् पृथक् कर्तु पूर्वपदाग्रे 'ऽ' चिह्नमेतद् दर्शनीयम्। पूर्वोत्तरभागयोरुच्चारणे ह्रस्वसमकालो व्यवहितो भवति, "अवग्रहो ह्रस्वसमकाल" (५।१) इति कात्यायनप्रातिशाख्यवचनात्। समुचितमेतत्, अन्यथा प्रयत्नद्वयसाध्यवर्णद्वय-स्योच्चारण कालाव्यवधानेन न स्यात्। ससन्धिपदोदाहरण यथा—अब्जा अप्ऽजा (ऋ० ४।४०।५), पुरोहितम् = पुर हितम् (ऋ० १।१।१), पुरुतमम् पुरुऽतमम् (१।५।२) इति। एव समासान्तपदादिष्वपि भवति। यत्र पुनर्व्युत्पत्तिसशयस्तत्र नावग्रहो भवति, यथा—आशुशुक्षणि (ऋ० २।१।१) इति। अत्र हि—'आ-शुशुक्षणि' 'आशु-शुक्षणि' 'आशु-शु-क्षणि' इति वास्ति पदमिति सन्देह। उदात्तादयश्चत्वार स्वरा अ, इ, उ, आदिस्वराश्रिता इति तु प्रागेव प्रपञ्चितम्। अत एव अग्निमीळे पुरोहितम् (ऋ० १।१।१) इत्यत्र अज्रहिते 'म्' इत्यस्मिन् न कोऽपि स्वरो भवति। पदे एकमक्षर तदधिक वाप्युदात्त तत्स्वरस्य रेखात्मकचिह्नमत्र न भवति, पारिशेष्यावधेयो हि उदात्त। उदात्तातिरिक्ता सर्वेऽप्यचोऽनुदात्ता भवन्ति। यथा—अनुकामकृत् (ऋ० ९।११।७) इति। उदात्तात् परस्यानुदात्तस्य स्वरितो भवति। यथा—अनुयच्छमाना (ऋ० १।१०९।३) इति। स्वरितात् पराणामनुदात्तानामेकश्रुतिस्वरो भवति। यथा—अनिविशमाना (ऋ० ७।४९।१) इति। अत्र हि पूर्वम् 'अ' इत्युदात्त, शिष्टा 'नि-वि-श-मा-ना' पञ्चानुदात्ता सन्ति, तदनन्तरमुदात्तात् 'अ' इत्यस्मात् परस्यानुदात्तस्य 'नि' इत्यस्य स्वरित, स्वरितात् 'नि' इत्यस्मादुत्तरवर्तिना 'वि-श-मा-ना' इति चतुरनुदात्तानामेकश्रुतिस्वरो जात। अवग्रहे (खण्डिते) खलु स्वरसञ्चार एकपदवद् भवति। यथा—सबन्धु इति सऽबन्धु (ऋ० ३।१।१०) चित्रश्रवस्तम = चित्रश्रव-ऽतम (ऋ० ३।५।९६) इति। प्रथमोदाहरणे अवगृ-हीतोदात्तात् स इत्यस्मात् परस्यानुदात्तस्य 'बन्धू' इत्यस्य स्वरितस्वर एकश्रुतिस्वरश्च, द्वितीयोदाहरणे अव-गृहीतपूर्वपदघटकस्य 'श्र' इत्यस्य स्वरितत्वेन तदुत्तरवर्त्यनुदात्तानामेकश्रुतिस्वर। क्वचिदेकश्रुतिस्वरस्यापवादो यथा—स र रा णे इति स म ऽर रा णे (ऋ० ७।७०।६) इति। अत्रोत्तरभागस्थान्तिमाक्षरमुदात्तम्, 'इति' शब्दघटक 'ति' शब्दात् स्वरितात् परस्याप्यनुदात्तस्यैकश्रुतिस्वरो नाभवत्, अन्तिमाक्षरस्योदात्तत्वात्। एता-

वन्तमर्थमभिप्रेत्योक्त परिभाषायाम्––"पृथक्श्रुतिर्नो यदि खण्डितानामखण्डितानामपि नास्तिभेद ॥१०॥" इति। खण्डिताखण्डितयोर्व्यावर्त्तक पृथक्स्वराश्रितत्वमेकश्रुतिस्वरभिन्नत्व वा। पूर्वोक्तोदाहरणवद् यद्येकश्रुतिर्न घटेत, तदा व्यावर्त्तकसत्तया तयोर्व्यावृत्तिरपि सम्भवति यत्र पुनरेकश्रुतिर्नियमतो भवत्येव तत्र भेदकाभावेन द्वेऽपि पदे अभिन्ने इति तयो पृथग्गणनाया नावश्यकतेति तात्पर्यम्। यद्यपि सहितापदस्वरयोर्नैकनियम, तथापि पदपाठस्यैवात्रावसरसङ्गत्या प्राप्तत्वात् पदस्वर एव लक्ष्य । पदेष्वपि सावग्रहाणि खण्डितान्येव निरवग्रहाणि (प्रगृह्यादीनि) अखण्डितानि भवन्ति। यत्र प्रगृह्यपदोत्तरमवगृह्यपद दर्शनीय भवति, तत्र पूर्व प्रगृह्यपदस्योपादानम्, तत 'इति' शब्दस्य, ततश्चावगृह्यपदस्य। यथा पूर्वोक्तोदाहरणेषु सबन्धू इति सऽबन्धू इति। अत्र ऊकारान्तप्रगृह्यपदस्य पूर्वमुपादानम्, पदश्चाखण्डमेव। सखण्डे च पुनरन्त्येऽवगृहीतपदे पूर्वपदस्वर एव सञ्चरति अत एव गणनाया पृथग्व्यापारस्य नावश्यकतेत्यपि रहस्यमाभाति।

यद्यप्यस्मिन् ग्रन्थे परिभाषाभाग एवास्ति, न बैठभागो न वा बैठप्रक्रियाभागोऽपि, तथापि परिभाषया सार्द्ध बैठसूत्रेण प्रतिवर्ग पदादिसङ्ख्यापरिचयार्थमिदानी केचन बेठा उदाह्रियन्ते। प्रथमाष्टक-प्रथमाध्याय-तृतीय-वर्गे––"घोऽरठाठ आक् डळेजा" इति बैठ। अत्र घ ४, आ १, अङ्कस्थितिन्यायेन। प्रथमाक्षरेण पदसामान्य-सङ्ख्या ४१ जाता। ञ १०, ऊ ५ मिलित्वा द्वितीयाक्षरेण एकाक्षर-चतुरक्षरयो १५ सङ्ख्या जाता। तत्रैकाक्षराणि दश, चतुरक्षराणि पञ्च सन्ति। र २७ सङ्ख्या द्व्यक्षराणा जाता। पञ्चाक्षरपरिसङ्ख्यापकाकारस्वरस्याभावेन तेषा परिगणनात्र तृतीयाक्षरेण जातम्। ठ १२ आ १ मिलित्वा त्र्यक्षर-षष्टाक्षरसङ्ख्या १३ जाता। तत्र त्र्यक्षराणि द्वादश, षष्ठाक्षरश्चैक चतुर्थाक्षरेण बोध्यते। सर्वानुदात्तसप्ताक्षरस्य परिसङ्ख्यापक व्यञ्जनमात्रमेव प्रायो भवति, अत एव बैठे पञ्चमाक्षर व्यञ्जनात्मकमेव, 'ठ'घटक 'अ'स्वरो हि शून्यमभिदधत् "नाच विना व्यञ्जनस्योच्चारणमपि सम्भवति" इति नियममात्र सूचयति, न गणनोपयोगी। तेन १२ सङ्ख्या भवति। 'क' 'अक्' 'आक्' इत्यादय सङ्केतास्तु पञ्चम-षष्टाक्षरमध्यवर्तिन सन्त क्वचिदुपलभ्यन्ते, तेषाञ्चाष्टाक्षरादिवोधकप्रक्रिया प्रागेव प्रादर्शि। अत्र बैठे 'आक्' इत्यनेन छन्द पादेषु दशाक्षरपरिग्रहो लक्ष्य, सङ्ख्या च तस्यैकादश इति। ड १३ सङ्ख्या विसर्गमात्रस्य, स्वरस्याभावेन नकारान्तानामत्र षष्ठाक्षरेण न ग्रहणम्। छ ७, ए ६, प्रथमावगृह्याणाम्, द्वितीया प्रगृह्याणा सङ्ख्या मिलित्वा १३ सप्तमाक्षरस्य भवति। ज ८, आ १, प्रथमा मकारान्तानाम्, द्वितीया तकारान्तस्य स्वरान्तपदभूतस्य सङ्ख्या, मिलित्वा ९ अष्टमाक्षरस्य भवति।

निरुक्ताध्यायस्यैकोनविंशतितमे वर्गे––"जुमुऽयपर क थाजीढै" इति बैठोऽस्ति। अत्र ज ८, उ ५, यथावस्थितो ८५ सङ्ख्या पदसामान्यस्य प्रथमाक्षरेण जाता। म=२५, उ=५, प्रथमैकाक्षरस्य द्वितीया चतुरक्षरस्य सङ्ख्या द्वितीयाक्षरेण बोध्यते। ज ८, य २६, मिलित्वा ३४ सङ्ख्या द्व्यक्षरस्य तृतीयाक्षरेण भवति। पञ्चमाक्षरपरिसङ्ख्यापकस्वरस्याभावेन नात्र तस्य परिग्रह। प २१ त्र्यक्षरमात्रस्य, न तु षष्ठाक्षरस्यापि चतुर्थाक्षरेण भवति। र २७ सप्ताक्षरसर्वानुदात्तस्य सङ्ख्या भवति पञ्चमाक्षरेण। 'क' इति सङ्केतेन पञ्चम-षष्ठाक्षरमध्यस्थितेनाष्टाक्षरस्यैका सङ्ख्या भवति। थ=१७, आ=१, प्रथमा विसर्गस्य, द्वितीया नकारान्तस्य सङ्ख्या षष्ठाक्षरेण भवति। ज=८, ई=३, प्रथमावगृह्याणाम्, द्वितीया प्रगृह्याणा सङ्ख्या सप्तमाक्षरेण भवति। ढ=१४, ऐ=७, प्रथमा मकारान्तानाम्, द्वितीया तकारान्ताना सङ्ख्या अष्टमाक्षरेण भवति।

एव द्वितीयाष्टकाष्टमाध्यायस्यैकवर्गे––"औमैल्यशर आक् भुतूर्म्मा" इति बैठ। ञ=१०, औ=१०, दशगुणितदश १०० सङ्ख्या पदसामान्यस्य प्रथमाक्षरेण भवति। व्यञ्जनेन स्वरेण च दशसङ्ख्याप्राप्ते तयोर्गुणनेन फलीभूतसङ्ख्यैव लक्ष्या भवति, केवल प्रथमाक्षरे "दशघ्नहल्युतेनाचा" इति परिभाषावचनात्। म=२५, ऐ=७, प्रथमैकाक्षरस्य, द्वितीया चतुरक्षरस्य सङ्ख्या भवति। ल्य=३५, "पञ्चत्रिंशद्धलो ल्यस्य" इति

परिभाषावचनात्। सा च सङ्ख्या द्व्यक्षरमात्रस्य, पञ्चाक्षरगणकस्वरस्याभावात्। श=३०, त्र्यक्षरमात्रस्य सङ्ख्या भवति, स्वरस्य कस्यचिदभावेन षष्ठाक्षरपरिगणनासम्भवात्। र=२७ सप्ताक्षरसर्वानुदात्तस्य सा सङ्ख्या भवति। मध्यस्थितेन 'आक्' इत्याकारकेण सङ्केतेन दशाक्षरस्य बोध। भ=२४ विसर्गस्य उ=४ नकारान्तस्य सङ्ख्या भवति। त=१६ अवगृह्यस्य, ऊ=५ प्रगृह्यस्य सङ्ख्या भवति। अन्त्याक्षरे स्वरेण सार्द्ध वर्तमानस्य रेफस्य विंशति, 'आ' स्वरस्यैका, मिलित्वैकविंशतिस्तकारान्तस्य, डम९=२+५=३४ मकारान्तस्य सङ्ख्या भवति।

एव पञ्चमाष्टकाष्टमाध्यायस्य तृतीयवर्गे—"घेलुफतट इक् आक् चाछुदा" इति बैठ। घ=४, ए=७, यथावस्थितौ ४७ सङ्ख्या पदसामान्यस्य प्रथमाक्षरेण भवति। ञ=१०, उ=४, प्रथमैकाक्षरस्य, द्वितीया चतुक्षरस्य सङ्ख्या भवति। फ=२२ द्व्यक्षरमात्रस्य सङ्ख्या भवति, पञ्चाक्षरग्राहकस्वरस्याभावेन, पञ्चाक्षरगणनासम्भवात्। त=१६ त्र्यक्षरमात्रस्य सङ्ख्या भवति, स्वरस्याभावेन षष्ठाक्षरगणनासम्भवात्। ट=११ सप्ताक्षरसर्वानुदात्तस्य सङ्ख्या भवति। मध्यस्थितौ 'इक्' 'आक्' इत्युभावपि सङ्केतो एकादशाक्षरदशाक्षरपरिचायकौ, तयो सङ्ख्या चाच एव भवति। च=६ विसर्गस्य, आ=१ नकारान्तस्य सङ्ख्या भवति। छ=७ अवगृह्यस्य, ऊ=५ प्रगृह्यस्य सङ्ख्या भवति। द=१८ मकारान्तस्य, आ=१ तकारान्तस्य सङ्ख्या भवति।

एव षष्ठाष्टकचतुर्थाध्यायस्य त्रयोदशतमवर्गे—"जैरत्वीगशढ्नाईटी" इति बैठ। अत्र ज=८, ऐ=८ यथावत्स्थितौ ८८ सङ्ख्यापदसामान्यस्य प्रथमाक्षरेण भवति। र २७ एकाक्षरस्य सङ्ख्या द्वितीयाक्षरेण भवति। त्व=७० "वसयोगे तु सप्तति" इति परिभाषावचनात्। ई=३ अथवा, द्व्यक्षरस्य द्वितीया पञ्चाक्षरस्य सङ्ख्या तृतीयाक्षरेण भवति। ष=३१ त्र्यक्षरमात्रस्य सङ्ख्या चतुर्थाक्षरेण भवति। श=३० सप्ताक्षरसर्वानुदात्तस्य सख्या पञ्चमाक्षरेण भवति। ढ=१४, न=२०, मिलित्वा ३४ विसर्गस्य, आ=१ नकारान्तस्य सङ्ख्या षष्ठाक्षरेण भवति। ढ=१४ अवगृह्यस्य, ई=३ प्रगृह्यस्य सङ्ख्या सप्तमाक्षरेण भवति। ट+१९ मकारान्तस्य, ई=३ तकारान्तस्य सङ्ख्या अष्टमाक्षरेण भवति।

अष्टाक्षरबैठपाठवैचित्र्यमक्षरन्यूनकृतमक्षराधिककृतमसमानाक्षरकृतञ्च प्राय सर्वत्र बैठग्रन्थेषु दृश्यते। तच्च नितरा सशयमापादयत् प्रतिवर्ग पदान्यवधारयितु नाल भवतीत्यनुश्य, पदक्रमविशेषज्ञाय वर्ण-क्रमपरिचिताय चेदमेव निवेदन मामकीनमस्ति, यत्—सार्द्ध प्रातिशाख्येनान्यथा वा प्रतिवर्ग तानि तानि पदान्याकलय्य पुनर्बैटाक्षरसङ्ख्यया निरीक्ष्य, न्यूनाधिककृत विषमाक्षरकृतञ्च दोषमुद्धृत्य विशुद्धबैठपाठमुपस्थापयेत्, तदा महानुपकारो जिज्ञासूना स्यादिति। कार्यमेतद् भवितुमर्हति वैदिकान्यविद्वत्माध्यमपि। परन्तु तद् बहुकालसापेक्ष वैदिकात् पुनरल्पकालसापेक्षमिति महदन्तरम्। एतावता प्रयासेन सम्प्रदायह्लासताऽपि। स्वतो नङ्क्ष्यति, तेन प्रचारप्रसारयो सौलभ्यात्।

पदानुगमप्रणालीयग्रन्थकृतप्रातिभज्ञान प्रकाशयति। ग्रन्थकर्त्तरि प्रत्यर्च तावता वर्णाना पदानाञ्च क्रमज्ञानमर्थज्ञानञ्च क्रमव्युत्क्रमाभ्यामासीदिति तु निर्विवादम्। गुरुदेवोभयप्रसादलब्धज्ञानमन्तरा पदान्यनुगमयितु कोऽपि समर्थ स्यादित्यत्र मौनावलम्बनमेव शरण प्रतिभाति। स्वज्ञानवैभवे बैठकारेणापि २३७२ सङ्ख्यकपुस्तकेऽष्टादशतमे पत्रे प्रावोचि—

अष्टकाध्यायवर्गर्क्षु पृष्टा वर्णपदक्रमा।
क्षिप्र मे प्रतिभासन्ते व्युत्क्रमेण क्रमेण च॥ इति।

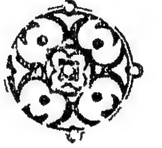
परिभाषायामप्युक्तम्—

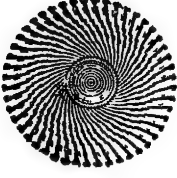
सोऽह स्फुरन्तीमनुभूय सौरी परा कला सप्तदशी स्वतन्त्राम्।
समाहरिष्ये पदवर्णसङ्ख्या यो दक्षिणामूर्त्तिरनुत्तमात्मा॥१॥ इति।

बैठकारात् परिभाषाकारस्त्वभिन्न एव। षोडशकला तु पुराणादिप्रसिद्धाऽस्त्येव भगवतस्तेजोमयस्य, सप्तदश्याश्च यद्यनुभव आसीद् ग्रन्थकृतस्तदा सा पुन का इत्युदेति प्रश्न, तन्निवृत्यर्थमेव "परा स्वतन्त्रताम्" इत्युक्तमित्येवमह जाने । तादृशसोऽस्मिन्ननुभव बैठकार एव प्रमाण नान्यो हि जन । परन्तु देवप्रसादलब्धज्ञान बैठकारस्येति तु निश्चितम् । अत्राह पदवाच्यार्थ एव यत्तत्पदवाच्य, यत्तदोश्च नित्य सम्बन्ध इति तूचितमेव। परन्तु "दक्षिणामूर्त्तिरनुत्तमात्मा" इत्यत्र पाठभ्रष्टता मम विभ्रमो वेति स्वात्मानमप्यात्मना वेत्तुमसमर्थ । अह पदवाच्यो हि परमदक्षिणामूर्त्त्यभिन्नात्मा सम्प्रदायप्रवर्त्तको दक्षिणामूर्त्तिनामा, इत्येवापातत प्रतिभाति। परमदक्षिणामूर्त्तेरहपदवाच्यत्वे "समाहरिष्ये" इति क्रियापद "दक्षिणामूर्त्तिनाऽभ्युपदिष्टायाम्" इतिपुस्तिकावाक्य-ञ्चानन्वित स्यात् । तच्छिष्ये च कस्मिंश्चित् तदर्थद्वयन्तु घटत एव। एव स्थितावनुत्तमशब्दो हि श्रेष्ठवाचक-त्वेनाभेदवाचकत्वेन च प्रसिद्धश्चेत् तदैव यथाश्रुतार्थपाठो निर्वहेत्। यद्यपि श्रेष्ठवाचकत्व 'नास्ति उत्तम आत्मा यस्मात्' इति व्युत्पत्त्या अनुपमशब्दवदनुत्तमशब्दस्यापि सिद्धमेव। अत एव शङ्कराचार्येण विष्णुसहस्रनामभाष्ये "अनुत्तमो दुराधर्ष कृतज्ञ कृतिरात्मवान्" इति पद्यव्याख्यानावसरे अनुत्तमशब्दस्य श्रेष्ठवाचकत्वमुक्तम्, तथापि प्रयोगाभावेनाभेदवाचकत्वस्यादृष्टचरत्वात् प्रथमान्तपदार्थयोरभेदस्याकाङ्क्षाभास्यत्वमेव स्वीकरणीयम्। अमुमेवार्थ प्रथमान्तपदद्वय पुष्णाति, नान्यथार्थम्।

शाकलशाखीय-ऋग्वेदसंहितायां पदान्यनुसरद्भ्यां विरचिताभ्यामेकाक्षरचतुरक्षरबैठग्रन्थाभ्यामस्या-ष्टाक्षरबैठग्रन्थस्याशिक एव भेदोऽस्ति, न पुनर्व्यापि कभेद, प्रतिवर्ग पदसामान्येन सह प्रसिद्धपट्पदाना परिसङ्ख्यानन्तु बैठग्रन्थसामान्यलक्षयम्, अतो नास्य भेदकत्वम्, साधारणधर्मत्वात् इतरव्यावर्तकञ्च प्रकृतग्रन्थे एकाक्षरा-दिपरिसङ्ख्यापकत्वमेव, तस्यैवासाधारणधर्मत्वम् । चतुरक्षरबैठस्य कियद्वस्तु प्रतिपाद्यमिति तु ३९४९ सङ्ख्यकपुस्तकविवरणे मया प्रत्यपादि। एकाक्षरादिबैठप्रतिपाद्यवस्तूनि चाग्रे निरूपयिष्यामि।

यद्यदत्र विनिर्णीय बैठे प्रादर्शि यत्नत ।
निरीक्ष्य विबुधस्तत्तदुद्बोधयतु निश्छलम् ॥ इति।





ऋग्वेदीयपदपाठे उपसर्गाः

⊙

वशिष्ट नारायण झा

●

ऋग्वेदीयपदपाठकृता तत्रभवता शाकल्येन प्र- प्रभृत्युपसर्गाना पदत्व स्वीकृतम्। भगवता पाणिनिनाप्येतेषा पदत्व स्वीकृतमस्ति। उपसर्गविभाजनविषये कीदृशी चिकित्सा तत्रभवता शाकल्येन विहितेति सामान्येन प्रदर्शनार्थमय निबन्धो विलिख्यते। तत्र 'प्र'—इत्येकमुपसर्ग सर्वोपसर्गप्रतिनिधिभूत कृत्वाधस्तनी चर्चा प्रारम्यते।

ऋक्सहितायामुपसर्गाणा सामान्येनेत्थम्भूत प्रयोगक्रमो दृश्यते—

(क) केवलोपसर्ग ।

(ख) उपसर्गः + उपसर्गः।

(ग) उपसर्ग. + सुबन्तम्।

(घ) उपसर्ग. + तिङन्तम्।

(ङ) उपसर्ग. + प्रत्यय ।

(च) उपसर्ग + अव्ययम्

अधुनैकैक प्रयोगक्रम गृहीत्वालोचयामि।

(क) केवलोपसर्ग । अत्रोपसर्गाणा पृथक्पदत्व दण्डद्वयमध्ये उपसर्गान्विन्यस्य प्रदर्शितम्। एते दण्डमध्यवर्तिन उपसर्गा क्रियाविशेषका कर्मप्रवचनीया वा भवन्ति, यतस्तेषा क्वचिद् धातुना क्वचिद् नाम्नापि योगो भवति। अस्या स्थितौ तेषामसमस्तत्वेन स्वातन्त्र्येण पदत्वाच्चोदात्तत्वम्। उदाहरणानि। इन्द्रम् । अभि। (१.५ १), पार्शम् । उत् । (१.२५.२१), । प्रज्यभ्यमानान् । प्रति। (३ ३६ २), ।आ। गृहि। (३.४४.१), ।अप। अवृणोत्। (३ ४४ ५) एवमन्यत्रापि।

(ख) उपसर्ग. + उपसर्ग । समस्तस्योपसर्गद्वयस्य मुख्यं पदत्वम्। एकैकस्य तूपसर्गस्यावान्तरपदत्वम्। तत्रावान्तरपदत्वमवग्रहद्वारेण सूचित वर्तते। समग्रस्य तु मुख्यपदत्व दण्डद्वयमध्ये उपसर्गद्वय विन्यस्य प्रदर्शितम्। उपसर्गद्वयस्यास्यैकस्वर्यम्। प्रत्युपसर्ग न स्वातन्त्र्येण स्वर । सरूपाणामेवोपसर्गाणा समास· पदपाठे दृश्यते न तु विरूपाणाम्। तथा च। प्र ऽ अभि। एतादृश पदपाठो न कुत्राप्युपलभ्यते। यद् यथा—। प्र ऽ प्र। (१ ४० ७; १.२ ९.८; १३८.१, १५०.३; ३.९.३. ५.५.५; ५८.५; ६.४८.१; ७.६.३, ८.४; ८.६९.१; ९.९.२),

परा' ऽ परा। (१ ३८.६), ।अप ऽ अप। (५ ३४ ३), । सम् ऽ सम्। (१० १९१ १), ।उत् ऽ उत्। (४.२१ ९), अभि ऽ अभि। (९ ११० ५)।

(ग) उपसर्ग +सुबन्तम्। क्रमोऽयमधोलिखितैरुपक्रमैर्विभज्यते।

(१) (उपसर्ग) + (अवान्तरपदम्) + पदप्रयोजक प्रत्यय / इव।

एतादृशस्थले प्रत्ययस्योपसर्गावान्तरपदसमूहान्वितत्वेनोपसर्गावान्तरपदस्यैकार्थीभाव प्रदर्शयितु प्रत्यय-उपसर्गावान्तरपदभागात् पृथक्क्रियते। तेन च शब्दस्वरूपस्य प्र पु थि न् तमम् (१ १७३ ७) एतादृश छेद कर्तव्य न तु 'प्र ऽ पुथिन्तमम्' एतादृश छेद इति सूच्यते। द्वितीयस्मिन् पक्षे प्र-शब्दस्य पथिन्तमशब्देन साकमन्वय स्यात्। स च नेष्यते। एव प्रशस्तिऽभि (१ १४८ ३), प्रजाऽवती (८ ३१ ४), प्रगृधिनी ऽ इव (१० १४२.४) इत्यादिषु बोध्यम्।

अ ब क

(२) {(उपसर्ग) + (पदम्) + (पदम्)} पदाप्रयोजक प्रत्यय।

अत्र 'अ-ब-क'नामर्थदृष्ट्यैव सबन्ध –[(अ ब) क] । प्रत्यय । तत्र [(अब) क] इत्यस्य प्रत्ययदृष्ट्या वान्तरपदत्वाभावेन [(अब) क] इत्येतत् समस्त न पृथक्क्रियते। [(अब) क] इत्यस्मिन् सत्यपि प्रत्येकस्यावान्तरपदत्वे न सर्वेषा पृथक्करणम्। किन्तु (अब) इत्येतस्य समस्तस्य 'क'-कारेण साक सम्बन्धो वर्तत इति दर्शयितुम् अब/क इति विभजन क्रियते। यदि 'अ/बक' इति विभजन स्वीक्रियेत तर्हि 'बक' इत्येतस्यैकार्थीभावो भवेत् अ/ब/क इति विभागे सर्वेषा स्वातन्त्र्य स्यात् न तु (अब) इत्येतस्यैकार्थीभावस्वरूप सिद्ध्येत। अत पदपाठकृता [(अब) ऽ क] +प्रत्यय एव विभाग स्वीकृत। तद्यथा—प्रजाऽपति (४ ५३ २), प्रकलऽवित् (७ १८ १२), प्रयत ऽ दक्षिणम् (१ ३१ १५), प्रशस्तिऽकृत् (१ ११३ १९), प्रवाते ऽ जा (१० ३४ १)।

अ ब

(३) {(उपसर्ग) + (पदम्)} + पदाप्रयोजक प्रत्यय।

अत्रापि {(अ) (ब)} इत्येतत्समस्त सत्वेन पदाप्रयोजकत्वात् न पृथक्क्रियते। 'अ'-'ब' योरवान्तर पदत्व दर्शयितुम् 'अ' कारात् 'ब' कारोऽवग्रहेण विभज्यते। तद् यथा—प्र ऽ अर्पण (१० ४५ ५), प्र ऽ उगम् (१० १३० ३), प्र ऽ कुपितान् (२ १२ २), प्र ऽ चेतम (१ ३९ ९), प्र ऽ जा (१ ९५ १८)।

ननु प्रणक् (१ १८ ३), प्रवणे (१.५२ ५), प्राक्तात् (७ १०४ १९), प्राञ्च (१ ११० २), प्राणत (१ १०१.५), प्रावर्गम् (८ ४.६), प्रावृतरय (१.१६२ २), प्रावृषि (७.१०३ ३) प्रावेपा (१० ३४ १), प्राशव्यान् (८.३१ ६), प्राशू (१ ४० १), प्रासि (१.८२.९) इत्येतेषूपसर्गच्छेद कथ न प्रदर्शित इति चेत्? तत्र व्युत्पत्तौ सन्देह इत्येव कारण प्रतिभाति। तत्रैक समर्थन कर्तु पार्यते। 'प्रणक्' 'प्रवणे' इत्यत्र एकमेवेद पद समस्त वेति पदपाठकृतो मनसि सदेह. स्यात्। मन्ये, प्रवणे (१ ५२, ६,) इत्यत्र 'वन' इति प्रत्ययो वा भवेत् वग्वन (१० ३२.२) सत्वन (१०.११५ ४) शुपुक्वना (१ ३४.३) दिषु तथा दर्शनात्।

'प्राणत'ादिषु पुन किमय प्रशब्दस्य दीर्घत्वम् उत प्रोपसर्गेणोपसर्गान्तस्याकारस्य समास। निश्चयाभावेनावग्रहो न कृत। अमुमेवार्थ मनसि कृत्वा प्राञ्च इत्यत्रोत्तवसर्गस्याञ्चुधातो पृथक्करण न कृतम्। उत्तरकालीनै पदपाठकृद्भिस्तु सशय निरस्य विभजन केषुचित् स्थलेषु कृतम्। तद् यथा तैत्तिरीयसहिताया पदपाठे ।प्र ऽ वनम्। (२.४.१२.१, ६ २.६.४), ।प्र ऽ अनत। (४.१ ८ ४, ७ ५ १६ १), ।प्र ऽ अस्नात्। (६.५ ६ १[२])।

(घ) उपसर्गः+तिङन्तम्। अस्मिन् वर्गे केवलमुपसर्गस्य तिङन्तेन साक सम्बन्ध। तिङन्ते धातोरवान्तरपदत्वाभावेन धातोः प्रत्ययविभागस्य प्रश्न एव नास्ति। यदोत्तरवर्तिनस्तिङन्तस्योदात्तत्व तदैव

पूर्वस्योपसर्गस्यावग्रहद्वारेण विभजनम्। अवग्रहश्च सोपसृष्टस्य तिङन्तस्यैकार्थीभाव सूचयति। दण्डद्वयनिवेश पदस्यासमस्तत्व सूचयति। अवग्रह पदस्य समस्तत्वमेकार्थीभावत्व च द्योतयति। सत्यप्येकार्थीभावे समस्त-पदान्तर्वर्तिनामवान्तरपदत्वमप्यवग्रहद्वारा ससूच्यते। अत प्र ऽ चोदयात् (३ ६२ १२), प्र ऽ ददाति (७.१०४ ९) प्र ऽ धावति (१० १५४ १), प्र ऽ नमसि (१ १२९ १), प्र ऽ पतेत (१०.९५.१४)।

(ङ) उपसर्ग +प्रत्यय। उपसर्गात्परीभूतौ द्वावेव प्रत्ययौ सभवत 'वत्' 'तर'श्च। अत्रोपसर्गस्या-स्यावान्तरपदत्वेन प्रत्ययात् पृथक्करणमवग्रहद्वारा भवति। अवग्रहेण समस्तस्यैकस्वर्यमैकार्थ्यञ्च ससूच्येते। तत प्र ऽ तरम् (१५३ ११, ९४४), प्र ऽ वत् (९७४७, १० १४२ २), प्र ऽ वतम् (५ ३१ १) इति।

क ख ग

कथ तर्हि (अ) (१) प्रवत्वती=प्र-वत्-वती (५ ५४ ९²), (२) प्रवत्वती (५५४९), (३) प्रवत्वतीभि (८ १३ १७), (४) प्रवत्वन्त (५५४९), (५) प्रवत्वान् (११८१ ३), (आ,) (१) निषु-

क ख ग

ङ्गिण निन्षङ्ग-इण (३ ३० १५, ५५७ २) (२) नियुत्वत (२४१ ३) इत्यत्रोपसर्गविभागो न कृत

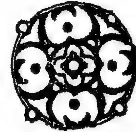
क ख ग

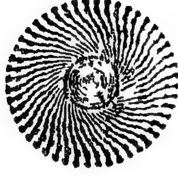
परन्तु (आ₂) (१) प्रवत् (९७४७, १० १४२), (२) प्रगर्धिन =प्र+गर्ध्+इन (४४० ३) प्रभङ्गी (८ ६१ १८) इत्यादौ कृत इति? व्युत्पत्तिक्रमेऽर्थदृष्ट्या प्रयोजनविभिन्नतैव कारण स्यादिति प्रतिभाति। (अ) -वर्गे 'क-ख-ग' इत्यत्र द्विधा विभजन कर्तु शक्यते (क) ऽ (ख-ग) अथवा (क-ख) ऽ (ग)। (क-ख) ऽ (ग) एतादृशो विभागो न कृत। तान्तस्य वति परे भत्वेन पदत्वायोगात्। (क) ऽ (खग) एतादृशो विभागोऽपि न कृत, तथासति (खग) इत्यनेन समस्तेन रूपेण (क)-इत्येतस्यान्वय इति कल्पना जायेत। अर्थदृष्ट्या सा नेष्यते। एकत्र पदत्वाभावेन अपरत्रार्थहाने कयापि विधया विश्लेषण कर्तु न पार्यते। (आ₁) वर्गे (क ख)-ग इति समूहे शाकल्य (क ख) इत्येतस्य समस्तस्य 'ग' इत्यनेन सबन्धमभिप्रैति। (क ख), 'ग' इत्येतस्मात् पृथक्करण न कृतम् (क ख) इत्येतस्य भत्वेन पदत्वायोगात्। (क) इत्येतस्य (ख ग) इत्येतस्मात् पृथक्कर्तु न शक्यतेऽर्थहाने। पृथक्करणे सति (ख ग) इत्येतस्यैकार्थ्य स्यात्। तच्च नेष्यते। 'कख' इत्येतस्यैकार्थ्यम-भिप्रैति शाकल्य।

(आ₂) -वर्गे 'क ऽ (खग)' इति सघे तु तत्रभवान् शाकल्य. (क) इत्येतस्य (खग) इत्यनेन समस्तेन सबन्धमभिप्रैति अत (क) इत्यस्यावान्तरपदत्वात् पृथक्करण कृतमेव।

(च) उपसर्ग +अव्ययम्। सामान्येन 'इव' इत्यव्ययमुपसर्गै सह समस्त दृश्यते। अत उपसर्गस्या-वान्तरपदत्वाद् उपसर्ग पृथक्क्रियते। यथा—प्र ऽ इव (११०३७, १०.१४६.१) इति।

एवमन्येषामुपसर्गाना विषये शाकल्यकृता चिकित्सा सम्यग् विचारणीया येन वेदार्थस्पष्टीकरणे प्राक्पाणिनीयसस्कृतव्याकरणशास्त्रस्वरूपानुसधाने च साहाय्य भवेत्।





यजुषां शौक्ल्यकाष्ण्र्यविवेकः

⊙

श्री युधिष्ठिरो मीमांसकः

●

अस्ति वैदिकवाङ्मये ऋग्वेदानन्तरं यजुर्वेदस्य स्थानम्। महाभाष्यादिप्राचीनग्रन्थेषु यजुर्वेदस्यैकोत्तरशतं शाखाः श्रूयन्ते। तथा हि—'एकशतमध्वर्युशाखाः" इति। इमाश्चैकोत्तरशतं शाखाः शुक्लकृष्ण-भेदाभ्यां द्विधा विभक्ताः। तत्र शुक्लयजुषः काण्वमाध्यन्दिनकात्यायनीयादयः पञ्चदश शाखाः, कृष्णयजुषस्तु तैत्तिरीयमैत्रायणीकाठकादयः षडशीतिभेदाः। वाजसनेययजुषां कृते शुक्लशब्दस्य सर्वतः प्राचीनः प्रयोगः शतपथब्राह्मणस्यान्ते उपलभ्यते। कृष्णशब्दस्य तादृशः प्राचीनप्रयोगो नास्माभिः क्वचिदुपलब्धः। तत्र किंनिमित्ता खलु यजुषां शुक्लकृष्णसमाख्येत्यत्र विविच्यते।

तत्र तावत् शाखोत्पत्तिप्रकरणे विष्णुपुराणे एवं श्रूयते—

यजुर्वेदतरोः शाखाः सप्तविंशन्महामुनिः।
वैशम्पायननामासौ व्यासशिष्यश्चकार वै ॥
शिष्येभ्यः प्रददौ ताश्च जगृहुस्तेऽप्यनुक्रमात् ॥
याज्ञवल्क्यस्तु तस्याभूद् ब्रह्मरातसुतो द्विज ।
शिष्यः परमधर्मज्ञो गुरुवृत्तिपरः सदा ॥
ऋषिर्योऽद्य महामेरौ समाजे नागमिष्यति।
तस्य वै सप्तरात्रात्तु ब्रह्महत्या भविष्यति ॥
पूर्वमेव मुनिगणैः समयो यः कृतो द्विज।
वैशम्पायन एकस्तु तं व्यतिक्रान्तवांस्तदा ॥
स्वस्रीयं बालकं सोऽथ पदा स्पृष्टमघातयत्।
शिष्यानाह च भोः शिष्या ब्रह्महत्यापहं व्रतम्।
चरध्वं मत्कृते सर्वे न विचार्यमिदं तथा ॥
अथाह याज्ञवल्क्यस्तु किमेतैर्बहुभिर्द्विजैः ।
क्लेशितैरल्पतेजोभिश्चरिष्येऽहमिदं व्रतम् ॥
ततः क्रुद्धो गुरुः प्राह याज्ञवल्क्यं महामुनिम्।
मुच्यतां यत्त्वयाधीतं मत्तो विप्रावमानक ॥

निस्तेजसो वदस्येनान् यस्त्व ब्राह्मणपुङ्गवान्।
तेन शिष्येण नार्थोऽस्ति ममाज्ञाभङ्गकारिणा ।।
याज्ञवल्क्यस्तत प्राह भक्त्यैतत्ते मयोदितम्।
ममाप्यल त्वयाधीत यन्मया तदिद द्विज ।।
इत्युक्त्वा रुधिराक्तानि सरूपाणि यजूषि स ।
छर्दयित्वा ददौ तस्मै ययौ च स्वेच्छया मुनि ।।
यजूष्यथ विसृष्टानि याज्ञवल्क्येन वै द्विज।
जगृहुस्तित्तिरा भूत्वा तैत्तिरीयास्तु ते तत ।।
ब्रह्महत्याव्रत चीर्ण गुरुणा चोदितैस्तु तै ।
चरकाध्वर्यवस्ते तु चरणान्मुनिसत्तम ।।
याज्ञवल्क्योऽपि मैत्रेय प्राणायामपरायण ।
तुष्टाव प्रयत सूर्य यजूष्यभिलषस्तत ।।

. . ..

याज्ञवल्क्यस्तदा प्राह प्रणिपत्य दिवाकरम्।
यजूषि तानि मे देहि यानि सन्ति न मे गुरौ।।
एवमुक्तो ददौ तस्मै यजूषि भगवान् रवि ।
अयातयामसज्ञानि यानि वेत्ति न तद्गुरु ।।इति।

[विष्णु० ३।५।१-१५, २७-२८]

एव भागवतादिष्वितरपुराणेष्वपि दृश्यते।

इमा पौराणिकी कथामनुसृत्य माध्यन्दिनसहिताभाष्यकृन्महीधर आह—"तानि यजूषि बुद्धिमालिन्य-हेतुत्वात् कृष्णानि जातानि" इति। स्वामिविद्यारण्योऽपि—"बुद्धिमालिन्यहेतुत्वात् तद्यजु कृष्णमीर्यते" इत्युक्तवान्। वान्तत्वाद् बुद्धिमालिन्यहेतुभूतास्तैत्तिरीयादिसहिता कृष्णा, अयातयामत्वाद् अत एव बुद्धि-मालिन्यदोषा भावान्माध्यन्दिन्यादिसहिता शुक्ला इत्युच्यन्ते। एतच्च पौराणिक मतम्।

अपरे विद्वासोऽधीतस्य भुक्तान्नवद्वमनासम्भवादुक्तकथाभिप्रायमित्थ मन्वते—यथा वमने भुक्तान्नाना मिथ साङ्कर्य भवति तथैव तैत्तिरीयादिसहितासु मन्त्रब्राह्मणयोर्मिथ साङ्कर्यदर्शनात् कृष्णत्वम्, माध्यन्दिन्यादिषु मन्त्रब्राह्मणयो पृथक् पाठात् शुक्लत्वमिति। तथा चाह बृहदारण्यकभाष्यकारो द्विवेदगङ्ग—"शुक्लानि यजूषि शुद्धानि, यद्वा ब्राह्मणेन मिश्रितमन्त्रकाणि कृष्णानि" इति।

अन्ये खल्वाहु—यथान्धकारे घटपटादिपदार्थाना भेदग्रहो न भवत्येव तैत्तिरीयादिषु सहितासु इष्टय-ग्निष्टोमादीना मन्त्रब्राह्मणानामेकत्रैव पाठात् कर्मणा पार्थक्य विस्पष्ट न गृह्यते, अतोऽन्धकारवत् तासु कृष्ण-त्वोपचार । वाजसनेययजुषु प्रतिकर्म मन्त्रा ब्राह्मणानि च विभज्य पृथक् पृथक् पठचन्ते, अत एव व्यवस्थित-प्रकरणत्वात् तेषु प्रकाशवत् शुक्लत्वमुपचर्यते। तथाचाह तैत्तिरीयसहिताध्यायी भट्टयज्ञेश्वर आर्यविद्या-सुधाकरे—

"सोऽय यजुर्वेद शुक्ल इत्यभिधीयते, यतोऽत्र दर्शपौर्णमासप्रभृतिसर्वयज्ञेषूपयुक्ताना यजुर्मन्त्राणा ब्राह्मणासकीर्णाना यथायोग्यक्रमेण विन्यासेन याज्ञिकाना व्यामोहाजननात्। प्राचीनयजुर्वेदस्य तु ब्राह्मण-सकीर्णत्वात् तत्तद्यज्ञीयमन्त्राणामनुक्रमेण पाठाभावाच्च ततो यज्ञकर्मानुष्ठानमार्गस्य दुर्ज्ञेयत्वात् कृष्णत्वम्" [पृ० ४६] इति।

एव प्रतिज्ञापरिशिष्टभाष्येऽनन्तदेवोऽप्युवाच—

बुद्धिमालिन्यहेतुत्वात् तद्यजु कृष्णमीर्यते।
व्यवस्थितप्रकरणत्वात् तद्यजु शुक्लमितीर्यते ॥इति।

चरणव्यूहटीकाकारो महिदासस्तु शुक्लकृष्णनाम्नो कारणान्तरमाह—"वेदोपक्रमणे चतुर्दशीयुक्त-पौर्णिमाग्रहणात् शुक्लयजु, प्रतिपद्युक्तपौर्णिमाग्रहणात् कृष्णयजुरिति वा" (पृ० ३९) इति।

अस्यायमभिप्राय—या श्रावणी पौर्णमासी मध्याह्नात् प्रागेव समाप्यते तत्र वेदोपक्रमणे द्वौ पक्षौ। एके चतुर्दशीयुक्ताया पौर्णमास्या चतुर्दश्या प्रातरेवोपाकर्माचरन्ति, अपरे प्रतिपद्युक्ताया पौर्णमास्या प्रातरुपाकर्म कुर्वते। तत्र ये खलु चतुर्दशीयुक्तपौर्णमास्यामुपाकर्म उतिष्ठन्ते ते शुक्लपक्षीया, ये च प्रतिपद्युक्ताया पौर्णमास्या-मुपाकर्मकारिणस्ते कृष्णपक्षीया उच्यन्ते। तद्योगात्तेषा यजूष्यपि शुक्लकृष्णनामभ्या व्यवह्रियन्ते।

वय तु शुक्लकृष्णसमाम्नायामन्यदेव निदानमिति मन्यामहे। तथा हि—

मैत्रायणीसहिताया श्रूयते—"दर्शो ह वा एतयो पूर्व पूर्णमास उत्तर, अथ पूर्णमास पूर्वमालभन्ते तदयथापूर्व क्रियते, तत्पूर्णमासमालभमान सरस्वत्यै चरु निर्वपेत्" [१।४।१५] इति।

अस्यायमभिप्राय—दर्शपौर्णमासेष्ट्योरारम्भको दर्शेष्टि प्रथममारभेत, न पौर्णमासेष्टिम्। यतो हि मासेषु दर्श एव पूर्वो भवति पौर्णमासी चोत्तरा। तस्मात् पौर्णमासेष्टि प्रथम प्रयुञ्जानस्तत्प्रायश्चित्त्यै सारस्वतेष्टि कुर्यादिति।

पूर्वमीमासाया पिण्डपितृयज्ञस्य दर्शेष्ट्यनङ्गताधिकरणे (४।४–८) यदा पौर्णमास्यामग्न्याधान तदा क्रमप्राप्तायाममावास्याया दर्शेष्टचा प्रतिषेध उक्त। तत्रायमभिसन्धि—अग्न्याधाने द्वौ पक्षौ, अमावास्या-मग्नीनादधीत पौर्णमास्या वा। यदा त्वमावास्यायामग्न्याधान तदा क्रमप्राप्ताया पौर्णमास्या प्रथमा पौर्णमासेष्टि कुर्यात्, यदा च पौर्णमास्यामग्न्याधान तदा क्रमप्राप्तायाममावास्याया प्रथमा दर्शेष्टि परिहायाऽऽगामिन्या पौर्ण-मास्यामेव प्रथमा पौर्णमासेष्टि कुर्यादिति। तथा चाथर्ववेदेऽपि पौर्णमासेष्टचा श्रूयते—"पौर्णमासी प्रथमा यज्ञिया" (७।८०।४) इति।

एव दर्शपौर्णमासेष्टचारम्भे द्वौ पक्षौ—केचनामावस्यायामारम्भन्ते, अपरे पौर्णमास्याम्। शुक्लयजु सहितासु दर्शेष्टिमन्त्राणा प्राथम्येऽपि तद्ब्राह्मणे तान् परिहाय पौर्णमासेष्टिमन्त्रा एव प्रथम व्याख्यायन्ते, ततो दर्शेष्टिमन्त्रा इति। अतो वाजसनेयिन पौर्णमासेष्टचा प्राथम्यमुररीकुर्वन्तीति विस्पष्टम्। तदेव दर्शेष्टचा प्राथम्य स्वीकुर्वन्त कृष्णपक्षीया, पौर्णमासेष्टचा प्राथम्य प्रतिपादयन्त शुक्लपक्षीया इति। तद्योगादेव तेषा यजूष्यपि शुक्लकृष्णनामभ्यामुपचर्यन्त इति।

प्रसङ्गादिदमन्यद्विचार्यते—प्राचीना द्विवेदगङ्गप्रभृतयो विद्वास शुक्लयजु सहितासु ब्राह्मणसमिश्रण-स्याभाव स्वीकुर्वत इत्युक्त पुरस्तात्। या चेदानी शुक्लयजुष सर्वानुक्रमण्युपलभ्यते, तस्या बहुत्र ब्राह्मणस्य सत्त्व प्रतिपाद्यते। तद्यथा—

१ देवायज्ञ [१९।१२।३१] ब्राह्मणानुवाको विशतिरनुष्टुभ सोमसम्पत्।

२ अश्वस्तूपरो [अ० २४] ब्राह्मणाध्याय, शाद दद्भिस्त्वचान्तश्च [२५।१-९]।

३. ब्राह्मणे ब्राह्मण द्वे कण्डिके [३०।५-६] तपसे [३०।७।२२] अनुवाकश्च ब्राह्मणम्।

एतदनुसृत्य पण्डितरघुनन्दनेन वैदिकसम्पत्तौ शुक्लयजुषु तत्र तत्र ब्राह्मणस्य प्रक्षेप उक्त [वै० स० पृ० ५७१-५७२]।

इय शुक्लयजु सर्वानुक्रमणी न प्राचीना प्रामाणिकी, अपि त्वर्वाचीनाऽप्रामाणिकी च। अस्या अर्वाचीनत्वे

ये हेतवस्तेऽस्माभि "सारस्वती सुषमा"-पत्रिकायां प्रकाशितेऽस्मदीये 'छन्द सकलनम्'[1] इति शीर्षके निबन्धे विस्तरशो निरूपिता ।

एव याजुषसर्वानुक्रमण्या प्रामाण्याभावे उक्तयाजुषभागाना ब्राह्मणप्रतिपादनमपि न प्रामाण्यपदवी-मारोहतीति व्यक्तम् । तथापीद विचार्यते कि सर्वानुक्रमण्या ब्राह्मणत्वेनोक्ता सहिताभागा ब्राह्मणानि मन्त्रा वेति । तत्रेमे भागा मन्त्रा एव न ब्राह्मणानीत्यस्माक मतम् । तत्र चैतत् प्रमाणम्—

अस्त्येको याजुषभाग—"वसन्ताय कपिञ्जलानालभते" [२४।२०] इति । अय च तस्मिन्नेव प्रकरणे पठ्यते यस्य सर्वानुक्रमण्या ब्राह्मणत्वमुच्यते । तत्र मीमासाभाष्यकृच्छबरस्वामी जैमिन्युक्तमन्त्रलक्षणऽव्याप्तिदोष प्रतिपादयन्नाह—

"प्रायिकमिद लक्षणम्, अनभिधायका अपि केचिन्मन्त्रा इत्युच्यन्ते । यथा वसन्ताय कपिञ्जलानालभते" [२।१।३१] इति ।

एतेन शबरस्वामिनो मते—"वसन्ताय कपिञ्जलानालभते" इत्यस्य मन्त्रत्व विस्पष्टम् । अर्वाचीना अपि मीमासका शाबरमतमनुसरन्त—"वसन्ताय कपिञ्जलानालभते" इत्यस्य मन्त्रत्वमेव स्वीकुर्वते । यथा चायमनभिधायकोऽपि मन्त्र, एव तत्सहपठिता—"ब्रह्मणे ब्राह्मणम्" इत्येवमादयोऽनभिधायका सर्वेऽपि मन्त्रा एवेत्यपि विस्पष्टमवगम्यते । एतेनापीय याजुषसर्वानुक्रमणी न प्रामाणिकेति व्यक्तम् ।

अपर चैतत् प्रमाणात्—या खल्विय वासिष्ठी शिक्षा तस्या वर्तमानयाजुषसर्वानुक्रमण्युक्ताना सर्वेषामपि ब्राह्मणभागाना मन्त्रत्वमुच्यते । तथा हि—

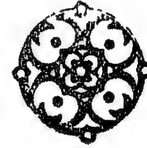
१. "या व्याघ्रमिति आध्यायान्ताश्चतुरशीति, पि भ्य इत्युद्धृत्य ऋच" [पृ० ४१] इति,

२ "चतुर्विशतितमेऽध्याये अश्वस्तूपर इत्यारभ्य त्वचेत्यन्त सर्वाणि यजूंषि" [पृ० ४२] इति,

३. "त्रिशत्तमेऽध्याये देवसवितरिति तिस्र [ऋच] पराणि सर्वाण्यध्यायान्तानि सप्तसप्तत्युत्तरशतं यजूंषि" [पृ० ४३] इति च ।

अत्र त्रिष्वपि स्थानेषूपलब्धयाजुषसर्वानुक्रमण्या ब्राह्मणत्वेनोक्ताना याजुषभागानामृग्यजु शब्दाभ्या निर्देश क्रियते । ऋग्यजुषी च मन्त्राणामेव भेदौ न ब्राह्मणानाम् । तदुक्त जैमिनिना—"तेषामृग् यत्रार्थवशेन पादव्यवस्था । गीतिषु सामाख्या । शेष यजु शब्द" [मी० २।१।३४-३६] इति । सर्वनाम्ना पूर्वपरामर्शित्वादत्र 'तेषाम्' इति पदेन पूर्वनिर्दिष्टमन्त्रपदस्यैव ग्रहण भवति । तेन ऋग्यजु शब्दौ मन्त्रवाचकावेव । एतेन शुक्लयजुषु नास्ति ब्राह्मणस्य सम्मिश्रणमिति विस्पष्टम् ।

इत्थमस्मिन् निबन्धे यजुषा शुक्लकृष्णनाम्नोर्निदान माध्यन्दिनसहिताया च ब्राह्मणभागस्यासमिश्रणमिति सक्षेपेण विवेचितमित्यलमतिविस्तरेण बुद्धिमद्वर्येषु ।



---

१. द्रष्टव्या—सारस्वती सुषमा, व० ९, अ० १, पृ० २१-२२ ।



वेदेषु अथर्ववेदः

⊙

श्री अनन्तराम शास्त्री

●

अथर्ववेद, ब्रह्मवेद, अंगिरोवेद, अथर्वांगिरसवेद, भृग्वंगिरसावेद, क्षत्रवेद, भैषज्यवेद, इत्येव-विधानि बहूनि नामानि श्रूयन्ते वेदस्यास्य। परमेतेषु पूर्वप्रतिपादितानि नामान्येव प्राय— आधिक्येन प्रयुज्यन्ते —

१ अथर्ववेद, २ ब्रह्मवेद, ३ अंगिरसा वेद, क्षत्रवेद, ५ भैषज्यवेदश्चेति।

१. अथर्ववेद

थर्वतिश्चरतिकर्मा तत्प्रतिषेध, इति निरुक्ते यास्कीयनिर्वचनेन चित्तवृत्तिनिरोधात्मक समाधि-रूपस्थैर्यसाधको योगो लक्ष्यते।

गोपथीयव्युत्पत्त्या तु.

"अथ अर्वाग् एन एतास्वप्स्वन्विच्छ" इति समीपस्थस्यात्मनोऽर्वागेवान्वेषण भवितु योग्य, इति सूच्यते।

२. ब्रह्मवेद

बृहत्वात् बृहणत्वाद् वा ब्रह्मेति निर्वचनेन ब्रह्मपदेन साक्षात्परब्रह्मैव गण्यते, तत्प्राप्तिरेवास्य वेदस्य साध्यम्।

३. अंगिरसावेद

अंगेषु यो रस सप्तधातुमयो वर्तते, तमधिकृत्य या चिकित्सा सास्मिन्नस्तीति अय वेदोऽगिरस वेद— इत्याख्यायते।

४. क्षत्रवेदः

क्षत्रवेद इति सज्ञा चात्र राज्यरक्षणार्थं युद्धादिकस्य समाम्नायेनान्वर्थैव।

५. भैषज्यवेद.

आयुर्वेदस्तु अथर्ववेदस्य उपवेद एव वर्तते, इत्येतस्मिन् विषये वेदे बहुविज्ञान उपलभ्यते एव।

अत एव वेदस्यास्य मन्त्राणा गोपथब्राह्मणे कौशिकवैताननाक्षत्रांगिरसशान्तिककल्पानुसार नानाविधेषु शान्तिकपौष्टिकाभिचारिककर्मसु विनियोग दृश्यते। यथा—

"मेधाजननम्, अध्यात्मम्, ब्रह्मचर्यसम्पादनम्, ग्रामनगरदुर्गराष्ट्राणा शत्रुतोऽभिरक्षण पशुपुत्रधन-धान्यप्रजाकरितुरगादिसपत्साधनम्।"

इत्येवविधानि - ऐहिकामुष्मिकफलप्राप्तिसाधकानि बहूनि कर्माणि - एतस्मिन् वेदे दृश्यन्ते। अथर्ववेदे केवलमात्र ज्वरादिव्याधीनामेव निवारणोपाया न, अपितु सर्वासामप्याधीना निवारणोपायाः वर्तन्ते। अत एव वेदोऽय विशेषतस्तु मानवोपयोगी वर्तते।

यद्यप्यस्याथर्ववेदस्य नाम सर्वेषा वेदाना गणनाक्रमे पश्चादेव गृह्यते, परमेतत्तु नोचित वर्तते यदय वेद सर्वेषा पृष्ठे रचित । वैदिकसाहित्ये - अन्यत्रापि अथर्वाण इति शब्द समायात । पुरुषसूक्ते च छन्दोभि अथर्ववेद एवाभिप्रेतः प्रतीयते।

केषाचित्कथन वर्तते यत् ऋक्, यजु, साम, वेदत्रयी-एवास्ति, अथर्ववेदस्य गणना वेदेषु न क्रियते, परमेतत्तु न विस्मर्तव्यम् यत् ऋक्, यजु, साम, शब्दत्रयमेतत् मन्त्ररचनाया प्रणालीमात्र वर्तते। एभि वेदस्य सहिताविभागो न सूच्यते। यज्ञकार्य सम्यक्तया सम्पादयितुमेव सहिताचतुष्टये विभज्यते । होत्रे ऋग्वेद, अध्वर्यवेयजुर्वेद, उद्गात्रे सामवेद, ब्रह्मणे चाथर्ववेदो वर्तते।

प्राणिना शरीरतोऽथर्वाभिध प्राणसूत्र निर्गच्छति। सूक्ष्मातिसूक्ष्मप्राणरूपत्वाद्वय स्थूलदृष्ट्या तद्द्रष्टु-न प्रभवाम । तथापि शतश क्रोशान्तरालस्थमप्युद्विग्नचित्त स्वात्मीय द्रष्टु नश्चेतो येन वाहनभूतेन सूक्ष्मप्राण सूत्रसाहाय्येन तमभ्युपैति, तदेवाथर्वाभिध प्राणसूत्रम्। तदेव परोक्षसूत्र, तदेव शक्तिसूत्र, तदेव ब्रह्मसूत्रस्य तन्तुमात्र च। अनेन शक्तिसूत्रविज्ञानेनैव सहस्रक्रोशस्थव्यक्तिविशेषस्याप्याकर्षण कर्तु शक्यते। यथा— प्राघुणिकागमनस्य ज्ञान श्वकाकमार्जारप्रभृतिक्षुद्रजन्तुष्वपि विद्यते। चौरस्य पलायनावसरे अथर्वा प्राय वासना-रूपेण मृत्तिकाया सक्रान्तो जायते। वसननखलोमकेशास्थिप्रभृतिवस्तुषु स एव प्राणो वासनारूपेण प्रतिष्ठितो जायते । एतेषामाधारेणैव यस्मिन्कस्मिन्नपि व्यक्तौ स्वाभिलषितप्रयोग कर्तुपार्यते। अनेनैवाथर्वाख्यसूत्रेण देवा कृत्याना प्रयोगान्कुर्वन्ति स्म। अथर्ववेदस्यापि प्रसिद्धौ भेदद्वयमस्ति १ घोरागिरा, २ अथर्वागिरा। घोरागिरसा वानस्पत्यौषधीना ज्ञान तथाथर्वागिरसा शत्रुमारणादिकाभिचारकर्मणा ज्ञानमुपजायते। तथाहि—

श्रुतीरथर्वागिरसी कुर्यादित्यविचारयन्।
वाक्शस्त्र वै ब्राह्मणस्य तेन हन्यादरीन्द्विज ॥ —मनु०

एतदेवाथर्वाख्य सूत्र "वल्गा" नाम्नी कृत्योच्यते। या च शक्तिकै वगलामुखीत्युक्ता। एव बहुविधानि सूत्राणि, येषा सख्या-एकपचाशत्पर्यन्ता गण्यते, तेषु प्रधानतम सूत्रन्तु अथर्वाख्यमहर्षिणा स्वनाम्ना गृहीतम्। तदेवाथर्वसूत्र यास्केन "थर्वतिश्चरतिकर्मा तत्प्रतिषेध" इत्याद्युक्तम्। गोपथीयव्युत्पत्यापि समीपस्थस्यात्मनो-ऽर्वागेवान्वेषण भवितु योग्यमिति सार्थक्यमेव।

अत्रेत्थमवधेयम्

ऋग्यजुसामाथर्वेतिगणना प्रसगमात्रेणैवाथर्ववेदस्य पाश्चात्यरचनात्मिका भ्रान्ति, नानुसन्धेया। एतादृशी भ्रान्तिस्तु वेदशब्दस्यार्थग्रहणेनैव निर्मूला भवति । तथाहि।

वेद—"व् ए, द् अ, व् अ इ, द् अ।" अत्र स्वर-व्यजनयो पार्थक्ये सति "अ इ ए, व् द्" इति। अकारत अग्निमीळे०, ऋक्। इकारत इषेत्वोर्जे त्वा०, यजु । अकारत—अग्न आयाहि०, साम. । एवमकार-द्वयमेकीकृत्य इकारस्याग्रे निधाय 'यकार' समुत्पद्यते, तस्माद्यकारात्-ये त्रिपप्ता, अथर्व०। वकारतो—'य् र् ल् व्' इत्यक्षरचतुष्टया उपवेदचतुष्टयी गृह्यते। दकारतश्वाष्टादशसख्याग्रहणेन अष्टादशस्मृतीना, अष्टा-दशपुराणाना, अष्टादशपर्वात्मिकस्य महाभारतस्य च ग्रहण क्रियते। एतद्वेदस्य वेदत्वम्। एव वेदत्रया एव साक्षाद्विग्रहीभूतोऽथर्ववेद सर्वेष्वपि वेदेषु मान्यतम प्रतीयते। अत एवोक्तम्

न तिथिर्न च नक्षत्र न ग्रहो न च चन्द्रमा।
अथर्वमन्त्रसप्राप्त्या सर्वसिद्धिर्भविष्यति॥ —अथर्वपरिशिष्टे २-५

अथर्वनामधेय ऋषि वेदस्यास्य द्रष्टा, अतएवास्य नाम 'अथर्ववेद,' इति सजातम्। यथैव यजुर्वेद आध्वर्यव कथ्यते, एवमेव वेदोऽय ब्रह्मवेद -अपि प्रथितो वर्तते। यतोहि वेदोऽय ब्रह्मकर्मणि समायाति।

'अथर्व' इति नामधेयस्य ऋषे विषयेऽथर्ववेदस्य गोपथब्राह्मणे प्रथमप्रपाठकस्य कण्डिकासु वर्णितमेतत्, यत्

"ब्रह्म ह वा इदमग्र आसीत्, स्वयन्त्वेकमेव तदैक्षत, महद्वैयक्ष, तदेकमेवास्मि, हन्ताह मदेव मन्मात्र द्वितीय देव निर्मम इति, तदम्यश्राम्यत्, अभ्यतपत्, समतपत्। तस्य श्रान्तस्य तप्तस्य सन्तप्तस्य ललाटे स्नेह यदार्द्रंथ अजायत, तेन-आनन्दत्, तमब्रवीत्-महद्वैयक्ष, 'सुवेद अविदामह' इति। तत्यदब्रवीत् "महद्वैयक्ष सुवेद-मविदामह" इति, तस्मात् 'सुवेद' अभवत्, तमेत सुवेद सन्त "स्वेद" इति आचक्षते।

स भूयोऽभ्यश्राम्यद्, भूयोऽभ्यतपत्, भूय आत्मान समतपत्, तस्य श्रान्तस्य तप्तस्य सन्तप्तस्य सर्वेभ्यो रोमगर्तेभ्य पृथक्स्वेदधारा प्रास्यन्दन्त। ताभिरनन्दत् तदब्रवीत् यदाभि वै अहमिद सर्व जनयिष्यामि, यदिद किच, आभिर्वै अहमिद सर्वमाप्स्यामि, यदिद किच। आभिर्वै अहमिद सर्व धारयिष्यामि, यदिद किचेति। तत्यदब्रवीत्—आभिर्वै अहमिद सर्व धारयिष्यामि, यदिद किचेति, तस्मात्धारा अभवन्, तच्च धाराणा धारात्व यदासु ध्रियते। तद्यदब्रवीदाभिर्वै अहमिद सर्व जनयिष्यामि, यदिद किचेति, तस्मात्जाया अभवन्, तच्च जायाना जायात्व, यदासु पुरुष जायते, यच्च पुत्र पुन्नामनरकमनेकशततार तस्मात्त्रातीति पुत्रस्तत्पुत्रस्य पुत्रत्वम्। तद्यदब्रवीत्—आभिर्वा अहमिद सर्वमाप्स्यामि यदिद किचेति, तस्मात् आप अभवन्, तत् अपा अप्त्व आप्नोति स वै सर्वान् कामान् यान् कामयते।

ता अप सृष्ट्वाऽन्वैक्षत, तासु स्वा छाया अपश्यत्, तामस्य ईक्षमाणस्य रेत स्वय अस्कन्दत्, तदप्सु प्रत्य-तिष्ठत् ता तत्रैवाभ्यश्राम्यद्, अभ्यतपत्, समतपत्, ता श्रान्ता तप्ता सन्तप्ता सार्द्धमेव रेतसा द्वैध अभवन्। तामा, अन्या अन्यतरा अतिलवणा अपेया अस्वाद्भ्य, ता अशान्ता रेत समुद्र वृत्वा अतिष्ठन्। अथ इतरा पेया स्वाद्भ्य, ता तत्रैव अभ्यश्राम्यद्, अभ्यतपत्, समतपत्, ताभ्य श्रान्ताभ्य तप्ताभ्य सन्तप्ताभ्य यत्रेत आसीत् तत्अमृज्यत, यत् अमृज्यत तस्मात्भृगु समभवत्, तत् भृगो भृगुत्व, भृगु इव वै स सर्वेषु लोकेषु भाति य एव वेद।

स भृगु सृष्ट्वाऽन्तरधीयत, स भृगु सृष्टः प्राङ एजत, त वाक् अन्ववदत्—"वायो वायो" इति। स न्यवर्तत, स दक्षिणा दिश एजत, त वाक्अन्ववदत् "मातरिश्वन् मातरिश्वन्" इति। स न्यवर्तत, स प्रतीची दिश एजत, त वाक् अन्ववदत्—"पवमान पवमान" इति। स न्यवर्तत, स उदीची दिश एजत, त वाक् अन्ववदत्, 'वात वात' इति। तमब्रवीत् ननु अविदामह इति, न हि इति, "अथ अर्वा एन एतासु एव अप्सु अन्विच्छ" इति, तत् अथर्वा अभवत्, तत् अथर्वत्वम्।

ता या अमू रेत समुद्र वृत्वा अतिष्ठन्, ता प्राच्य दक्षिणाच्य, प्रतीच्य, उदीच्य समद्रवन्त। तद्य-त्समद्रवन्त तस्मात्समुद्र उच्यते। ता भीता अब्रुवन्—भगवन्तमेव वय राजान वृणीमहे इति। यच्च वृत्वा-ऽतिष्ठन्, तत् वरण- अभवत्, त वै एत अगरस सन्त 'अगिरा' इति आचक्षत। त अगिरस ऋषिप अभ्यश्राम्यत्, अभ्यतपत्, समतपत्, तस्मात् तप्तात् सन्तप्तात् विशिनोऽगिरस ऋषीन् निरमिमत्। तान् अगिरस ऋषीन् आगिरसान् आर्षेयाच अभ्यश्राम्यत्, अभ्यतपत्, समतपत्, तेभ्यः श्रान्तेभ्य तप्तेभ्य सन्तप्तेभ्य यान्मन्त्रा-न् अपश्यत्, स आगिरस वेद अभवत्।"

अनुभूयते यदेतस्मिन्वेदे सर्वेषा वेदाना तत्त्व निहित वर्तते, अत एव वेदोऽय सर्वश्रेष्ठ, स्वीक्रियते। गोपथब्राह्मणे लिखितमपि वर्तते—

श्रेष्ठो हि वेदस्तपसोऽधिजातो ब्रह्मज्ञान हृदये सबभूव। १-९
एतद्वै भूयिष्ठ ब्रह्मा यद् भृग्वगिरस.।
यद् भषज तदमृत यदमृतम् तद् ब्रह्म। ३-४

श्री ग्रिफिथमहोदयेन आग्लभाषाया स्वपद्यानुवादस्य भूमिकाया लिखितमस्ति यत् 'अथर्वन्' ऋषि एकस्यार्वाचीनऋषे नाम वर्तते, यस्य विपये ऋग्वेदे लिखित वर्तते यदनेन ऋषिणा सघर्षणेन अग्नि प्रकटित आसीत्, किच सर्वप्रथम यज्ञयागादिभि एतादृशो मार्गा प्रशस्ता, यै देवमानवयो सुसम्बन्ध सजात । सार्द्धमेव अनेनैव ऋषिणा पारलौकिकालौकिकशक्तिभि विरोधिनोऽसुरा स्वायत्तीकृता । अस्यैव अथर्वन् ऋषे, अगिरस भृगोश्च वशे जाता यान्मन्त्रान् अलभन्त, तेषामेव सहितानाम् अथववेद, भृग्वगिरसो वेदो वा अथर्वागिरसो वेद , इत्येतत् सजातम्। वेदस्यास्य ब्रह्मवेदोऽपि नाम वर्तते। श्री ग्रिफिथमहोदयेन एतस्मिन् नामकरणे हेतुत्रय कथित वर्तते। एकस्तु लिखितपूर्व एव, अन्यश्चाय वर्तते यदेतस्मिन् वेदे मन्त्रा वर्तन्ते, आशीर्वादा प्रार्थनाश्चापि वर्तन्ते, याभि देवान् प्रसादयितु शक्नुम, तेषा रक्षा प्राप्तुमपि शक्नुम, हितैषिण उपकर्तु, मनुष्यभूतप्रेतपिशाचादीन् आसुरशत्रून् च अभिशप्तु क्षमा । इमा प्रार्थनात्मिका स्तुतय "ब्रह्माणि" इति कथ्यन्ते। एषामेव ज्ञानसमुच्चयेन वेदस्यास्य नाम "ब्रह्मवेद" इति वर्तते। तृतीयश्च हेतुरय वर्तते—यत् यत्र वेदत्रयी लोके परलोके च सुखप्राप्ति-उपायान् दर्शयति धर्मपालनस्य च शिक्षा प्रददाति, तत्र ब्रह्मवेद ब्रह्मज्ञानस्य शिक्षा प्रददाति, मोक्षस्य चोपायान् प्रदर्शयति।

अथर्ववेदस्याल्पप्राचीनताया युक्तिप्रदानेषु श्री ग्रिफिथमहोदया कथयन्ति—यत्यत्र ऋग्वेदे स्वतन्त्रकर्मण्यताया स्वतन्त्रतायाश्च दशा वर्तते, तत्राथर्ववेदेऽन्धविश्वासो दृश्यते। यत्र ऋग्वेदे जीवनस्य स्वाभाविकभावा सन्ति प्रकृतिप्रगाढप्रेम च वर्तते, तत्राथर्ववेदे प्राकृतिकपिशाचाना तेषा चालौकिकशक्तीना भय दरीदृश्यते। तेषा युक्तिरिय पाश्चात्यदृष्ट्याऽपि विपरीता प्रतीयते, यतोहि अन्धविश्वासस्य युगस्तु पूर्व समायाति बुद्धिविवेकयो पश्चात्।

नवभागेषु विभक्तोऽयमथर्ववेद —

१. पैप्पलाद, २ शौनकीय, ३ दामोद, ४ सौत्रायन, ५. जामल, ६ ब्रह्मपलास, ७ कुनरवा, ८. देवदर्शी, ९. चरणविद्या च।

मतान्तरे प्रोक्तशाखाना नामान्येतानि वर्तन्ते—

१ पैप्पलाद, २ आन्ध्र, ३ प्रदात्त, ४ स्नात, ५. श्नीत, ६. ब्रह्मदानव, ७ शौनक, ८. देवदर्शती, ९ चारणविद्या च।

एतदतिरिक्त तैत्तिरीयकनाम्न प्रकारद्वयस्य भेदौ दृश्येते औरव्यकाडिकेयौ च।

अग्रे काडिकेयोऽपि पचधा विभज्यते।

१ आपस्तम्ब, २. बौधायन, ३. सत्यावाची, ४. हिरण्यकेशी, ५ औधेयश्च।

मन्त्रभागे वाऽथर्ववेदस्य सहिताया विशतिसख्यकानि काण्डानि वर्तन्ते। काण्डान्येतान्यपि, अष्टात्रिशत्प्रपाठकेषु विभज्यन्ते। प्रोक्तप्रपाठकेषु षष्ठ्युत्तरसप्तशत् सख्यकानि सूक्तानि षट्सहस्रपरिमिता च मन्त्रा वर्तन्ते। कस्याश्चित् शाखाया ग्रन्थेऽनुवाकविभागोऽपि दृश्यते। अनुवाकसख्या अशीतिपरिमिता वर्तते। शतपथब्राह्मणेऽथर्ववेदस्य पर्वविभागस्यापि उल्लेखोऽस्ति, परमिदानी या अपि अथर्ववेदसहिता दरीदृश्यन्ते, तासु क्वचिदपि पर्वविभागो न दृश्यते। शौनकशाखाया सहिता पिप्पलादशाखाया सहिता च इदानीमपि प्रचलिता वर्तते।

प्रथमकाडात्समारम्य सप्तमकाण्डपर्यन्त कस्यचिदपि विषयस्य क्रमेण मन्त्रा न वर्तन्ते, केवल मन्त्रसख्यानुसार सूक्तक्रमो दृश्यते। प्रथमकाण्डे मन्त्रचतुष्टयस्य, द्वितीये पचकस्य, तृतीये षट्कस्य, चतुर्थे सप्तकस्य, पचमे अष्टकात् अष्टादशमन्त्राणा क्रम षष्ठे च मन्त्रत्रयस्यैव क्रमो वर्तते। सप्तमे काण्डे बहुधा एकैक एव मन्त्रो

दृश्यते, परमेकादशैकादशमन्त्राणामपि समावेशो वर्तते। अष्टमकाडादारभ्य विशकांडपर्यन्त दीर्घातिदीर्घसूक्तानि दृश्यन्ते, यानि सख्याया पचाशत्, षष्टि, सप्तति अशीतिमन्त्रपर्यन्त वर्तन्ते।

त्रयोदशकाडपर्यन्त न कोऽपि विषयक्रमो वर्तते। विविधविषयसम्मिश्रण वर्तते। तेषु विशेषरूपेण प्रार्थना सन्ति, मन्त्रा वर्तन्ते, प्रयोगा विधयश्च दृश्यन्ते, याभि मानव सर्वविधभूतप्रेतपिशाचासुरराक्षसडाकिनीशाकिनीवेतालादिभ्य स्वात्मान रक्षितु समर्थो भवेत्। यान्त्रिकतान्त्रिकमान्त्रिकेभ्य, सर्पेभ्यो, नागेभ्य, रोगेभ्य, नानाविधहिस्रजन्तुभ्यश्च स्वात्मान रक्षयेत्। तेषु सन्तत्यै, व्यक्तिरक्षायै, विशेषोपधीषु विशेषगुणाना आवाहनाय, मारणमोहनोच्चाटनवशीकरणादिप्रयोगेभ्य, सुखसम्पत्तिव्यापारद्यूतादीना सफलतायै प्रार्थना अपि वर्तन्ते मन्त्राश्चापि सन्ति। सक्षेपत गृहकार्येषु घटनासु च सर्वविधसफलताया आवश्यकतायाञ्च पूर्तै उपाया सन्ति।

चतुर्दशकाडादारभ्य अष्टादशकाडपर्यन्त पचकाडेषु विषयक्रमो निश्चितो वर्तते। चतुर्दशकाडे विवाहरीतयो वर्णिता सन्ति। पचदशषोडशसप्तदशकाडेषु विशेषप्रकारस्य मन्त्रा वर्तन्ते। अष्टादशकाडे अन्त्येष्टिक्रियाविधय सन्ति, पितृश्राद्धरीतयश्चापि वर्तन्ते। एकोनविशकाडे विविधमन्त्रसग्रहोऽस्ति विशकाडे च इन्द्रसम्बन्धीनि सूक्तानि वर्तन्ते, यानि ऋग्वेदेऽपि प्राय समायातानि सन्ति। सृष्टे ब्रह्मविद्यायाश्चापि बहुविधानि रहस्यानि वेदेऽस्मिन् यत्र तत्र वर्णितानि वर्तन्ते, येषा विस्तारो विकासश्च ब्राह्मणोपनिषद्ग्रन्थेषु वर्तते।

प्राच्यविद्यामहार्णवश्रीनगेन्द्रनाथवसुमहोदयेन अथर्ववेदस्य प्रतिपाद्यविषय एव वर्णित वर्तते, यदेतस्मिन्ग्रन्थे ऐहिकफलशान्तिपुष्टिराजकर्मतुलापुरुषमहादानादिपौरोहित्यराज्याभिषेकादिविषयस्य वर्णन विद्यते। यथा

पौरोहित्यशान्तिपौष्टिकातिराज्ञाम्, अथर्ववेदेन कारयेत् ब्रह्मत्व च। विष्णुपुराण।
शान्तिपुष्ट्याभिचारार्था एकब्रह्मर्त्विगाश्रया। क्रियन्तेऽथर्ववेदेन एष्ये वाल्मीयगोचरा। भट्टाचार्य.।

अभिषिक्तोऽथर्वमन्त्रैर्मही भुङ्क्ते ससागराम्।

—मार्कडेयपुराणम्

पुरोहित तथाऽथर्वमन्त्रब्राह्मणपारगम्।

—मत्स्यपुराणम्

यस्य राज्ञो जनपदे अथर्वाशान्तिपारगा।
निवसत्यपि तद्राष्ट्र वर्धते निरपद्रवम्॥
तस्माद् राजा विशेषेण अथर्वाण जितेन्द्रियम्।
दानसम्मानसत्कारैर्नित्यं समभिपूजयेत्॥

—अथर्वपरिशिष्टम् ४.६

त्रयी या च दडनीत्या च कुशल स्यात्पुरोहित।
अथर्वविहित कर्म कुर्यात् शान्तिकपौष्टिकम्॥

—नीतिशास्त्रम्

तदनन्तर राजकर्मसमुदय कथितो वर्तते। यथा—

शत्रुहस्तित्रासनम्, सग्रामविजयसाधनम्, इषुनिवारणार्थ खड्गादिसर्वशस्त्रनिवारण, शत्रुपक्षीयसेनासम्मोहनम्, उद्भेदनम्, स्तम्भनम्, उच्चाटनच, स्वसेनोत्साहवर्धनम्, अभयरक्षा च सग्रामे जयपराजययो परीक्षा, सेनापतिप्रधाननायकाना जयकरण, शत्रुसेनासचरणप्रदेशेऽभिमन्त्रित पाश, असिकशादीनां प्रहरण प्रक्षेपण च, जयकामीराज्ञ रथे आरोहण, रणक्षेत्रे च अभिमन्त्रितभेरीपटहादिसर्वविधवादित्रताडन, सपत्नक्षयकर्म, शत्रुणा उत्सादितस्य राज्ञ. स्वराष्ट्रे प्रवेशोपाय राज्याभिषेकश्च।

पापक्षय, निर्ऋतिकर्म, चित्रकर्मादि, पौष्टिककर्म, गोसमृद्धिकर्म, लक्ष्मीकरकार्य, पुष्टिनिमित्तमणिबन्धनादिकम्, कृषिपुष्टिकरम्, समृद्धिकरकार्यम्, गृहसम्पत्तिकरकार्यम्, नवशालानिर्माणविषय, वृषोत्सर्ग, अग्रहायणीयकर्म, जन्मान्तरकृतपापजन्यविविधदुस्साध्यरोगचिकित्सा, (तेषु ज्वरातिसारबहुमूत्रसर्वविधव्याधय विशेषतो वर्णिता सन्ति), शस्त्राभिघातेन प्रवाहितरुधिरस्य निरोधकर्म, भूतप्रेतपिशाचापस्मारब्रह्मराक्षसबालग्रहादिनिवारण, वातपित्तश्लेष्मौषधव्यवस्था, हृद्‌रोगकामिलाश्वित्रनिवारण, एकाहिकादिविषमज्वरराजयक्ष्मजलोदरनिवारण, पशुकृमिहरण, कन्दमूलसर्पवृश्चिकस्थावरजगमविषनिवारण, शीर्षनेत्रनासिकाजिह्वाकर्णग्रीवादिदोषनिवारण, दु.स्वप्ननिवारण, पापनक्षत्रे पुत्रजन्मशान्ति, ऋणोपनदन, दु शकुनशान्ति, आभिचारिकादिकर्म, प्रकृताभिचारनिवारण, स्वस्त्ययनादिक, आयुष्यकर्म, जातकर्म, नामकरण, चूडाकरण, उपनयन, एकाग्निसाध्यकाम्ययागसमूहश्च।

ब्रह्मौदन, स्वर्गौदनादिक, द्वाविंशतिसत्रयज्ञक्रव्याच्छमन आवसथ्याधान, विवाह, पितृमेधिककर्म, पिंड, पितृयज्ञ, मधुपर्क, पाशुरुधिरवर्षण, यक्षराक्षसादिदर्शन, भूकम्प, धूमकेतु, चन्द्रार्कोपप्लवादिबहुविधोत्पातशान्ति, आज्यतन्त्रविधि, अष्टकाकर्म, इन्द्रमद, अध्ययनविधिश्च। कौशिकसूत्रानुसार एतत्सर्व लिखित वर्तते। वैतानसूत्रे तु अयनान्तनिष्पाद्यत्रयीविहितदर्शपूर्णमासादिकर्मणो ब्रह्मा, ब्राह्मणाच्छसि, आग्नीध्रो होता आस्यैव ऋत्विक्‌चतुष्टयस्य कर्मकर्त्तव्यता प्रतिपादिता वर्तते।

पाश्चात्यप्रभावान्विता केचित् कथयन्ति-यत् प्राचीनार्षकाले विवाहबन्धन नासीत्। स्त्रिय उच्छृखल रूपेण येन केनचित् सह निवसन्ति स्म, समाजहिताय न कोऽपि विवाहबन्धन वा नियम आसीत्। पश्चात् विवाहबन्धनम् अवर्तत। एतत्पुष्टौ प्राय ते महाभारते लिखितस्योद्दालकमातु कथा कथयन्ति, परमेतत्प्रतीयते यदेवविधा कथा विवाहबन्धनस्याभावसूचका न, अपितु कस्यचित् भ्रान्तशिरस्कस्य कल्पना मात्रमस्ति। यतोहि वेदेऽस्मामि विवाहबन्धनस्य, स्वयम्बरस्य, श्रेष्ठमन्तानोत्पत्ते, पारस्परिकप्रतिज्ञावादिन ते सर्वे नियमा उपलभ्यन्ते, ये उत्तमजनसमाजस्य व्यवस्थायै आवश्यका वर्तन्ते। यथा पिता दुहितर उत्तमाय, सयमिने, युवपुरुषाय दद्यात्, येन सा कुलपालिका भूयात्।

एषा ते कुलपा राजन्ता उ ते परि दद्‌मसि।

कन्येय ते पत्नी भूयात्—

एषा ते कन्या राजन् वधूर्निधूयता यम।

विवाहबन्धनमेतत् मातु पितु वा भ्रातुर्गृहे बध्यताम्।

सा मातुर्बध्यतां गृहेऽथो भ्रातुरथो पितु।

कन्या पति स्वय वृणुयात् पतिश्चापि कन्या वृणुयात्, द्वयो पारस्परिकाभिलाषयैव विवाहो भूयात्—

आ इयमगन् पतिकामा जनिकामोदममागम्।

अर्थात् इय स्त्री स्वरक्षक पतिदेव प्राप्तुमिच्छति अह च पुरुष सन्तानोत्पादने समर्था स्त्रिय प्राप्तुमिच्छयैव यज्ञमडपे प्रविशामि। पत्नी स्वपति परित्यज्य पुरुषान्तर न प्राप्नुयात् पतिश्चापि नान्यां स्वचेतसि निदध्यात्।

एवा मश्नामि ते मन यथा मा कामिनी असि। यथा मत्न अपगा अस।

पति पत्नी च पारस्परिकवहन कुर्यात् विवाह च कुर्यात्, द्वयो धनसम्पत्ति एकीभूयात्, धर्मकर्मैश्वर्यादिक सर्वम् एकीभूयात्, एकीभूय प्रेम्णा पारस्परिककामनामेव कुर्यात्।

स चेन्नयाथ अश्विनी, कामिनी स च वक्षथ। स वा मगास अग्मत। समचित्तानि सम उ व्रता।

विवाह निर्णेतु प्रथमम् एको विद्वान् ब्राह्मण कन्यागृहे समागच्छेत्, स वरश्रेष्ठस्य वरस्य गुणकथन कुर्यात्, येन कन्या स्वपति निर्वाचयितु शक्नुयात्।

आ न अग्ने सुमति सम्भल गमेद् इमा कुमारी सहनोभगेन।

स्त्री पति प्राप्नुयात्, उत्पादने समर्थ पति ता सफलमनोरथा कुर्यात्, सा महिषीभूय श्रेष्ठपुत्रम् उत्पादयेत्, स्त्री पति प्राप्य शोभा प्राप्नुयात्।

इयमग्ने नारी पति विदेष्ट। सोमो हि राजा सुभगा कृणोतु

सुवाना पुत्रान् महिषी भवाति। गत्वा पति सुभगा विराजतु

विवाहश्चेत्स्त्रीपुरुषयो पारस्परिकप्रेम्णा सहवासमात्रस्य पारस्परिकसन्धिमात्र भवेत्, सा तु कस्यचित् प्रबलदमनस्याभावात् त्रुटितुमपि शक्यते, पर नहि। वेददृष्ट्या विवाहस्य सामाजिकसुव्यवस्थाकार्य वर्तते, यत्कृते राजनियमोऽपि अपेक्ष्यते। वेदे राज्ञ कर्त्तव्यमेतत् प्रदर्शितमस्ति यत्स दाम्पत्यबन्धन दृढीकुर्यात्। वेदो गृहस्थस्यास्योत्तमपरिणाम 'पुत्रोत्पत्ति' प्रदर्शयति। स्त्रिय जायामातृरूपेणैवोपदिष्टा वर्तन्ते।

भवासि पुत्राणा माता जाताना जनयाश्च यान्।

प्राचीनसभ्यताया देदीप्यमानस्वरूपो वेदोपदिष्टेषु कृपिव्यापारव्यवसायोद्योगवेतनादिनियमेषु दृश्यते। सक्षेपत व्यापारे महाधनिन प्रवृत्ता भवेयु।

इन्द्र अह वणिज चोदयामि।

मार्गे तस्करदस्यूना च नियन्त्रण विधाय व्यापारम् अभय कुर्यात्।

नुदन् अराति परिपन्थिन मृगम्।

स्वदेशजातान् पदार्थविशेषान् विक्रीय अन्यदेशेभ्य धनसग्रह कुर्यात्—

यथा क्रीत्वा धनमाहराणि।

व्यापाराणा कृते राजा मार्गेषु सुविधाना उत्तमप्रबन्ध कुर्यात्।

इमामग्ने शरणि भीमृष न यमध्वान अगाम दूरम्।

वय क्रयविक्रययो एतादृश मूल्य नियत कुर्याम, येन लाभ स्यात्

शुन नो अस्तु प्रपण विक्रयश्च प्रतिपण फलिन मा कृणोतु।

पारस्परिकविचारविनिमयेन क्रयविक्रय कुर्याम।

इद हव्य सविदानौ जुषेथाम्।

व्यापारेण सभृत लाभ सर्वेषा कृते सुखकरो भवेत्, न कश्चिद् दु खभाग् भवेत्।

शुन नो अस्तु चरितमुत्थित च।

येन धनेन वय व्यापार कुर्याम, तद्धन वृद्धिमाप्नुयात्, हानिर्न भवेत्।

येन धनेन प्रपण चरामि धनेन देवा धनमिच्छमान तन्मे भूयो भवतु मा कनीय।

राजा भ्रष्टाचारिणोऽधिकारिणो नियन्त्रण कुर्यात्, येन व्यापारबाधा न समुत्पद्येत।

अग्ने सातघ्नो देवान् हविषा निषेध।

विद्वास वलीवर्दद्वय युक्त्वा हल सचालयेयु

सीरा युजन्ति कवयो युगा वितन्वते पृथक्।

हल युनक्त, वलीवर्दद्वय वियुनक्त, तदनन्तर च भूमौ वपत।

युनक्त सीरा वियुगा तनोत कृते योनौ वपत इह वीजम्।

एव कृते सति प्रभूत अन्न भविष्यति

विराजः श्नुष्टिः समरा असत्।

पक्वधान्यकर्तन कुर्यात्।

नेदीय इत सृण्य पक्वमायवन्।

कृषिफलेनैव सर्व किंचित्प्राप्तव्य भवति।

वैदिकयुगे विज्ञानमपि अत्युन्नतमासीत्। उदाहरणत—वेदे जलनाम "उदक" इति एतदर्थ प्रदर्शित भवति—यत्वेदवेत्ता विद्वान् जलान्यपि उपरि नयति, स्वेच्छया च उपरिसस्थितासु भूमिषु प्रापयति।

एको वो देवो अपि अतिष्ठत् स्यन्दमाना यथावशम्।

जलेष्वपि गुणद्वय वर्तते अग्नि सोमश्च।

अग्नीषोमौ बिभ्रत्याप इयत्ता।

वैज्ञानिको विद्वान्यदा जलप्रयोग करोति, तदा जलानि सबल कार्य कुर्वन्ति।

इह इत्यमेत शक्वरी यत्र इद वेशयामि व

विद्युद्विषये वेदे लिखित वर्तते—यत्विद्वास विद्युत्प्रयोग शत्रुषु शस्त्ररूपे प्रक्षिप्य कुर्वन्ति।

या त्वा देवा असृजन्त विश्व इषु कृण्वा ना असनाम धृष्णुम्।

दुष्टाना नाशाय वेदे सीसकगोलकप्रयोगो वर्तते।

त त्वा सीसेन विध्याम।

आयुर्वेदस्तु अथर्ववेदस्यापवेदो वर्तते, एतद्विषयक बहुविज्ञान वेदे उपलभ्यते। यथा स्वास्थ्यलाभाय शीर्षकासक्षयादीन्रोगान् दूरीकर्तु रोगी वनपर्वतादीना सेवन कुर्यात्।

वनस्पतीन् सचता पर्वताश्च।

शैशवादेव शरीरस्थरोगा दूरीकर्त्तव्या, वायुप्रकाशयुक्तानि गृहाणि भवितव्यानि। प्रकाशेन शुद्धवायुना च राजयक्ष्मादय रोगा अपि नश्यन्ते। रोगकारिणो जन्तून् नाशयितु वेदे सुस्पष्टमुपदिष्ट वर्तते।

तया सपिनष्मि स क्रिमीन् दृषदा खल्वा इव।

आन्त्रपृष्ठत्वचादिषु ससृतान् रोगकीटान् अपि नाशयेत्। रोगोत्पादका कीटा जले, भोजने, पर्वते, वने च पशूष्वपि वसन्ति, तेऽस्माक शरीरे प्रविशन्ति, तेषामपि नाश परमावश्यको वर्तते। एवमेव एषा रोगकीटाना पार्श्वभागान् मूलत नाशयेत्, तेषा च विषपरिपूर्णागाना नाश कुर्यात्। शरीरस्य सर्वेभ्योऽङ्गेभ्यो यक्ष्माण नाशयेत्, महारोगनाशकौपधिवर्णने "पृश्नपर्णी" नामधेयेनौषधेन नानाविधाना घृणोत्पादकरोगाणा दूरीकरणमुपदिष्ट वर्तते। ज्वर विनष्टु कुष्ठनामधेयस्यौषधस्य प्रयोगो वर्तते। विषचिकित्सा अन्येषामपि नानाविधाना विषाणा चिकित्सार्थं "प्रक्री" नामकमौषध वर्णितमस्ति। एतदतिरिक्त सर्पविद्याविधानमपि वर्तते। यथा नेत्रज्योतिषा सर्पविषवारण नानाविधाना च सर्पाणा विषवारणाय प्रबलप्रतिविषप्रयोगश्चापि प्रदर्शितो वर्तते। एव प्रसव-विद्योपदेशोऽपि वेदे उपदिष्टो वर्तते।

प्रजापालन, जनताजनार्दनस्य सुखशान्त्यै राज्यस्थापन, उत्तमराज्ञ गुणवर्णन, दुष्टाना दमन, दडविधान, राज्यसभा, परराष्ट्रविजयादिक च उपदिष्ट वर्तते।

सक्षेपत इदानीमस्माभिः आदर्शवैदिकसदाचारशिक्षादिग्दर्शन क्रियते। मानव सदा स्वत्मान सर्वप्रिय विधातु यतेत—

प्रिय मा कृणु देवेषु प्रिय राजसु मा कृणु।
प्रिय सर्वस्य पश्यत उत्त शद्र उतार्ये॥

सदैव मधुमय स्यात्—मधुमन्मे निक्रमण मधुमन्मे परायणम्।
वाचा वदामि मधुमत्भूयास मधुसदृशः॥

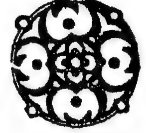
परस्परम् अन्योन्य प्रति एकहृदय , एकचेता , द्वेषरहितो भूयात्, गोवत्समिव अन्योन्य स्निह्यात्, पितृभक्त मातृभक्त पुत्र भूयात्, पतिपत्नी च परस्पर शान्तिदायकानि वचासि वदेताम्, भ्राता भ्रातर न द्रुह्यात्, स्वसा स्वसार स्निह्यात्। सर्वे एकहृदया एकस्मिन् कार्य कुर्यु , कल्याणप्रदानि वचासि ब्रूयु ।

सहृदय सौमनस्यमविद्वेष कृणोमि व । अन्यो अन्यमभिहर्यत वत्स जातमिवाघ्न्या। अनुव्रत पितु पुत्रो मात्रा भवतु समना । जाया पत्ये मधुमती वाच वदत शन्ति वाम्। मा भ्राता द्विक्षन्मा स्वसारमुत स्वसा । सम्यच सव्रता भूत्वा वाच वदत भद्रया

अस्माकमियमेव प्रार्थना भवितव्या––

सर्वे भवन्तु सुखिन सर्वे सन्तु निरामया ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद्दु खभाग्भवेत् ।।
ॐ सह नाववतु सह नो भुनक्तु सह वीर्य करवावहै ।
तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै ।।

ॐ शान्ति , शान्ति , शान्ति





शाकल्येन कृतं 'रो॒दु॒सी'-पदस्य इतिकरणम्

⊙

श्री शान्ताराम जोग

●

रोदुसी इति (अन्तोदात्त) पदम् ऋग्वेदसहिताया षट्सु मन्त्रेषु (नाम १ १६७ ४, ५, ५.५६ ८, ६ ५० ५, ६६ ६, ७० ९२ ११ इति अत्र) प्रयुक्त दृष्टम्। एतत् च पद रोदसी इति (आद्युदात्तेन) पदेन स्वरत भिन्न सद् भिन्नम् अर्थम् अभिधातुम् अर्हति इति न्यायत प्राप्तम्। असौ अपि न्याय तत्रभवता वेङ्कटमाधवेन स्वरचिताया कारिकायाम् इत्थ सूत्रित ।

अर्थाभेदे तु शब्दस्य सर्वत्र सदृश स्वर ।
यदा न त स्वर पश्येदन्यथार्थं तदा नयेत्॥

इति (ऋग्वेद, विश्वेश्वरानन्द-वैदिक-शोध-सस्थानेन प्रकाशित, होशियारपुर, ख्रि० १९६५, पृ० ८२९)। रोदसी इति (आद्युदात्त) पद द्यावापृथिवीवाचकम्। इति तावत [स्यात् ५ ४६ ८, ७ ३४ २२ वर्जयित्वा] सर्वत्र सुस्पष्टम् एव। एतद्विपरीत च रो॒दु॒सी इति (अन्तोदात्त) पद मरुता (=रुद्राणा) सहचरी देवताम् अभिदधाति इति १ १६७ ४, १० ९२ ११ मन्त्रौ वर्जयित्वा अन्यत्र स्वीकृतम् एव सर्वै वेदभाष्यकृद्भि । उक्तमन्त्रयोस्तु विप्रतिपत्ति वर्तते।

किञ्च, पदकृता शाकल्येन एतत् पदम् एव परिगृहीतम्—'रो॒दु॒सी इति' इति। सर्वथा प्रगृह्यम् 'ई' स्वर दर्शयन् असो रो॒दु॒सी-पद द्विवचनरूपम् (अथवा सप्तमी-एकवचनरूपम्) इति गृह्णाति। तस्मात् 'रो॒दु॒सी' पदस्य (एतयो स्थानयो) कोऽर्थ इति प्रश्न समुत्तिष्ठति । अतएव ऋग्वेदव्याख्याया माधवेन उक्तम्—

"न रोदसी अप नुदन्त घोरा' इत्येतदेकमन्तोदात्त परिगृहीतम् । तत्र माध्यमिकोऽग्निर्माध्यमिका वाग्रोदसी भवत"। —(अड्यार-लायब्रेरी—प्रकाशिता, ख्रि० १९३७, पृ० ६०)

तेन एतत् सिध्यति यत् माधव शाकल्यस्य इतिकरण प्रमाणीकृत्य, 'रो॒दु॒सी' पद द्वयो वाचकत्वेन प्रतिपादयति। अपि च अस्य मन्त्रस्य प्रागेव (नाम १ १९७.३ इति मन्त्रे) या वाक् उक्ता तया समेता (तत्रैव अध्याहृता) रो॒दु॒सीम् अभिदधत् अत्र रो॒दु॒सी इति द्वितीया-द्विवचनान्तपदम् इति असौ अवगच्छति। एतेन च प्रत्ययलोप अपि माधवस्य अभिमत इति ज्ञायते। एव रोदसी-पदात् ज्ञायमान अर्थ रो॒दु॒सी-पदात् ज्ञायमानात् अर्थात् भिन्न एव प्रतिपादित भवति।

ऋग्वेदस्य प्रथमाष्टकस्य एव माधवकृता व्याख्या अद्यावधि उपलभ्यते। अत १०९२११ मन्त्रे स्थित रोदुसी-पद माधवेन कथ व्याख्यातम् इति न ज्ञायते।

माधवात् उत्तरकालीनौ ऋग्वेदव्याख्याकृतौ वेङ्कटमाधव-सायणाचार्यावपि शाकल्येन दर्शित पन्थानम् अनुसरन्तौ दृष्टौ। उभाभ्याम् अपि 'रोदुसी'-पद द्विवचनरूपम् इति ११६७४, १०९२११ मन्त्रयो गृहीतम्। किञ्च-उभावपि रोदुसी-पद रोदसी-पदात् स्वरभेदे सत्यपि अर्थत अभिन्न मन्यमानौ मन्त्रव्याख्या कुरुत। उभयत्र रोदुसी-पद द्यावापृथिवीवाचकत्वेन गृह्णीत। माधवेन स्वीकृता स्वरभेदात् अर्थभेद अवगन्तव्य इति सरणी वेङ्कटमाधवस्य परिचिता सत्यपि तेन अवहेलिता। सायणाचार्येण च नाभिमता।

अन्यच्च—११६७४ मन्त्रे रोदुसी-पद द्वितीयाद्विवचनान्त गृह्णन्तौ वेङ्कटमाधव-सायणाचार्यौ रोदुसी-पदस्य एतद्रूप रोदसी-पदवत् द्वितीयाद्विवचने अपि अनन्यथाभूत मन्येते। कथञ्चिदपि रोदसी-पद रोदसी-पदाद् अभिन्नम् इति ११६७४ मन्त्रे अभिमन्तु शक्येत। १०९२११ मन्त्रे तावत् तथा कर्तुम् अनुचितम् एव—एतद् उपरिष्टात् स्पष्ट भविष्यति।

अर्वाचीनेषु पण्डितेषु अपि रोदसी-पदस्य शाकल्येन कृते परिग्रहणे शङ्का एव वर्तते। मॅक्समुल्लर, ओल्डनबर्ग, ग्रासमान गेल्डनर, रनु इति एतेषा ११६७४ मन्त्रे रोदसी-पदे विभक्ति-लोप अभिमत। केवलम् ओल्डेनबर्गेण रोदसी-पदम् ततीया-एकवचनप्रत्ययान्त प्रतिपादितम्। अन्यैस्तु द्वितीयाएकवचनान्तम् इति भेद। १०९२.११ मन्त्रे गेल्डनर, रनु इति एताभ्या, रोदसी च अभिन्नार्थे पदे इति स्वीकृते। ओल्डेनवर्गेण तत्र किमपि न उक्तम्। ग्रासमानेन तावत् रोदसी-पदम् एकवचनान्तम् एव असंदेधता स्वीकृतम्। एव ११६७४ मन्त्रे प्रयुक्तस्य रोदसी-पदस्य शाकल्यकृत परिग्रहण सर्वेषामेव अनभिमतम्। १०९२ ११मन्त्र-सम्बन्धे केवल ग्रासमान एव विप्रतिपत्ति प्रकटयति। एव स्थिते उक्तयो मन्त्रयो अर्थ सोपपत्तिक इत्थ व्याख्यातुम् उत्सहे। १·१६७४।

परा॑ शुभ्रा अ॒यासो॑ य॒व्या सा॑धारण्येव म॒रुतो॑ मिमिक्षु।
न रो॑द॒सी अप॑ नुदन्त घो॒रा जुषन्त॒ वृध॑ स॒ख्याय॑, दे॒वा॥

(अर्थ) शोभनालङ्कारा, (गतत) गन्तार मरुत युवत्या (घृताच्या, ११६७३ मन्त्रे उक्तया) समानया भार्यया इव प्रकर्षेण (परा) सगता बभूवु। रोदस्या (स्वपत्न्या समेता) घोरवर्चस मरुत ता न तिरश्चक्रु। ते देवा (अस्मत्कृत) वर्धन स्तोत्र (वृधम्) सख्याय असेवन्त।

अस्य मन्त्रस्य पूर्वमन्त्रेण सम्बन्ध न खलु उपेक्षणीय। स च मन्त्र एवम्—

मि॒म्यक्ष॒ येषु॒ सुधि॑ता घृता॒ची हिर॑ण्यनिर्णि॒गुप॑रा॒ न ऋ॒ष्टि।
गुहा॒ चर॑न्ती॒ मनु॑षो॒ न योषा॑ सभाव॑ती विद॒थ्ये॑व॒ स वाक्॥

अस्मिन्मन्त्रे उक्ता, सुधिता घृताची" विशेषणेन विशिष्टा 'वाक्' मरुताम् अभिप्रेता युवति इति वर्णिता [एव हि 'घृता॒ची गिर॑' ७५५ मन्त्रे वर्ण्यन्ते, तथैव 'घृता॒ची धी' अपि १२७ मन्त्रे] ता स्वभक्तै प्रेषिता वाच स्व महिमान कीर्तयन्तीम्—अथवा वर्धयन्तीम्—मान्यमान मरुत सानन्द स्वीकुर्वन्ति भक्तेषु स्नेह धारयन्तश्च स्थास्यन्ति इति 'जुषन्त॒, स॒ख्याय॑' इति पदाभ्या प्रतिपाद्यते।

किञ्च—रो॒द॒सी-पदस्य तृतीया-एकवचनान्त रूप 'रो॒द॒सी' कथम् इति चेत्, शमी-पदस्य तृतीया-एकवचनान्त रूप 'श॒मी' इत्येव १.११०४, ४.२२८, ९७४७ मन्त्रेषु यथा दृष्ट तथैव इदमपि अस्तु।

अपि च रो॒द॒स्या सम्मतम् एव मरुताम् अन्याभि स्त्रीभिरपि समेलनम्। तच्च अस्मिन्नेव सूक्ते ऋषिणा उपरिष्टात् (नाम ११६७७ मन्त्रे) स्वयमेव उक्त; यथा—

सचा॒ यदी॒ वृषमणा॒ अहु॒यु स्थिरा चि॒ज्जनी॒र्वह॑ते सुभागा।

इति। एतेन रोदुसी इति तृतीया-एकवचनरूपस्य प्रयोजन समर्थितम्। प्रागेव ओल्डेनबर्गेण तृतीया-एकवचनरूपस्य प्रतिपादनम् उल्लिखितम्। किन्तु तेन 'रोदसी द्वारा' इति रोदुसी-पदस्य अर्थ स्थापित । अत 'करणे तृतीया' तस्य अभिमता । मया तावत् 'सहार्थे तृतीया' गृहीता, समर्थिता च।

एतदपि कथनीयम् । सायणाचार्येण रोदुसी-पदस्य द्यावापृथिवी इति अर्थ प्रथमम् अभिहित यत्र तस्य स्वरस इव दृश्यते । तेन स्थापित अन्य पक्ष एवम्—

"यद्वा । रोदसा (=) शब्देन रोदनस्वभावो रुद्र । तस्य स्त्री रोदसीति केचिदाहु । अपरे तु मरुता स्त्रियो रोदसीति नामधेयमाहु । अयमेव पक्षो युक्त । उत्तरत्रैव व्यवहारात् ? तत्पक्षो रोदसी रोदस्याम्। ङीषन्तात् सप्तम्या ईकारो लुक् वा। 'ईदूतौ च सप्तम्यर्थे' इति प्रगृह्यसज्ञा । तस्या प्रिय धन मुञ्चन्ति । किन्तु मरुत सख्याय वृद्धि सेवन्ते। (द्यावापृथिवीपक्षे सख्याय जगता सखिभावाय तयोर्वृद्धि कुर्वन्तीत्यर्थ ।")

एतेन च सप्तमीम्थ प्रगृह्य ई-स्वर प्रत्याख्यात । रोदस्या मरुत न अप नुदन्त इति अनर्थक खलु वाक्यम्।

मया प्रतिपादितस्य अर्थस्य अपेक्षया अय सायणाचार्येण (आत्मन अनभिमतोऽपि) दर्शित अन्य अर्थ सपूर्णसूक्तस्य अभिप्राय मनसि कुर्वताम् असम्मत भविष्यति इति नात्र कश्चित् सदेह ।

अथ द्वितीयोऽपि विवादजनको मन्त्र उदाह्रियते। १० ९२ ११।

ते हि द्यावापृथिवी भूरिरेतसा नराशसश्चतुरङ्गो यमोऽदितिः ।
देवस्त्वष्टा द्रविणोदा ऋभुक्षण प्र रोदसी मरुतो विष्णुर्रहिरे ॥

अस्य मन्त्रस्य अर्थ 'उक्तनाम्न्य देवता अस्माभि यज्ञे पूज्यन्ते' इति स्पष्ट । रोदुसी-पदम्-अन्तोदात्त सत् 'मरुता पत्नी' इत्यर्थे ग्रहीतव्यमेव इति शङ्काया स्थानमपि न भवतु। तथापि तत्पदस्य शाकल्येन कृतम् इतिकरण मनसि कुर्वता रोदुसी-पदे व्यत्ययेन अन्तोदात्तत्वम् अभिप्रेतम्। अत एव वेङ्कटमाधव, गेल्डनर, रनुश्च इत्येतै रोदुसी-पद 'द्यावापृथिवी' इत्यर्थे प्रतिपादितम्। ओल्डेनबर्ग तूष्णीमेव स्थित । किन्तु सायणाचार्य-ग्रासमानौ शाकल्यमतम् अपहाय 'मरुत्पत्नी' इत्यर्थे रोदुसी-पद गृह्णीत । तच्च सोपपत्तिकमेव भाति यत द्यावापृथिवी प्रथमे पादे उक्तौ एव चतुर्थे पादे रोदुसी-पदेन निर्दिष्टौ पुनरुक्त स्यात्। अनर्थक च । मरुता सर्वकालसहचरी च उपेक्षिता स्यात्।

एतावता कि सिध्यति ?

(१) 'रोदसी' शब्दः स्वरतो द्विविध प्रवर्तते रोदसी, रोदुसी इति। अथ स्वरानुसारेण द्वौ अर्थौ च अभिदधाति । एष नियम. ऋक्सहिताया कुत्रचित् न व्यभिचरत ।

(२) शाकल्यकृतम् इतिकरणम् (नाम रोदुसी-पदस्य परिग्रहणम्) सम्यगर्थप्रत्यायक न भवति। प्रगृह्यम् ईकार दर्शयन् शाकल्य रोदुसी इति पदस्य रोदस्याम् इति (नाम मरुत्पत्न्याम् इति) अर्थम् अभिप्रैति। अथवा रोदुसी इति द्विचनान्त रूप रोदसी इति पदेन समानार्थकम् अभिमन्यते। उभयम् अपि यथोक्तप्रकारेण असमीचीन प्रतिभाति। अत शाकल्येन दर्शित. सहिताया पदविभाग न सर्वथा अर्थसप्रत्यायक इति (कदाचित् अन्यस्थानेषु अपि एवम्) उपेक्षणीय ।



ऐतरेयब्राह्मणे 'सहसः स्वजः'

⊙

श्री म० अ० मेहेंदले

●

ऐतरेयब्राह्मणे (१३२) सोमाहरणस्य कथा वर्णिता। तत्र द्वितीयखण्डे गायत्र्याच्छन्दसा स्वर्गात् सोम कथम् आनीत इति एतदाख्यायते। सा गायत्री सोमार्थ द्युलोक प्रत्युत्पत्य, तत्र सोमपात्रान् भीषयित्वा, सोम राजान पद्भ्या मुखेन च गृहीत्वा, भूलोक प्रत्यागन्तु प्रवृत्ता। अत्रान्तरे कृशानु नाम सोमपाल गायत्र्या पृष्ठत बाण विसृज्य तस्या वामपादस्य नखम् अच्छिदत्। तन्नख शल्यक अभवत्। अथ यद् वशम् अस्रवत्, सा वशा अभवत्। अत पर ब्राह्मणग्रन्थे एवम् उपलभ्यते। "अथ य शल्यो यदनीकमासीत् स सर्पो निर्दश्यभवत् सहस स्वज।"

सायणाचार्ये एतद् वाक्यम् एव व्याख्यातम्। "तस्य बाणस्य य शल्य कृष्णायसनिर्मितो बाणाग्रे स्थापितस्तस्य च शल्यस्य यदनीक मुख सघट्टनेन कुण्ठितमासीत्सोऽय शल्यस्तदनीकोभयात्मको बाणभागो निर्दशी दशनासमर्थ सर्पोऽभवत्। जलमध्ये सचरतो दुन्दुभाख्यस्य सर्पस्य विषरहितत्वाद्दशनसामर्थ्य नास्ति। तस्मात् कुण्ठिताग्रस्य लोहस्य योऽय सहो वेगस्तस्मात्सहसो बाणवेगात्स्वज उभयत शिरा सर्पोऽभवत्।',

अत्र स्पष्टम् एव यत् सायणाचार्यै 'सहस' इति 'सहस्' शब्दस्य पञ्चम्यन्त रूपम् स्वीकृतम्। 'सहस्' शब्दस्य च तै 'वेग' इति व्याख्या विहिता। तेषा मतम् अनुसृत्य कीथ (keith) महोदयै अपि "from its swiftness[1] (came) the viper" इति आग्लभाषानुवाद कृत। केवल त 'स्वज' शब्दस्य सविष सर्प (viper) इति सायणभाष्यानभिप्रेत अर्थ स्वीकृत।

पर 'सहस स्वज' इति अस्य सायणाचार्यै कृता व्याख्या न समीचीना इति प्रतिभाति। प्रथम तावत् 'सहस्' शब्दस्य 'वेग' इति अर्थ स्यात् न वा इति एव शङ्का वर्तते यत प्रायेण 'सहस्' शब्द बलम् इति अर्थे प्रयुज्यते। अपर च ब्राह्मणस्य एतस्मिन् खण्डे शल्यकादि प्राणिनाम् उत्पत्तिवर्णनावसरे तेषा सर्वेषा सभव नखवशादिमूर्तवस्तुभ्य उक्त। अत्र केवल स्वजनामकस्य सर्पविशेषस्य अमूर्तात् सहस (वेगात्) सभव कथ भवेत्। अपरः अपि दोष अत्र वर्तते। एतस्मिन् सभवाख्याने ग्रन्थकृता प्रतिवाक्य य विशिष्ट शब्दविन्यास कृत स एव विध—

---

१. vehemence इति हाउग् (Haug) महोदयाः।

यद् वशम् अस्रवत्, सा वशा अभवत्।
य शल्य यद् अनीकम् आसीत्, स सर्प निर्दशी अभवत्।
यानि पर्णानि, ते मन्थावला ।
यानि स्नावानि, ते गण्डूपदा ।
यत् तेजनम्, स अन्धाहि ।

एतेषु वाक्येषु उत्पत्तिकारण तत्परिणाम च द्वौ अपि प्रथमाविभक्तिनिर्दिष्टौ दृश्येते। अत स्वजनामकस्य सर्पस्य उत्पत्ति सहस वेगात् अभूत इति यदि सत्यम् एव ग्रन्थकृत अभिप्राय अभविष्यत तर्हि स त 'यत सह, स स्वज' इति एवम् अपठिष्यत्। न तु 'सहस स्वज' इति। केवल स्वजोत्पत्तिकथनवेलायाम् एव ग्रन्थकारेण उत्पत्तिकारण पञ्चम्या विभक्त्या निर्दिष्ट इति यदि स्वीक्रियते तर्हि तत् ब्राह्मणशैलीविरुद्ध भाति।

ऐतरेयब्राह्मण षड्गुरुशिष्यविरचित 'सुखप्रदा' वृत्तिसहित त्रिवेन्द्रमपुरे १९४२ क्रिस्ताब्दे मुद्रितम् अस्ति। तस्मिन् पुस्तके स्थाने स्थाने सपादकमहोदयै आर० अनन्तकृष्णशास्त्रिभि भट्टभास्कराचार्याणा व्याख्या टिप्पण्या दत्ता। तत्र ५२२ तमे पृष्ठे 'सहस स्वज' इति वाक्यागस्य भट्टभास्करकृत अर्थ उपलभ्यते। सायणाचार्यकृते भाष्ये उपरिनिर्दिष्टा ये दोषा उद्भाविता ते भट्टभास्करकृताया व्याख्याया न सभवन्ति। तेषा व्याख्या 'सहस' इति अस्य स्थाने 'सह स' इति पदद्वय कल्पयित्वा प्रवर्तते। अत 'अथ य शल्यो यदनीकमासीत् स सर्पो निर्दश्यभवत् सह स स्वज" इति ब्राह्मणपाठ स्वीकृत्य तै उक्तम्—"अथ विसृष्टाया इषोर्य कार्ष्णायसो भाग आसीत् यच्चानीक मुखमासीत्। उभया सहोपादान तत्परिणामयो सर्पयो सहोत्पत्तिख्यापनार्थम्। निर्दशी नाम सर्पविशेष नितरा दशनशील, स्वजो नाम्ना भयङ्करशिरा सर्प। तावेकस्माद्दण्डात् सह जायेते। अनेनाभिप्रायेण सहग्रहण करोति। एतदुक्त भवति—य शल्य स निर्दशीनाम सर्पोऽभवत्। यदनीक स स्वजो नाम सर्पो भवत्।"[1]

परम् एषा भट्टभास्करव्याख्या अपि न सर्वथा प्रत्ययावहा। प्रथम तावत् तै अनीकशब्दस्य मुखम्"[2] इति अर्थ कृत्वा 'श यानीके सहिते इषो दण्ड भवत' इति यत् कल्पित तत् न समीचीनम्। इषो दण्डात् शल्य भिन्न एव भवति। अपर च निर्दशी सर्प स्वज च सह उत्पन्नौ इति ब्राह्मणग्रन्थात् स्वरसत अक्षरत च न प्रतीयते। सा तु भाष्यकारस्य एव कल्पना। वस्तुत येषा प्राणिनाम् इषो सभव कथित ते सर्वे अपि शल्यादिपृथग्भागात् सह एव उत्पन्ना इति यदि कल्प्येत तर्हि न कोऽपि बाध। केवलम् अनयो एव द्वयो सर्पयो सहोत्पत्तिस्वीकारे न किम् अपि कारण पश्याम। कि च शल्यस्य अनीकस्य च सहोपादानेनैव तत्परिणामयो सर्पयो सहोत्पत्तिख्यापने सिद्धे पुन 'सह' ग्रहणेन तयो सहजत्वख्यापन निष्प्रयोजन भवति। अथ उच्येत शल्यानीकयो सहोपादानेन सर्पयो 'उत्पत्तिकालैकत्व' ससूच्य पुन 'सह' ग्रहणेन तयो उत्पत्तिकारणैकत्वम्[3] अपि सूचित भवति इति, तर्हि कारणैकत्वसूचनम् अपि शल्यानीके एकस्मिन् वाक्ये सह उपाददता ग्रन्थकारेण साधितम् अस्ति इति प्रतिवक्तु शक्यते। एव भट्टभास्कराचार्याणा व्याख्या ब्राह्मणवाक्ये 'सह' शब्दस्य सार्थक्यसाधने अक्षमा भवति।

---

१ अस्मात् परम् एव मुद्रित वर्तते—"(आर्वेण ?) सर्पेण सहैव य आर्वेण सर्पेण सहोत्पत्तिक इत्यर्थ"। तस्य अर्थ न ज्ञायते। कदाचित् "पूर्वेण सर्पेण सहैव (पूर्वेण सर्पेण) सहोत्पत्तिक इत्यर्थ" इति मूलपाठ स्यात्।

२ अत्र सायणाचार्यै अनीकशब्दस्य 'शल्यस्य मुखम्' इति अर्थ कृत। तत् पूर्वम् एव निर्दिष्टम्। परतु ऐतरेयब्राह्मणस्य चतुर्थाध्याये अष्टमे खण्डे उपसद्देवताविधानप्रसङ्गे प्रयुक्तस्य अनीकशब्दस्य 'पत्रयुक्ताद्बाणमूलादूर्ध्ववर्ती भाग' इति तै अपि भट्टभास्कराचार्याणाम् अभिप्रेत एव अर्थ स्वीकृत।

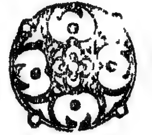
३ तावेकस्मात् दण्डात् सह जायेते इति भट्टभास्करोक्ति।

अत 'सहस' इति अत्र न पदद्वयस्य, कितु पदत्रस्य कल्पना इष्टा 'स, ह, स' इति। एतद् उक्त भवति। विसृष्टाया इषो य शल्य यद् अनीकम् आसीत् तद् द्वितयम् अपि निर्दशी सर्प अभवत्। स एव सर्प स्वज नाम। एव निर्दशी सर्प स्वज च इति न भिन्नौ सर्पौ शल्यात् अनीकात् च पृथक् सभूतौ। कितु एक एव सर्प शल्यतदनीकात्मकात् भागात् सजात। 'निर्दशी' शब्द उत्पन्न सर्प वर्णयति, 'स्वज' शब्द उत्पन्नस्य सर्पस्य नाम अवधारयति। शल्यानीकयो सहोपादान ताभ्याम् एक एव सर्प उत्पन्न सूचयति। यद्यपि शल्यम् अनीकम् इति भिन्नौ शब्दौ भवत तथापि इषो एकभागात्मकत्वात् उद्देश्यकोटौ तयो सह परिगणना कृत्वा, विधेयकोटौ एक एव सर्प निर्दशी अभवत् इति उक्तम्।

'स ह स' इति अत्र पदत्रयकल्पनाया 'स' इति शब्दस्य पौनरुक्त्य भवति इति न शङ्कनीयम्। पूर्व 'स' इति शब्द पूर्वस्मिन् वाक्ये प्रयुक्त निर्दशिसर्पम् अभिप्रेत्य प्रयुक्त। अपर 'स' इति शब्द तदुत्तरप्रयुक्तेन 'स्वज' शब्देन एव सबध्यते। स (= निर्दशी सर्प) ह स (य) स्वज। एतद् उक्त भवति। निर्दशी सर्प खलु स य 'स्वज' इति नाम्ना लोके व्यवह्रियते। अत्र तच्छब्दावृत्ति उद्दिश्यमानप्रतिनिर्दिश्यमानयो वस्तुतो एकत्वम् आपादयति।

अस्मिन् वाक्ये या विशिष्टा पदरचना दृश्यते तत्सदृशी पदरचना ऐतरेयब्राह्मणस्य पञ्चदशाध्याये द्वितीये खण्डे 'तद् एतत् पराङ एव' इति अत्र दृश्यते। अत्र पूर्व 'तत्' शब्द पूर्व-प्रयुक्तम् 'आर्त्विज्यम्' अभिलक्षयति। अपर तु एव सबध्यते। तत्[1] (आर्त्विज्यम्) ह तत्[2] (यत्) पराङ[3] एव।

अथोच्येत यदि 'सहस' इति अस्य स्थाने पदद्वयस्य (यथा 'सह स'), पदत्रयस्य (यथा 'स ह स') वा कल्पना क्रियेत, तर्हि 'स' इति सविसर्जनीयम् अन्तिम पद नोपलभ्येत। तदा 'स्वज' शब्दात् पूर्वभाविन 'स' इति सर्वनाम्न विसर्गस्य लोप स्यात्।[4] तेन ब्राह्मणग्रन्थे 'स ह स स्वज' इति पाठ उपलभ्यते इति, इष्टापत्ति एव सा। ऐतरेयब्राह्मणस्य ये मुद्रिता ग्रन्था उपलभ्यन्ते तेषा मध्ये आउफ्रेक्ट (Aufrecht) महोदयै सपादिते ग्रन्थे, आनन्दाश्रममुद्रणालये मुद्रिते ग्रन्थे, त्रिवेद्रमत प्रकाशिते ग्रन्थे च 'सहस स्वज' इति सविसर्ग. पाठ उपलभ्यते। पर सामश्रमिसपादिते पुस्तके, हाउग (Haug) महोदयै सपादिते ग्रन्थे, निर्णयसागर-मुद्रणालये मुद्रिते ग्रन्थे च 'सहस स्वज' इति विसर्गरहित एव पाठ उपलभ्यते। अत ब्राह्मणग्रन्थे विसर्गरहित एव मूलपाठ. आसीत् इति यदि अनुमीयते न तत् अनुमानम् अमूलम्। ज्ञायते एव सर्वै यत् अय ब्राह्मणग्रन्थ न सस्वर उपलभ्यते इति। अत स्वररहितस्य अस्य ग्रन्थस्य सहितापाठे सविसर्गम् अविसर्ग वा उच्चारण समानम् एव भवति। तस्मात् प्रथम मौखिकपरम्परया रक्षितस्य अस्य ग्रन्थस्य कालान्तरेण लेखनवेलाया 'सहस स्वज' इति अस्य स्थाने 'सहस स्वज' इति अपपाठ प्रादुर्भूत. इति यदि प्रतिपाद्यते तर्हि न कोऽपि प्रत्यवाय।



---

१. 'तस्मिन् यागे' सायण, 'तत्र' ष०, 'that' Keith।

२ 'आर्त्विज्यम्' सायण, ष०, कीथमहोदयै न अनुवादितम्।

३. 'निकृष्टम्' सायण, 'अशुभम्' ष०, 'remote' Keith।

४. पा० ६.१.१३२।



वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे

⊙

श्री गो० मा० पानसे

●

सर्वेषा स तु नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्।
वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक् सस्थाश्च निर्ममे॥

—मनुस्मृतो ७ २१

शब्द इति चेन्नात प्रभवात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्। ब्र० सू० १-३-२८ अस्य सूत्रस्य व्याख्यातार श्रीमच्छङ्कराचार्या लिखन्ति स्म—"अत एव हि वैदिकाच्छब्दाद्देवादिक जगत् प्रभवतीति।"

तथा च बृ० ७-२-४ इत्यत्र "एत इति वै प्रजापतिर्देवानसृजतासृग्रमिति मनुष्यान्, इन्दव इति पितॄन्, तिर पवित्रमिति ग्रहानाशव इति स्तोत्र विश्वानीति शस्त्रमभिसौभगेत्यन्या प्रजा।" इति कथितम्।

तै० ब्रा० २-२-४-२ अत्रापि सभूरिति व्याहरत् स भूमिमसृजत। इति तदेव व्याहृतम्।

वाक्यपदीये भर्तृहरेरियमुक्ति

शब्दस्य परिणामोऽयम् इत्याम्नायविदो विदु।
छन्दोभ्य एव प्रथममेतद्विश्व व्यवर्तत॥

अन्यच्च औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्ध इति जैमिनि सूत्र प्रणिनाय। ७-७-५

महाभारतस्य शान्तिपर्वाणि व्यासमहर्षेरिद वचनम्—

अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयभुवा।
आदौ वेदमयी दिव्या यत सर्वा प्रवृत्तय॥
नाम रूप च भूताना कर्मणा च प्रवर्तनम्।
वेदशब्देभ्य एवादौ निर्ममे स महेश्वर॥

उपरिनिर्दिष्टभ्यो महर्षीणा वचनेभ्य इद सुस्पष्ट भवति यत् शब्दात सृष्टिर्बभूवेति।

शब्दो हि द्विविध। मूलशब्द सङ्केतनिष्ठश्च। तत्र प्रमाण ऋग्वेदे—

(१) चत्वारि वाक् परिमिता पदानि
तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिण।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति

तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति ॥१-१६४-४५

(२) बृहस्पते प्रथमं वाचो अग्रं
यत् प्रैरत नामधेयं दधाना ।
यदेषां श्रेष्ठं यदरिप्रमासीत्
प्रेणा तदेषां निहितं गुहाविः ॥१०-२११

मानवा. सङ्केतनिष्ठा भाषा व्याहरन्ति। छन्दोबद्धा वेदमयी दिव्या वाक् एतद्विलक्षणा॥

यस्या भाषाया शब्दस्य अर्थेन सम्बन्ध नित्यसिद्धो वर्तते सा वेदभाषा, दिव्या वाक् मूलवाणीपदवाच्या। अत एव वेदो मूलध्वनिपदवाच्य ।

को नाम मूलध्वनिः ?

योगारूढाना समाधिस्थाना निर्विकल्पके निस्त्रैगुण्ये पथि विचरता महर्षीणा या नित्या दिव्या वाणी बुद्धिस्था आसीत् यस्या शब्दार्थसम्प्रतिपत्तिराविर्भवति सा वाणी मूलवाणी—वेदवाणी इति कथिता। एव वेदस्य अय स्वभावो यत् उच्चार्यमाणे शब्दे सति अर्थसम्पादन तदङ्गभूतमिवानुभूयते। परम् इद शब्दार्थयो साहचर्य नानुभूयते सर्व । वेदे समुच्चारितेऽपि वेदार्थस्य ग्रन्थोऽपि नावतरति नो नयनयो पुरस्तात्। कुत एतत्। यद्यपि वेदशब्देभ्यो देवादिक जगत्प्रभवतीति श्रीमच्छङ्कराचार्यै प्रतिपादित तथापि नायमनुभव सार्वजनीन अत केनापि कारणेन प्रतिबन्धरूपेण भवितव्यम्। कि तर्हि तत् प्रत्यवायकारणम् इति शङ्कायामुपस्थितायां समाधानमिद भवति।

मनुष्यस्य देह प्रतिबन्धकारणम्। एकतो देहावच्छिन्नो जीव, एकतश्चानन्तमपार विश्वम्। यस्मिन् विश्वे जीव उत्पन्नस्तस्य विश्वस्य घटक एव जीव । अत पिण्डब्रह्माण्डयोरैक्यप्रतिपत्तिपरत्वमेव मानवदेहस्य ध्येयम्। परन्तु मानवदेहतदङ्गभूतान्त करणवृत्तिप्रपञ्च आवृतत्वेन हेतुना निवारयति तादृशमैक्यम्। सर्वो हि जन्तुर्देहेनैव निमित्तभूतेन सुखदुखानि अनुभवति। पिण्डब्रह्माण्डयोरैक्यमपि देहद्वारैव भवितुमर्हति? अत्र शरीरस्य तादृशी एकत्वानुकूलावस्था साधनीया। यथा मृदङ्गवादक प्रथम मृदङ्गमाघातप्रत्याघातैर्वादनानुकूलसमता नयति, तथा शरीरस्यापि कापि साम्यावस्था भवितुमर्हति यस्यामवस्थाया प्राप्तायामुच्चार्यमाण शब्दोऽर्थमुत्पादयेत्। अत एव प्राणायामपरायणा भवन्ति मुनय सर्वे। प्राणस्य शब्दस्य चातीव निकट सम्बन्ध ।

ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत।

इत्यस्मिन् मन्त्रवर्णे तप पूर्वक ऋतस्य सत्यस्य सर्जन प्रतिपादयति वेद । वेदेषु सर्वत्र शब्दार्थयोरभेद स्वीकृत । अतो वेदाना सम्यगुच्चारणेऽभिनिवेशा वैदिकानाम्। यदि वेदोच्चारणे प्रमादो भवति तर्हि इष्टहानिरनिष्टलाभश्च प्रसज्येत।

वेदस्य मूलध्वनिरूपत्वात्सम्यगुच्चारण सुतरामावश्यकम्। अर्थस्य पूर्णत्व सम्यक्त्व च शब्दोच्चरणसम्यक्त्वे प्रतिष्ठितम्। एव सति विनार्थज्ञानमपि काम जातु फलनिष्पत्ति, शब्दोच्चारणसाधुत्वे सति।

अत्र कश्चनाह—

प्रतिपिपादयिषित शब्दार्थयोरभेद नानुमन्यामहे। शब्दश्च ध्वनिरूप, अर्थश्च रूपात्मक । कथ च्वनिरूपयोरभेद प्रतिपद्येमहि। अतोऽसाधुरय शब्दार्थाभेदाभ्युपगम इति।

माडर्न रिव्यू, ऑगस्ट १९३१, २१८ पत्रिकाया डा० सी० व्ही० रमणमहोदयाना अणुसगीतम् (Music of Atoms) इत्यस्मिन् शीर्षके लिखितम्—

यत् द्रष्टव्य वस्तुत, तत् प्रयोगशालाया श्रोतव्य भवति। को नाम पदार्थ.। घनीभूता लहर्य. पदार्थ-

पदवाच्या । लहरी द्विविधा। ध्वनिरूपा लहरी श्रवणविवरं प्रविशति। रूपात्मिकाऽपरा लहरी दर्शनपथमायाति। एव शब्दो वा भवतु, रूप वा भवतु सर्व जगदिद कम्पनस्वरूपम्। कम्पनानां क्रमान्यत्वे परिणामान्यत्व सिध्यति। अतो रूपलहरीणा ध्वनिस्वरूपे, तद्विपर्ययेण ध्वनिलहरीणा द्रव्यस्वरूपे परिवर्तन सुशकमिति प्रयोगशालाया सिद्धान्तित रमणमहाभागै । एतदेव विशदीकरोति महर्षि पतञ्जलि योगसूत्रेषु।

क्रमान्यत्व परिणामान्यत्वे हेतु । विभूतिपादे १५ सूत्रम्
जात्यन्तरपरिणाम प्रकृत्या पूरात्। कैवल्यपादे २ सूत्रम्

विभूतिपादे १७ सूत्रम्

तथा शब्दार्थप्रत्ययाना इतरेतराध्यासात् सकर ।

कम्पनात् । इति ब्रह्मसूत्रे (१-३-३९) बादरायणाचार्यैरखिलस्य विश्वस्य कम्पनात्मकत्वमङ्गीकृत विद्यते । वैदिकैराचार्यै, महर्षिभिर्मुनिवर्यै सर्वैरपि एतदभ्युपगतम्। छान्दोग्योपनिषदि—

एतस्माद्वा आत्मन आकाश सम्भूत इति वर्णितम्। प्रथममाकाश सञ्जात । आकाशगुण शब्दोऽपि प्रथम सर्वेषामग्रे समजनि। एव विश्वस्य, आदौ, सृष्टिप्रक्रियाया प्रथम य आविष्कार स शब्दरूप एव। प्रथम शब्द आविर्बभूव तदनन्तरमर्थ उत्पन्न । एतदेव श्रुत्या प्रतिपादितम् स भूरिति व्याहरत् स भूमिमसृजत । तै० ब्रा० २-२-४-२

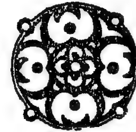
अत्र यद्यपि भूमि द्रव्यपदवाच्या दृक्दृश्या तयापि सा मूलत "भू" इति ध्वनिस्वरूपा। यदि 'भू" इति शब्दस्य सम्यगुच्चारो भवेत् तर्हि भूमि समुत्पन्ना स्यात् इति अर्थ ।

अत आकाशो हि नाम सर्वेषामान्दोलनलहरीणामाश्रय । बृ० उ० गार्गीवाचक्नवीयाज्ञवल्क्ययो सवाद । गार्गी पृच्छति सा होवाच यदूर्ध्वं याज्ञवल्क्य दिवो यदवाक् पृथिव्या यदन्तरा द्यावापृथिवी इमे, यद्भूत भवच्च भविष्यच्चेत्याचक्षते कस्मिस्तदोत च प्रोत चेति। याज्ञवल्क्य उत्तर पठति आकाशे तदोत च प्रोत चेति। एव आकाशेऽविरत मन्थन प्रचलति। मन्थने विद्यमाने नादो जायते। अत सपूर्णविश्व नादमयम्। विश्वावयवभूतस्य मनुष्यदेहस्यापि नादमयत्व सिध्यति। हस सोह इत्याकारको ध्वनिरखण्ड प्रतिक्षण समुल्लसति प्राणद्वारा। अत प्राणस्य नादस्य च साहचर्य समाधावनुभूयते योगिवृन्दै ।

विश्वात्मकस्य ध्वनि ओकार । विश्वस्य, विश्वात्मकस्य परमेश्वरस्य च सगुणस्वरूप प्रणवाख्य मन्यमाना गौडपादसदृशा वेदान्तार्थसप्रदायविद आचार्या प्रणवमेव पर ब्रह्म प्रतिपादयन्ति। ओकारस्यैवाशभूता वेदमन्त्रा.। अत सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति इति श्रूयते।

एव सग्रहत —

निर्गुणनिराकारनिरञ्जननिष्कलस्य नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्य परब्रह्मण स्वरूप प्रणवाख्यम्।
आकाशगुण शब्द ओकारवाच्य विश्वस्यादिक स्वरूपम्।
ओकारस्यैवाशभूता वेदमन्त्रा । एतेन वेदस्यापौरुषेयत्व सिद्धम्।
वेदो हि नाम विश्वस्य मूलध्वनि यस्मिन् सम्यगुच्चार्यमाणेऽर्थप्रतीतिरवश्यभाविनी।
मानवोऽपि यदि वेद तथा विधिपूर्वक सम्यगुच्चारयति, सोऽपि शब्दार्थाभेदरूप फल प्राप्नुयात् ।
अत एव यन्मनुना प्रोक्त तत्समीचीन, नात्र सदेह कार्य ।





वैदिकं वाग्विज्ञानम्

⊙

वैद्यनाथ शास्त्री

•

चैतन्यविशिष्ट प्राणी सृष्टिकुलचूडामणिश्चाय मानवो जगत्यस्मिन्निति सुविज्ञातमसन्दिग्ध च विपश्चिदपश्चिमानाम् । अस्य सुविस्तृतश्चेतनाव्यापार एव विचार इति सज्ञा लभते। स च पुनर्बुद्धितत्त्वस्य गौचरिकविषयत्व प्रतिपद्यमानो ज्ञानकोटिमारोहति । बहिर्जगति यथा सर्वाणि कर्मेन्द्रियाणि ज्ञानेन्द्रियाण्येवानुसरन्ति तथैवान्तर्जगति विद्यन्तेऽन्तरिन्द्रियाण्यपि आन्तरिक कार्य सपादयितुमिति। एतान्येवान्तरिन्द्रियाणि अन्त करणानीति तन्त्रेपु परिभाषितमस्ति। तानि पुनरेतानि प्रेरकमात्मानमेवाधिष्ठाय परस्परमनुसरन्ति । शास्त्रदृष्ट्या चतुष्ट्वमन्त करणानाम्। तच्च—मन, बुद्धि, चित्तम्, अहङ्कार इति भेदेन व्याक्रियते। चतुर्ष्वेतेषु मन सर्वा कल्पना, सृजति । चित्त च त.भ्यो मूर्त्तरूप प्रदाय विवेचनार्थ बुद्धौ समर्पयति। यतो हि बुद्धिरेव तर्कवितर्काभ्या कस्यचिद्विषयस्योपादेयानुपादेयत्वे व्यवस्थापयितु समर्था। सपद्यमानाया व्यवस्थायामात्मा समुपादेयमुपादत्ते करोति च तदात्मसात्, जहाति पुनरनुपादेय हेयमिति बुद्धितत्त्वस्य गौचरिक विषयज्ञान यावत्तु मानवीयेषु मस्तिष्केषु समवतिष्ठते तावदिद विचारस्सस्कारस्य स्वरूपमेव भजते। यदा खलु तद्बौद्धिक विषयमात्माऽन्यान् प्रति प्रेषयितु प्रकटयितु वा चेष्टते तदेद व्यक्तभाषामाध्यमेनैव तेन कर्त्तु शक्यते नान्यथेति। एव बुद्धेर्गौचरिक विषयज्ञानमेव मस्तिष्के विचारसस्कारत्व लभमान बाह्यजगति प्रकटीकरणेन व्यक्तभाषारूप लभते। भाषा खलु बाह्यो विचार, विचार पुनरान्तरिकी भाषेति द्वयोरेकरूपत्वम्। व्यक्तरूपेण प्रयुज्यमाना वागपि अस्माभिरन्तर्जगति व्यक्तीकर्त्तु शक्यते क्रियते चापि। आन्तरिके जगति समव्यक्तरूपेण कार्य कुर्वतीना वाणीनामपि पुन स्वरत्रय समवस्थानत्रय वा दृश्यते। ऋग्वेदीय १।१६४।४५[1] मन्त्रो विषयमेन साकल्येन प्रस्फोटयति। वाचश्चत्वार्यवस्थानानि विद्यन्ते। ज्ञानवता मनस्विनामेव तेषा सम्यग्ज्ञान नान्येषाम्। एतेष्ववस्थानेषु त्रीणि खल्वाभ्यन्तरे जगति गुप्तानि समव्यक्तरूपेणान्तर्हितानि सन्ति। वाचश्चतुर्थमवस्थानमेव मानुषा व्यक्तभाषणे श्रवणे वा सघटते। शब्दान्तरेण पारिभाषिकरूपेणैतानि वाच पदानि—परा, पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरीति नामभि प्रयुज्यन्ते।

---

१. चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिण । त्रीणि गुहा निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति। [ऋ० १।१६४।४५]

अन्तराले समुद्भूतैर्वेपनै सर्वासु दिक्षु विसरण लभमाना जगति विस्तर लभते हीयमित्यस्या वैखरीत्व यथार्थम्। अन्याश्च पुनरान्तरिके जगति समव्यक्ता । अत सूक्ष्मसूक्ष्मतरसूक्ष्मतमरूपेणावस्थिता क्रमशो मध्यमा परा पश्यन्तीति समभिख्यया व्यवह्रियन्ते। एतासा वार्णाना नामसार्थकत्व विज्ञानपरत्व चास्ति । वैखर्या वाण्या कथ क्रमिको विकास इति ज्ञातु विचारकै पाणिनीय[1] शिक्षावचनमनुचिन्तनीयम्। यदा खल्वयमात्मा बुद्धिमाध्यमेन ज्ञातव्य मूर्त्त वस्तु प्रति आकृष्ट , तत्स्पष्टयितु मन सुषुम्ण केन्द्रग माध्यमत्वेन नियोजयति तदा तस्य प्रेरणा प्राणिकीमूष्माणम् (Animal Heat) आहन्ति, तेन मारुतो वायु प्रचरति। स चायमुरसि चरन्, उदानरूपेण बहिरागच्छन्, कण्ठे सलग्नानि स्वरतन्त्राणि (Vocal Cards) सघट्टयन्, मन्द्रान् स्वरान् समुत्पादयति। अय स्वरो झॉकृतिरूपेण तालौ जिह्वाया विविधेषु भागेषु स्पर्श कुर्वन् शब्दरूपेण परिवर्तते । अत्र प्रसङ्गत शब्दोत्पादने हेतुभूतस्य मारुतस्य विषये किचिद्विचार्यते। तत्र अथर्वणि ५।३०।१०[2] मन्त्रवर्ण समुट्टङ्कयति यद् बोधप्रतिबोधौ वा ऋषी प्राणाना गोप्तारौ शरीरे स्वकार्य कुर्वत , एतौ नक्त दिन जाग्रत सावधानतया कार्य सपादयतश्च। मारुतस्तु लोके 'अद्रिजन' इत्येव कथ्यते। एतौ प्राणोदानावेव बोधप्रतिबोधौ वस्तुत । प्राणो वैदिकभाषाया 'वरुण ', आयुर्वेदे पुन 'विष्णुपदामृतम्' इति नाम्ना प्रसिद्धोऽस्ति।[3] विषयेऽस्मिन् शार्ङ्गधरसहिताया पञ्चमेऽध्याये यदलेखि ग्रन्थकृता तत्सुतरा प्रचुरप्रकाश प्रक्षिपति। नाभिदेशपर्यन्तलब्धप्रचार प्राणो हृत्पङ्कज सस्पृशन् कण्ठद्वारेण बहिर्निःसरति। हेतोरस्माद् यद् विष्णुपदामृत पातु शक्नुयाद्। स च पुनरन्तर्लोकात् (Ethereal Space) प्राणदायकममृत गृहीत्वा वेगेन परावर्त्तते। तर्पयति च सकलानि मानवशरीराणि सजीवीकुर्वन् जाठराग्ने रससीकरान्। विचारो ज्ञान भाषेति त्रयमेतत् परस्पर नित्यतया सम्बद्धम्।नास्त्यत्रान्यतम - कार्यक्षमोऽन्यस्यैककस्य साहाय्य विना। सम्मत चैतत् पाश्चात्त्याना[4] भाषाविज्ञानविशारदानामपि।

तासु पूर्वोक्तासु वाक्षु मध्यमा अन्तर्मुखी न कैश्चिद्भौतिककर्णमाध्यमेन श्रोतु शक्या, अन्यान् प्रति वाग्व्यवहारेण प्रेषितु समर्था वा भवति। अस्या उद्गमस्थान सुषुम्णाकेन्द्रम्। शरीरविज्ञानविचारकैर्मस्तिष्कादारभ्य सुषुम्णापुच्छपर्यन्त सम्यग्विचार्यते। ग्रीवाया अन्तिमात् कशेरुकादुपरि सुषुम्णाशिखर (Madulla Oblongata) विद्यते, तत्र मस्तिष्ककल्पस्याऽऽज्ञाचक्रस्य वा अवस्थिति । शिखरादस्मादधस्ताद् मूलाधारात्कटिभागादुपरिष्टात् सौरचक्रमपि किचिदधो विहाय सुषुम्णाया उपरि भागे गुहायामनि स्वनमनिर्घोष य स्वरव्यञ्जनपरिपूर्ण शब्दराशिर्निर्मीयते स एव मध्यमा वागिति समुच्यते। प्रवचनसाहित्यान्तर्गतासूपनिषत्सु

---

१ आत्मा बुद्ध्या समेत्यर्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया । मन. कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम्। मारुतस्तूरसि चरन् मन्द्र जनयति स्वरम्।

२ ऋषी बोधप्रतिबोधावस्वप्नो यश्च जागृवि । तौ ते प्राणस्य गोप्तारौ दिवानक्त च जागृताम्। [अथर्व ५।३०।१०]

३ नाभिस्थ प्राणपवन स्पृष्ट्वा हृत्कमलान्तरम्। कण्ठाद्बहिर्विनिर्याति पातु विष्णुपदामृतम्। पीत्वा चाम्बरपीयूष पुनरायाति वेगत । प्रीणयन् देहमखिल जीवयन् जठरानलम्।

४ We never meet with articulate sounds except as wedded to determinate ideas, nor do we ever meet with determinate ideas except embodied forth in articulate sounds I therefore, declare my conviction as explicitly as possible that thought in he sense of easoning is not possible without language (Mex mullor in Science of tLanguage) Without language it is impossible to concieve philosophical nay even any human consciousness—Mr. Sheeling.

यत्र तत्र[1] गुहाशब्दस्य बहुधा गुप्तहृदयार्थक प्रयोगो दृश्यते। इदमेव 'गुप्तहृदयम्' लघुमस्तिष्कशब्देनाधुना समभिख्यायते। यथा च योगिन पर्वतगुहाया योग साधयन्ति तथैवान्तर्जगति साधना कुर्वाणैर्योगिजनै पर्वतस्य तत्र च गुहाया समन्वेषण कृतम्। मेरुदण्डपदस्य सार्थकत्वमाभ्यान्तरिक पर्वतमवलम्ब्यैव सुसाधु नान्यथेति। मानवशरीरेऽस्मिन् कृत्स्ने पृष्ठवशे पाश्चात्यवैद्याना मतेन सप्तविंशानि, भारतीयाना च मतेन त्रयस्त्रिंशत् पर्वता (Vertebrus) स्वीक्रियन्ते। एत एव कशेरुकाभिधायिन। अस्मिन्नेव मेरुदण्डे सुपुम्णाया अवस्थानम्। एषा सुषुम्णा सूत्राणीव दृश्यमानानि शाखाबहुलानि परिगृह्य सतिष्ठते। अस्या शाखानामपि गणना आचार्यै कृता लभ्यते। पञ्चपर्वेय शाखासु विभज्यमाना लक्षत्रयमिति यावद् भेदान् प्राप्नोति। शरीरविज्ञानशास्त्रवस्या-पञ्चाशत्सहस्र शाखाभेदमाकूतयन्ति। शिवस्वरोदये[2] खलु द्वासप्ततिसहस्रमस्या शाखा परिगणिता। सर्वा श्चैता शाखाप्रशाखाभेदैर्दक्षिणतो वामतश्च देहे विस्तरमाप्नुवन्ति। इडा पिङ्गला सुपुम्णा च तिस्र प्रधानभूता नाड्य। मेरुदण्डस्य वामत इडाया, दक्षिणत पिङ्गलाया, मध्यतश्च सुपुम्णाया समवस्थिति। एका गान्धारीति नाम्ना प्रसिद्धा नाडिकाऽप्यस्ति, या वामेऽक्षिणि गता तत्र परिसमाप्नोति। इडा पिङ्गला सुपुम्णेति तिस्र प्राणजीवनस्य व्यवस्थापने साहाय्य विदधति। मानवशरीरे सा चेयमिडा या लोके गङ्गेति प्रसिद्धा। पिङ्गला तु यमुनेति कथ्यते। सुषुम्णाया पुन सरस्वतीति नामान्तरम्। वेदेषु दृश्यमाना इमा गङ्गेत्यादिनामिका नद्यो नाड्यर्थे प्रयुक्ता ज्ञायन्ते। तिसृणा यत्र सगमो भवति स एव योगिभि प्रयाग इत्युच्यते। इडा क्रियासूत्रस्य (Activenerves) केन्द्रभूता, पिङ्गला च ज्ञानसूत्रस्य (Sensitive nerves)। सुषुम्णा तु द्वयो कार्यकलाप सचालयति। वय यत् किमपि मनसि मन्त्रात्मक वाक्यात्मक शब्दात्मक वा समुच्चारयामस्तत्तु मस्तिष्कसुषुम्णयोर्मध्यवर्तिन क्रियासूत्रस्य वेपनमात्रमेव। अस्माकमेतेषा वेपनानामनुभूतिस्तु सर्वथा स्पष्टमिव भवति किन्तु नैवैतेषा कर्णगोचरत्वमिति। एषा श्रवणे कर्णानामसमर्थतैव दृश्यते। नैवैषा सम्बन्ध स्वरतन्त्रेभ्य। एतानि वपनानि केवल लघुमस्तिष्कमभिप्राप्य समवतिष्ठन्त, वरुणाभिधान वृहन्मस्तिष्क गृह्णाति चैनानि। एतानि खलु वेपनानि वेदे 'मध्यमा वाक्' इति व्यवहृति लभन्ते। प्रसिद्धोऽजपाजापस्त्वतदर्थसकेतक एव। आस्तिकेषु सर्वेषु सम्प्रदायेषु स्वस्वपरिभाषया या मौनप्रार्थना दृश्यते साप्येतन्मूलैव। तदर्थाभिधायी चायमृग्वेदीय

---

१ अस्य ज्योतिर्निहित गुहायाम्—कठ० १।२।१९, गुहाहित गह्वरेष्ठ पुराणम्—क० १।२।१२, गुहा प्रविश्य तिष्ठन्तम्—क० २।१।६, गुहाग्रन्थिभ्यो विमुक्तोऽमृतो भवति—मुण्डक० ३।२।९, यो वेद निहित गुहाया परमे व्योमन्—तै० ब्रा० २।१, यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्येह ग्रन्थय—क० ३।६।५, स य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन्नय पुरुषो मनोमय—तै० ५।१, अपगूढ गुहाहितम्—ऋ० १।२३।१४, पश्वा न तायु गुहा चरन्त नमो युजान नमो वहन्तम्—ऋ० १।६५।१, गुहाचरन्ती मनुषो न योषा सभावती विदथ्येव सवाक्—ऋ० १।१६७ ३ सम्यक् स्रवन्ति सरितो न धेना अन्तर्हृदा मनसा पूयमाना—ऋ० ४।५८।६, वेनस्तत्पश्यन्निहित गुहासद् यत्र विश्वभवत्येकनीडम्-यजु० ३२।८।

२ मध्यस्थाया सुषम्णाया पर्वपञ्चसभव। शाखोपशाखता प्राप्ता शिरालक्षत्रयात्मकम्। अर्धलक्ष-मिति प्राहु शरीरार्थविचारका। [अथर्ववेदभाष्ये]

३ नाभिस्थानकन्दोर्ध्वमङ्कुरादेव निर्गता। द्विसप्ततिसहस्राणि देहमध्ये व्यवस्थिता ॥३२॥ इडा च पिङ्गला चैव सुषुम्णा च तृतीयका ॥३६॥ इडा वामे स्थिता भागे पिङ्गला दक्षिणे स्मृता। सुषुम्णा मध्यदेशे तु गान्धारी वामचक्षुषि ॥३९॥ इडा पिङ्गला सुषुम्णा प्राणमार्गव्यवस्थिता ॥४१॥ इडा गङ्गेति विज्ञेया पिङ्गला यमुना मता। मध्ये सरस्वती ज्ञेया प्रयागादिसमस्तथा ॥३०४॥

१०।४७।७' मन्त्र । अस्माक स्तुतिवचनानि हृदयस्पर्शीनि-मनसैवोच्यमानानि नच वाचादूतभूतानि परमेश्वर प्राप्नुवन्तीति भाव । मनसि समूतो व्यापारो वाणीमुच्चारणे प्रेरयति। अतो मध्यमेय वाग् वैखर्या जन्मदात्रीति। आमनन्ति च छन्दोगा[२] —सकल्पस्तु मनसो विशुद्धो व्यापार । यदा कश्चन सकल्पयति तदा स मनस्येत्येव, अनन्तर वाचमीरयति। यथेय जडप्रकृतिर्व्यक्ताव्यक्तभेदेन रूपद्वय भजते तथैव चैषा वागपि। सूक्ष्मता भजमाना प्रकृतिराकाशमभिव्याप्य परमाणुरूपेण स्थिति लभते। एवमव्यक्तवाक्तत्त्वमपि सूक्ष्मवपनरूपेणान्तरिक्ष व्याप्यावतिष्ठते। यदा प्रकृतिव्यक्तावस्था विहाय विषमा कार्यावस्था प्रति परिणमितु प्रारभते तदा तत्र क्रियाया उद्भवेन परमाणवो नृत्यन्तीव । अवस्थायामस्या न चेय प्रकृतिर्व्यक्तभूता न चाव्यक्तभूता कथयितु शक्यते, मध्यमेति सुतरा तदभिधान तदानीम् । इयमेवावस्था मध्यमाया वाचोऽपि । अव्यक्तावस्थाया सेयमन्तरिक्षव्यापिनी भवति। यदा चास्या सूक्ष्मवेपनानि समुद्भवन्ति तदेय पश्यती भूत्वा आत्मदृष्टा जायते। सैव पुनर्वेपनाना स्पष्टीभवनेन मध्यमावस्थाया सुषुम्णाया शिखरेपु स्थिति कुर्वति मनसि ध्वन्यते । यद्यपि मध्यमाया ध्वनिर्नैव कर्णयोर्गोचरीभूतस्तथापि तस्यानुभूति सुस्पष्टा।

अव्यक्तप्रकृतिवत् समव्यक्ता वाक् सर्वज्ञस्य विभो सर्गक्रमे प्रेरणा लभमाना सूक्ष्मैर्वेपनै समाहितचित्तैरात्मभिर्दृष्टा पश्यन्तीति समभिख्या गच्छति । अस्यामेव आदिकालिकाना कृतसाक्षाद्धर्मणामृषीणा मन्त्रज्ञानामनुभूतिर्भवति। कारणादस्मात्ते मन्त्रद्रष्टार इति निगद्यन्ते। मध्यमाया वाचि वेपनाना समभिव्यक्तिरनुभवगम्या किन्तु पश्यन्त्या वेपनानि सर्वथाऽव्यक्तान्येव। शब्दार्थसम्बन्धवद् मध्यमापश्यन्त्योरपि व्यक्ताव्यक्तभावेन नित्य सम्बन्ध । नैकतरा अन्या विना स्वसत्ता स्पष्टयितु समर्था । पश्यन्ती मध्यमा वैखरीति एता वाग्विलासस्य विकासक्रमभूता । ताश्चैता पुन क्रमशो ज्ञानम्, अनुभूति, क्रिया चेति नाम्ना प्रसिद्धिमायान्ति। पश्यन्त्या अवस्थायामात्मदृष्टिद्वारेण ज्ञान गोचरीभवति, मध्यमायामवस्थाया गोचरीभूत दृष्ट वा ज्ञान मनसि समनुभूयते, वैखर्या पुनरवस्थाया तदेवोदानेन वायुना स्वरतन्त्रीषु प्रेरित स्वरव्यञ्जनरूपैर्वर्णै स्फुटीभवद्बहिरुद्भवति। एपा वागेव जनै श्रवणेन लिपिसकेतेन सम्यक् परिज्ञायते। चन्द्रमस षोडशी कला आगमतन्त्रेषु 'अमृता' इति कथ्यते। स्फोटविज्ञानविद्भि सैव 'पश्यन्ती' इत्याख्यायते। तन्त्रदर्शनेषु त्वस्या पारिभाषिक नाम 'आत्मदृष्टि'। मन्त्रशास्त्रे कदाचिदियमेव मन्त्रदेवतेति। चन्द्रमस षोडशी कला नित्या अमृता एवमखण्डिता। पश्यन्त्या नाम आत्मदृष्ट्या दृष्टो मन्त्रो निगमो वेदो वा नित्योऽनिधनश्च । विज्ञानवान् साधको वैखर्या वाचोऽन्तर्मुखीभूय मध्यमाया मूलोद्गममनुगच्छति । मध्यमात पुनरस्थायाऽन्तर्दृष्ट्या पश्यन्तीमवतिष्ठते। मध्यमेति यावत्तु सर्वसाधारणस्य गति, किन्तु पश्यन्ती त्वन्तर्दृष्ट्यो महर्षय समाधिक्षपितकल्मषा एवाधिगन्तु शक्नुवन्ति।

आर्यवाङ्मयेषु शब्दाना नित्यत्व सुस्पष्टमेव। वैज्ञानिकैरपि तथ्यमिद सर्वथा स्वीक्रियते । वेदे खल्वपि वाचो नित्यत्व दर्शितम् । वेदस्य ज्ञानमयत्वेन शब्दमयत्वमप्यस्ति। शब्दस्य नित्यत्व स्वीकुर्वद्भिर्वेदस्यापि नित्यत्व सुतरा स्वीकृतम्। कथभूत नित्यत्व वेदानाम्? औत्पत्तिकेन [३]सम्बन्धेनेति। औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्ध इति निपुणमेवोक्तमाचार्यै । वेदशब्देभ्य एव निर्मिता सृष्टिगतपदार्था, यत शब्दादेव जगत प्रभव

---

१. वनीवानो मम दूतास इन्द्र स्तोमाश्चरन्ति सुमतीरियाना । हृदिस्पृशो मनसा वाच्यमाना अस्मभ्य चित्र वृषण रयि दा । [ऋ० १०।४७।७]

२. सकल्पो वाव मनसो भूयान्, यदा वै सकल्पयतेऽथ मनस्यत्यथ वाचमीरयति। [छा० ७।४।१]

३ 'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्ध०' जैमिनीयमीमासाया प्रथमाध्याये प्रथमपादे । '.अत. प्रभवात्', 'अत एव च नित्यत्वम्'-वेदान्तसूत्राणि १।३।२८-२९, सर्वेषा तु स नामानि कर्माणि च पृथक्पृथक् वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्सस्थाश्च निर्ममे।'—मनु १।२१, ''शब्दादेव जगत. प्रभवादुत्पत्ते प्रलयकालेऽपि

इति। वेदव्यासादिभिर्मन्वादिभिश्च गर्हषिभिर्जगतो वेदशब्दप्रभवत्व प्रतिपाद्य वेदाना नित्यत्व सम्यक् प्रत्यपादि। औत्पत्तिकपदस्यार्थ केचनान्यथैव कल्पयन्ति । वस्तुतस्तु वेदशब्दाना सृष्टिगतार्थे सहोत्पत्तिविषयक सम्बन्ध सगमय्य योऽर्थ प्रतिपद्यते स एवात्र ग्राह्य । नित्यत्वप्रतिपादनार्थस्तु व्यञ्जनावृत्त्यैव समाकृष्यते। शब्दानामर्थै सह नित्य सम्बन्ध इति यद् गृह्यते तत्तु केवलमिम भावमादायैव यज्जगत शब्दप्रभवत्वमिति। मीमासाया जैमिनिना वेदान्तसूत्रे च भगवता कृष्णद्वैपायनेन विषयेऽस्मिन् बहु पल्लवितम्। ये चाधुनिकास्तान्त्रिकी परिभाषा सम्यगनवधार्य शब्दाना नित्यत्वमनित्यत्व वेति बहु विवदन्ते तत्तु नैव समीचीनम्। नात्र विषये प्राचीनाचार्याणा काचन विप्रतिपत्ति । विप्रतिपत्तिस्तु नवीनैराविष्कृता । शब्दाना नित्यत्वमनित्यत्वमपि समतम् । वैदिकाना शब्दाना सृष्टिपदार्थै सहौत्पत्तिकसम्बन्धत्वेन नित्यत्वम्, लौकिकाना शब्दाना चानित्यत्वमेव । ये चास्मदादीना शब्दास्ते त्वनित्या, ये पुनर्वैदिकास्ते तु नित्या । व्याकरणशास्त्रप्रवक्ता पाणिनिर्भाष्यकार पतञ्जलिश्च स्वसिद्धान्ताविरोधेन लौकिकाना वैदिकानामुभयविधानामनुशासन दर्शयत, अत शब्दानामनित्यत्व नित्यत्व चोभय प्रतिपादयत । नैयायिका केवल लौकिकाना शब्दाना प्रतिपादन कुर्वन्ति, कारणादस्मात्ते शब्दानाम-नित्यत्वमेव दर्शयन्ति । मीमासका पुनर्वैदिकाना शब्दाना ग्रहण स्वदर्शने कुर्वन्ति, अतस्ते शब्दाना नित्यत्वमेव समूरीकुर्वन्ति। नात्र काचन सिद्धान्तभूता विप्रतिपत्ति । सर्वेषा मत स्वप्रक्रियानुसारेण समीचीनमेव। असमीचीन तु तद्यत् प्रक्रियामविज्ञाय मुधैव परस्पर खण्डयन्ति।

नित्या पुनरव्यक्ता वागेव परा वागिति कथ्यते। परा वाक् तु ब्रह्मणि स्थिता। योगिन एव ता प्राप्तु समर्था । सा चैषा यावद्ब्रह्म [1]तावत्तिष्ठति। त्रिशद्धामसु विराजमाना ब्राह्मण एव समुद्भवति। परमात्मतत्त्वमेव तस्या परम व्योम। एषा सर्वत्र व्याप्तवती नैवोपक्षीयते कदाचन। परब्रह्मण. प्रतीकभूता चेयम्। आकाशवद्व्यापिनी हीयम्। न कदाचनाकाश क्षीयते न चैषा परा वाणीति। एषा परा वाणी वेदाना मौलिकशब्दराशिरूपेणाऽव्यक्त-भावमापन्ना नित्यत्वेन ब्रह्मणि स्थिता वर्तते। सैव सर्गकाले पश्यन्ती भूत्वा साक्षाद्धर्मवद्भिर्ऋषिभि साक्षा-त्क्रियमाणा मध्यमारूपेण प्रकटीभवति। मध्यमाया पुनर्विस्तरो वैखरीभवति। बहुधा च पुन प्रपञ्चो विषयेऽत्र वेदेषु मूल लभते। [2]'सरस्वती' अस्या वाचो नामधेयम्। सरस्वती उदकवतीत्यर्थ.। वाक् पूर्वमव्यक्ता भवति। पश्चादन्तरिक्षमभिव्याप्योदकेन सार्ध मेघादिषु तिष्ठन्ती तद्वती भवति। इयमेव मध्यदेवस्थानीया मध्यमा वाक्। इयमेव गर्जनलक्षणा जलादिक समुत्पादयति। द्युलोकस्था वागव्यक्ता सा तु नैव ज्ञायते किन्तु माध्यमिकी हीय वाक् सर्वप्राण्यन्तर्गता सर्वार्थाभिवादिनी भवति। अन्तरिक्षस्थाना देवगणा या माध्यमिकी वाच जनयन्ति तामेव व्यक्तवाचोऽव्यक्तवाचश्च सर्वे प्राणिनो वदन्ति। परापश्यन्त्यौ नैव व्यवहारयोग्ये, किन्तु मध्यमा वपनैर्व्यवहार-भावमापद्यते । वागर्थेषु विधीयत इति सर्वे जगदन्तर्वर्त्तिन पदार्थास्तस्या अर्था । एव [3]वाचश्चत्वार्येव पदानि

सूक्ष्मरूपेण परमात्मनि वेदराशि स्थित । स इह कल्पादौ हिरण्यगर्भस्य परमात्मन एव प्रथमदेहिमूर्त्तेर्मनस्यवस्थान्तर-मापन्न सुप्तप्रबुद्धस्येव प्रादुर्भवति।" —मनुस्मृतौ १।२। कुल्लूकभट्ट , तस्मै नूनमभिद्यवे वाचा विरूपनित्यया—ऋग्वेदे।

१. यावद्ब्रह्म विष्ठित तावती वाक्—ऋ० १०।११४।८; त्रिशद्धाम वि राजति वाक्पतङ्गाय धीयते—ऋ० १०।८९।३, ब्रह्माय वाच परम व्योम—ऋ० १।१६४।३५, वाग्घि ब्रह्म—ऐतरेय ब्रा० २।१५, ब्रह्मैव वाच परम व्योम—तैत्तिरीय ब्रा० ३।९।५।५, वागवै विराट्—श० ३।५।१।३४, वागिति द्यौ०—जै० उ० ४।२२।११, वाक् सावित्री—गोपथ० पू० १।३३; वाग्वै समुद्रो न वै वाक्क्षीयते न समुद्र क्षीयते—ऐतरेय ब्रा० ५।१६।

२. पावका न सरस्वती—ऋ० १।३।१०; यद्वाग्वदन्त्यविचेतनानि—ऋ० ८।१००।१०, देवी वाचमजनयन्त देवास्ता विश्वरूपा पशवो वदन्ति—ऋ० ८।१००।११।

३. निरुक्ते त्रयोदशाध्याये दशमे खण्डे द्रष्टव्यम्।

भवन्ति न तस्या पञ्चमं पदमस्ति। तत्र त्रीणि पदानि बुद्धिगम्यानि नार्थ प्रकटयन्ति, केवलं तुरीयं पदमेव मनुष्या. परिज्ञानार्थं वदन्ति। वैदिकीषु च पुनरार्षाभिधायिनीषु दृष्टिषु वाचश्चत्वारि पदानि—ओकार,भूर्भुव स्वरिति तिस्रो महाव्याहृतयश्च। नामाख्यातोपसर्गनिपाता एव चत्वारि वाच पदानीति वैयाकरणा मन्यन्ते। साधारणा, जनास्तु चतुर्थ भाग निपातमेव वदन्ति। तेषा वाक्यानि केवलमर्थानभिज्ञतया निपातवदेव भवन्ति। मन्त्र कल्प, ब्राह्मणम्, चतुर्थी व्यावहारिकीति याज्ञिकाना मतम्। त्रयाणा पदाना ज्ञाने न सर्वे समर्था केवल व्यावहारिक वाचो भाग मनुष्या व्यवहरन्ते। नैरुक्तपक्षेऽपि ऋग्यजु सामानि, चतुर्थी व्यावहारिकी वागिति भेदा। स्वीकृता. अत्रापि व्यावहारिक्या एव प्रयोगो जनसाधारणैर्दृश्यत। केषाचिद्भूतविदा मते–सर्पाणा वाक्, वयसाम्, क्षुद्रस्य सरीसृपस्य वाक्, चतुर्थी व्यावहारिकीति। आत्मविदस्तु पशुषु, तूणवेषु, मृगेषु, आत्मनि च वाचश्चत्वारि पदानि दर्शयन्ति। इद सर्व विस्तरतो वाच क्षेत्रम्। मनुष्यव्यवहारे तु केवल वाचश्चतुर्थोऽश एव समागच्छति। भागत्रय न व्यवहारयोग्यम्। वाक् सृष्टा असृष्टा च। सृष्टा वाक्चतुर्धा विभागमापद्यत। त्रिषु लोकेषु पशुषु च तस्या अवस्थानमभूत्। या वाक्पृथिव्या सा अग्नौ सा रथन्तरे। या पुनरन्तरिक्षे सैव वामदेव्ये च। या दिवि विद्यते सैव बृहति सैव स्तनयित्नावथ पशुषु। तदनन्तर या अत्यरिच्यत सा ब्राह्मणे समागता। तस्माद्ब्राह्मणा कर्मकाण्डसमये वैदिकीम्, व्यवहारे च लौकिकीमित्युभयी वाच वदन्ति। एव वाणी त्रिषु लोकेषु व्याप्ताऽस्ति। या लोकेषु सैव सामत्रयेषु विद्यते। एभ्योऽतिरिक्ता पशुषु विद्यते। सैव यदा विस्पष्टा जायते तदा मनुष्या वदन्ति। इयमेव 'वैखरी' एव व्यावहारिकीति कथ्यते। सर्वासामासा वावा कार्यकारणभावो दृश्यते। परा वागोङ्काररूपा, पश्यन्ती स्वर्भूता, मध्यमा भुव स्वरूपिणी, वैखरी पुनर्भू स्वरूपमवतिष्ठते। ओङ्कारस्तु सर्वासामासा मूलम्। उच्यते च शाकपूणिना—"कतमत्तदेतदक्षरम् ओमित्येषा वागिति"[1] नानादैवतेषु मन्त्रेषु, सर्वासु वाक्षु चेदमक्षर-मभिव्याप्तम्। ओमित्यतदेव वेदेऽक्षरमिति कथ्यते वाचोऽक्षभूतत्वात्। यथा सर्वा वाचोऽक्षभूतेऽक्षस्मिन्नक्षरेऽधिनि-षण्णास्तथैव तेषामर्थभूता पदार्था वैदिकाश्च देवा सर्वे तत्रैव निषीदन्ति। इदमेवाक्षरमोङ्काररूप ऋचामन्यासा वाणीना च परममुद्गमस्थानम्। एतस्याक्षरस्य ज्ञानमेव परा विद्येति कथ्यते। वागर्थेषु बलवतीति तस्या स्वभावतोऽर्थवत्त्वम्। सर्वो वेदराशिर्वाङ्मय। तस्याभिधेयास्त्वर्था देवता एव। अर्थो वाच पुष्पफलभूत। तत्पुष्पफल देवताऽध्यात्म यज्ञदैवत वा। समन्वयेन दैवत याज्ञिकमध्यात्ममर्थमेव वाच पुष्पफलम्। एव त्रिविधा-नामर्थानामभिधाने एव वाण्या साफल्यम्। अक्षरभूतमो यथा सर्वा वाचोऽभिव्याप्त तथैव सर्वान् पदार्थान् प्रत्यप्य-भिव्याप्तम्। लौकिकेषु व्यवहारेषु विचरतामस्मादृशाना नैव सम्यग्ज्ञात भवत्येतत्। योगिना साक्षात्कृतधर्माणामेव ज्ञानविषयोऽय विषय। आस्माकीन यदपि ज्ञान भवति तत्सर्व दिक्कालपरिच्छिन्नमेव। अन्यच्च 'पुनस्तच्छ-ब्दार्थज्ञानविकल्पै सकीर्णमपि। गौरिति व्यवहारे गौरिति शब्द, गौरित्यर्थ, गौरिति ज्ञानम्, सर्वमेतत्त्रय सकीर्णम्। वस्तुतोऽन्ये शब्दधर्मा, अन्ये विज्ञानधर्मा, अन्ये च पुनरर्थधर्मा इति विभक्त पन्था। किन्त्वेषा पार्थक्यज्ञान समाधिप्रज्ञा विना नैव सुशकम्। ऋषय साक्षात्कृतधर्माण सूक्ष्मज्ञा विषयेऽस्मिन् प्रभव। ते खलु निरस्तसशीतय उद्घाटितसमस्तग्रन्थय ऋतम्भराप्रज्ञावशाद्वाच तस्या अर्थ च, ययो सुतरा सकीर्णता विद्यते पृथक्करणे तयो पारयिष्णव। नान्येषामत्र गति। एतादृशैरुच्चावचैरभिप्रायैर्वेदेषु वाग्वर्णन दृश्यते। तस्यास्तु स्वतन्त्रमेक दर्शनम्। तदेव विविधेषु शब्दशास्त्रेषुलब्धविस्तरम्। ऋग्वेदीये१०।७१।१[3] मन्त्रे यत्किचित् प्रकटी-

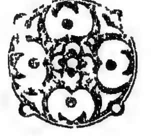
---

१. ओमित्येषा वागिति शाकपूणि–निरुक्ते त्रयोदशाध्याये एकादशखण्डे द्रष्टव्यम्।

२. पातञ्जलयोगदर्शने व्यासभाष्ये १।४२ द्रष्टव्यम्।

३. बृहस्पते प्रथम वाचो अग्र यत्प्रैरत नामधेय दधाना।
यदेषा श्रेष्ठ यदरिप्रमासीत् प्रेणा तदेषा निहित गुहाविः॥१०।७१।१

कृत तदप्यत्र बहु प्रस्फोरयति। वैदिकवाग्विषयेऽत्र–प्रथमम्, वाचोऽग्रम्, नामधेय दधाना, श्रेष्ठम्, अरिप्रम्, प्रेणा, गुहानिहितमित्यादिभि पदैर्महत्त्वानुरूपमेव दर्शितम्। इय वाक् सर्गावस्थाया प्राक् परमात्मज्ञाने परा-रूपेणावस्थिता तिष्ठत्यत उक्तम्–प्रथममिति। सैव पश्यन्तीभावमागता वेदेपु मन्त्ररूपेणविद्यमाना मध्यमावस्थामवतरन्ती सर्वासा वैखरीवाणीना मूलमत सूचितम्-वाचोऽग्रम्। नामधेय च पदार्थानाम्-"सर्वेषा तु स नामानि कर्माणि च पृथक, पृथक्। वेदशब्देभ्य एव" इति न्यायाद्वाचाऽनया कल्पादौ क्रियते तेन कारणेन-नामधेय दधाना इत्येतस्या कर्मोक्तम्। व्याकरणादिनियमै परिपूर्णाऽपीय वैज्ञानिकी वाग् न सकोच-मागच्छतीति श्रेष्ठत्वमस्या। न चेय कस्यचिद्देशस्य भाषा, यद्यपि मूलभूता सर्वासा भाषाणामिति निर्दोषत्व दर्शयितुमस्या उक्तम्–अरिप्रमिति। एषा कल्पेपु प्रेरणाद्वारेण प्रकाश्यते कारणादस्मादुक्तम्-प्रेणेति। वाचा नैवैषा पूर्व प्रकटीभवति केवलमस्या साक्षात्कार एव सर्गादौ जायते। स च पुनर्गुहायामिति कथितम्-गुहानिहितमिति। एव वाग्विषयको विविध प्रपञ्चो वेदेपु दृश्यत इत्यलमत्रैव।





वैदिकोपसत्कर्मरहस्यम्

⊙

श्री नारायणशास्त्री काङ्कर:

•

वेदार्थ-सम्पादने यद्यपि विविधा पद्धतय प्रचलिता सन्ति, तथापि तत्र सैव पद्धति प्रशस्ततमा परिगण्यते यदनुसरणे सर्वसाधारण-कृते हिताधायको मार्गो मिलेत्। अनया दृष्टचा विद्वासो वेदाना यज्ञपरकानर्थानाविष्कुर्वन्ति। तेषा मते यज्ञ एव मानवमात्रस्य कृते उभयलौकिक कल्याण साधयितु समर्थ । ते स्वाभिमत प्रमाणयितु "यज्ञो वै स्व" (यजु० १।११), "यज्ञो वै सुम्नम्" (यजु० १२।६७।१११), "यज्ञो वै बृहन् विपश्चित्" (शत० ब्रा० ३।५।३।१२), "यज्ञो वै महिमा" (यजु० ११।६, शत० ब्रा० ६।३।१।१८), "यज्ञो वा अवति" (ताण्डच० ६।४।५) इत्यादीनि वेद-ब्राह्मणयोर्वचनानि समुदाहरन्ति।

वेदा: श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञानामाकरा:

वस्तुतस्तेषा विपश्चिता वेदान् प्रति सोऽयमभिनिवेशो वर्त्ततेऽपि तथ्यपूर्ण एव—यतो हि यज्ञस्य महिमा सर्वथा वाङ्मनसयोरगोचरो नि सीमश्चास्ति। "यज्ञो हि श्रेष्ठतम कर्म" (तै० ब्रा० ३।२।१।४) अथवा "यज्ञो वै श्रेष्ठतम कर्म" (शत० ब्रा० १।७।१।५) इति ब्रुवन्तो ब्राह्मणग्रन्था स्वय यज्ञस्य वैशिष्टच प्रतिपादयन्ति। तदेव श्रेष्ठतम-कर्मण पर्यायितया वेदा श्रेष्ठतमकर्मणामाकरा खनय भाण्डारा सिध्यन्ति।

श्रेष्ठतमकर्म-जिज्ञासा वेदार्थबोधाक्षमता च

श्रेष्ठतम-कर्मणे जिज्ञासा कस्य वा स्वाभ्युदयाभिलाषुकस्य बुद्धिजीविनो मनीषिणो नोत्पद्येत ? किन्तु हन्त! सत्यामपि जिज्ञासाया सस्कृतभाषाज्ञानाऽभावाद् वराकस्य यथार्थत इष्टपूर्त्तिर्न भवति। इतोऽप्यति-दु खदो विषय को भविष्यति यत् सर्वकारेणापि भारतीयस्वातन्त्र्यस्य दशकद्वये व्यतीतेऽपि जनसाधारणे नैतावत्यपि सामान्या सस्कृतभाषाऽवबोधक्षमतोत्पादिता यया वेदमहोदधीना सतलस्पर्श रत्नानामधिगमनन्तु सुदूरे तिष्ठतु-तत्तीरोपगतिरपि सम्भवेत्!

श्रेष्ठतमकर्मयज्ञैर्यथेष्टलाभ:

"यज्ञो वै वसु" (मनु० १।२, शत० ब्रा० १।७।१।९, १४) इत्यभिधाय वेद-ब्राह्मणग्रन्थौ स्वय यज्ञ श्रेष्ठतम कर्म मानवस्य सर्वस्व साधयत। यदान्योपाया मानवाय यथेष्टलाभप्रदा न सिध्येयुस्तदाऽन्ततो-गत्वा यज्ञ एव तस्मै मनोरथदो भवतीति" उत्तरत उपचारो हि यज्ञ." (शत० ब्रा० ८।६।१।१९) इति ब्राह्मण

सुस्पष्ट सडिण्डिमघोष निर्दिशति। यज्ञानुष्ठानेन स्वर्गलोकस्तु लभ्यत एव, किन्तु विजयलाभाद् वञ्चितेनापि न स्थीयते याजकेनेति" यज्ञेन वै देवा सुवर्ग लोकमायन्" (तै० सं० ६।३।४।७), "एतद् वै देवानामपराजित-मायतन यद् यज्ञ (तै० ब्रा० ३।३।७।७) इति वेद-ब्राह्मणयोर्वाक्यमत्र स्वत प्रमाणम्।

वैदिक: श्रेष्ठतमकर्म उपसद्-यज्ञो देवैस्तदनुष्ठानं च

वेदेषु बहुविधा श्रेष्ठतमकर्माऽपरपर्याया यज्ञा परमकारुणिकैर्महर्षिभिर्दर्शिता सन्ति। तेषु "उपसद्" अभिधानोऽप्यन्यतम एको लघुयज्ञो वरीवर्त्ति। अस्य चर्चा तैत्तिरीयसंहिताया (६।२।३) प्राप्यते। तत्रैतत्सम्ब-न्धिनी लघुराख्यायिकाप्येका प्रस्तुताऽस्ति, यदनुसारमिद ज्ञायते यत्—

पुरा देवारीणामसुराणा देवेभ्य आत्मरक्षार्थ दुर्गरूपास्तिस्र पुर आसन्। एका पृथिव्या, द्वितीयाऽन्तरिक्षे, तृतीया च द्युलोकेऽविद्यत। पृथिवीस्था पुरी अय प्राकार-वेष्टिता, अन्तरिक्षस्था रजतप्राकार-वेष्टिता, द्युलोकस्था च हिरण्यप्राकार-वेष्टिताऽवर्त्तिष्ट।

उपसदः स्वरूपं तत्परिणामश्च

देवा खलु प्रथममुपसद्-द्वारैव असुरान् विजेतुमैच्छन् यतो ह्युपसदो विजयसाधने विदुषामविदुषा मुभयेषामप्यैकमत्य वरीवर्त्ति। उपसत्कर्मणि शत्रु परित उपसद्य अर्थात् त शत्रु परिवृत्य तस्य बहिर्गमनमवरोध्यत बहि प्रदेशाच्चाप्यपेक्षितसामग्र्या अन्तर्गमनमवरोध्यते। इत्थमुभयथापि मत्यवरोधकर्मणि शत्रु स्वपार्श्वस्थित सामग्र्या समाप्तौ स्वयमेव ह्यशक्त सन्नुपसत्कारिणा वशवदतामेति। अतोऽमी देवा असुरान् विजेतु प्रथम-मुपसद्मेव साधनमाश्रितवन्त।

उपसदि अग्नीषोमविष्णुभिर्विचित्रशरनिर्माणम्

किन्तु ते उपसत्कर्मण्यस्मिन् विजयाऽवाप्तौ विलम्ब शङ्कमानास्तत्काल विजिगीषव सन्तोऽग्नि, सोम, विष्णु च मेलयित्वा बाणमेकमीदृश निर्मितवन्तो योऽसुराणामग्निवन्मारक, सोमवदाप्लावको विष्णुवच्च व्यापक-प्रभाव आसीत्।

अग्नेर्मृत्युरूपता, सोमस्य क्षत्त्ररूपता, विष्णोश्च व्याप्तिरूपता

"अग्निर्वै मृत्यु" (शत० ब्रा० १४।६।२।१०, कौषी० ब्रा० १३।३), "अग्निर्वै यम" (यजु० १२।६३) "क्षत्त्र सोम" (कौषी० ब्रा० ९।५), "विष्णुर्वै देवाना द्वारप." (ऐत० ब्रा० १।३०), "विष्णुर्वै यज्ञस्य दुरिष्ट पाति" (ऐत० ब्रा० ३।३८, ७।५) इति ब्राह्मणान्यपि अग्नि, मृत्यु, सोम, स्वरक्षक विष्णु च व्यापकत्व-साधक प्रमाणयन्ति।

अग्नेस्तद्धूमस्य चोत्साहरूपता

"अग्निर्वै योनिर्यज्ञस्य" (शत० ब्रा० ११।१।२।२), "अग्निर्वै यज्ञमुखम्" (तैत्ति० ब्रा० १।६।१।८), "अग्निर्वै यज्ञ" (ता० ब्रा० ११।५।२) एवमुक्त्वा ब्राह्मणान्यग्निमर्थाच्छत्रुजनसमुन्मूलनाय व्यक्तौ विद्यमान-मुत्साह निर्दिशन्ति। उत्साहमन्तरा यज्ञो भवितुमर्हत्यपि नैवेति सर्वानुभूतम्। "शिर एतद् यज्ञस्य यदग्नि" (शत० ब्रा० ९।२।३।३१) इत्यपि तथैव समर्थ्यते। इदमुचितमेवास्ति। यावद् व्यक्तौ शत्रु प्रति प्रतिशोध-भावनारूपी धूमो नैव प्रादुर्भवति, न तावदसौ यज्ञमनुतिष्ठति। अतएव यो धूमो यज्ञस्य प्राणत्वेन निगदित शतपथ-ब्राह्मणेन (६।५।३।८), स समीचीन एवास्ति।

अग्नेर्विश्वकर्मरूपता

"अग्निर्वै पथ कर्त्ता" (शत० ब्रा० ११।१।५।६), "विश्वकर्माऽयमग्नि" (शत० ब्रा० ९।२।२।२) इत्यभिधाय शतपथब्राह्मण तु सुस्पष्टमग्नेर्मानवस्य यथेप्सितमार्गस्य निर्मापक निखिलकर्मससाधक च प्रतिपादयति अग्नि विष्णु च ऐतरेय ब्राह्मणम् (१।१।१), "एते वै यज्ञस्यान्त्ये तन्वौ यदग्निश्च विष्णुश्च" इति वदत् कस्यापि

कर्मण साधकमग्नि विष्णु चैव निर्धारयति। सत्यमप्येतद् वर्त्तते—यतो हि यावद् व्यक्तौ कमपि श्रेष्ठतमकर्म-रूपिण यज्ञमनुष्ठातुमग्निवदुत्साहो विष्णुवद् व्यापकरूपेण नैव भविष्यति, कथ तावत् स स्वाभिलषित फल लप्स्यते ?

विचित्रबाण-प्रक्षेपणाय महादेवस्य नियुक्तिर्बाणप्रक्षेपेण असुरपुरभेदनं विजयलाभश्च

आस्तामिदमत्रैव अग्निमहत्त्ववर्णनम्। अग्रे पुनरेतद्-बाण-सञ्चालनाय स्वानशक्तान् मन्वाना देवा महादेव रुद्र नियोजितवन्त। रुद्रोऽपि यद्यपि स्वय पूर्वत पशूनामधिपतिस्त्वासीदेव तथाप्यवसरेऽस्मिन् भूयोऽपि देवैरात्मीय तत्पशुपतित्व द्रढीकारयस्तेभ्यो वरमासाद्यैतदद्वितीयशरप्रक्षेपेणासुराणा तिस्रोऽपि पुरो भित्त्वा देवेभ्यो विजय ददाविति। "एताभिर्वै देवा उपसद्भि पुर प्रामिन्दन्निमाँल्लोकान् प्राजनयन्" इति शत० ब्राह्मणम् (३।४।४।५) अप्यत्रापर प्रमाण प्रत्यक्षीकर्त्तु शक्यते।

सत्याग्रहस्योपसद्-रूपता, उपसदो विकृतं रूपं 'धरणा' 'घेराव' इति

एतदेवोपसत्कर्मपरवर्त्तिनि पुराण-काव्य-नाटकादिषु ग्रन्थेषु बहुधा विजयसाधनत्वेनोपवर्णितम्। आधुनिककाले महात्मगान्धिप्रभृतिराष्ट्रनेतृभिराश्रित सत्याग्रहोऽपि कस्मिंश्चिदशेऽस्यव रूपमस्ति। अद्यतन-वृत्तपत्रेषु बहुचर्चित "धरणा" नामक "घेराव" नामक वा आन्दोलन तु वेदप्रसिद्धोपसत्कर्मण एव सुव्यक्तमपभ्रष्ट रूप वक्तु सुशकम्। कुत्र कदा वाऽस्य प्रयोगोऽनुष्ठेय ? कुत्र कदा वा नेति निर्धारण तु सुधियामेवायत्त कर्म। आम्, अनुपयुक्तावसरेऽन्यथाकृतो वा कोऽपि कर्मकलापरूपो यज्ञ कदाचिदपि नैव स्वानुकूल फलतीति सर्व-विदितमेवास्ते।

उपसदः समय-सीमा

उपसत्कर्म कियत्कालपर्यन्त कदा वाऽनुष्ठेयम् ? इति जिज्ञासाया शत० ब्राह्मणे विभिन्ना विचारधारा प्रस्तुतीकृता। तद्यथा—(१) "ऋतव उपसद (शत० ब्रा० १०।२।५।७), (२) "मासा उपसद" (शत० ब्रा० १०।२।५।६), (३) "अर्धमासा उपसद" (शत० ब्रा० २।५।५।५), (४) "अहोरात्राणि वा उपसद" (शत० ब्रा० १०।२।५।४) इति। एतद्विचारधाराणामयमेवाशयो भवितुमर्हति यत्—स्वाभीप्सित साधयितु-मृतुपर्यन्तमृतौ वा, मासपर्यन्त मासे वा, अर्धमासपर्यन्तमर्धमासे वा, अहोरात्रपर्यन्तमहोरात्रे वा यथावसर-यथापेक्षित चोपसत्कर्म ह्यनुष्ठेयमिति।

उपसदो वज्रत्वं तत्संरक्षणञ्च

"(यज्ञस्य) ग्रीवा उपसद" (ऐत० ब्रा० १।२५), "ग्रीवा वै यज्ञस्योपसद" (शत० ब्रा० ३४।।४।१) इत्यभिदधदैतरेयब्राह्मण शतपथ ब्राह्मण च यज्ञस्य साफल्यार्थ स्वग्रीवावदुपसत्कर्म सरक्षणीय जनैरिति प्रकटी-कुरुत। "वज्रा वा उपसद" इति शत० ब्राह्मण (१०।२।५।२) तूपसत्कर्म वज्रमर्थात् वज्रवत् कठोर क्रूर च साधयति, यतोऽत्र महद्बवलमधितिष्ठतीति प्रत्यक्षमेव विपश्चितामनुभविना जनानाम्।

सङ्घीभूय श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञानुष्ठानस्य फलम्

यज्ञो नैकाकिना कर्त्तु सुशक फलप्रदश्चेति स सघीभूयैव समनुष्ठेय इति "यदु ह कि च देवा कुर्वते स्तोमेनैव तत्कुर्वते, यज्ञो वै स्तोमो यज्ञेनैव तत्कुर्वते" इति शत० ब्राह्मण '(८।४।३।२) निर्दिशति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञीयसदस्यानां संख्या

तत्रैवाग्रे ब्राह्मणे "शतोन्मानो वै यज्ञ" (शत० ब्रा० १२।७।२।१३) इत्यभिधाय यज्ञीयसदस्याना सख्याऽपि स्वल्पातिस्वल्पा शत-परिमिता सङ्केतिता।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञ-साफल्याय तदीय-शाखा-विस्तारः

यज्ञस्य साफल्याय तदीयशाखासस्थापनमप्यावश्यक विद्यते। यावच्छाखासु यज्ञो विस्तृतो न भवति,

तावत्तेन यज्ञेन सफलता नाधिगम्यते। शाखाविस्तारेण यज्ञे व्यापकता समेतिसघटन च सुदृढ भवतीति सर्वविदितम्। कुतो यावच्छाखाविस्तारो न विधीयेत तावद् यज्ञोऽनुष्ठेय एव नेति भगवती श्रुति सुस्पष्ट प्रतिपादयति यत्—"वनस्पतयो हि यज्ञिया, न हि मनुष्या यजेरन् यद् वनस्पतयो न स्यु" (शत० ब्रा० ३।२।२।९), अत्र "वनस्पतयो वै द्रु" (तैत्ति० ब्रा० १।३।९।१) इति रीत्या "वनस्पतिर्ना द्रुमात्रे विना पुष्पफलि द्रुमे" इति कोषप्रामाण्याच्च 'वनस्पति' शब्दस्य 'द्रुम' वाचकत्वात् "समुदाये वृत्ता शब्दा अवयवेष्वपि वर्त्तन्ते" इति न्यायेन शाखारूपोऽर्थोऽवगन्तव्य ।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञानुष्ठाने सहधर्मिणीनां सहयोगः

यज्ञे सदा सहधर्मिणीना धर्मपत्नीनामपि सहयोगोऽवश्य ग्रहीतव्योऽन्यथा तद्भावे यज्ञो नैवेष्ट फलतीति सङ्केतयति—"अयज्ञो वा एष योऽपत्नीक" इति तैत्ति० ब्राह्मणम् (२।२।२।६) । सत्यमपीद विद्यते, विना पत्नीसहयोग साफल्य कथ लभ्येत ? भगवता श्रीरामचन्द्रेणापि रावणस्य तदनुयायिना च सहार स्वपत्नी सीता सह आदाय वने निवसता विहितो जीवितसीतायाश्च अभावे तदीयसुवर्णप्रतिमैव ततोऽग्रे समाश्रिता यज्ञे इति विदितचरमेव श्रुतपठितरामायणाना विपश्चिताम्। अथाध्वर्यु यज्ञस्य पूर्वार्ध प्रतिपादयित्र्या श्रुत्या पत्न्या जघनार्धत्व निगद्य तदिदमेव समर्थित यत् पूर्वार्धस्थितिर्जघनार्धमाधारीकृत्यैव सम्भवति, नान्यथा। तस्मात् पत्नीसहयोगो यज्ञ सफल विधातुमवश्य ग्राह्य । अन्यथा पत्नी-सहयोगाभावे तद्विरोधेन निश्चिन्तितताया एकतायाश्चाभावाद् यज्ञ कथमपि सफलो निश्चितोद्देश्ये पूर्णश्च न सम्भवति। तथा चोक्तम्—"पूर्वार्धो वै यज्ञस्याध्वर्युर्जघनार्ध पत्नी (शत० ब्रा० १।९।२।३), "जघनार्धो वाऽएष यज्ञस्य यत्पत्नी' (शत० ब्रा० १।३।१।१२) इति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञे बालोपयोगिता

एवमेव यज्ञे वत्सानाम् बालाना छात्राणा विद्यार्थिनामपि सहयोगोऽवश्य सर्वथा ग्राह्य । एते हि वत्सा यज्ञानुष्ठान वर्धयन्ति। यस्यान्तिकमेते यावन्तोऽधिका भवन्ति, स तावानेवाधिको निजेष्टलाभे साफल्य लभते, यथा ह्यभिहितम्—"वत्सा उ वै यज्ञपति वर्धन्ति, यस्य ह्येते भूमिष्ठा भवन्ति स हि यज्ञपतिर्वर्धते" (शत० ब्रा० १।८।१।२८) इति। अद्यापि राजनीतिक-नेतार प्रत्यक्षमवदन्तोऽपि स्वप्रवर्त्तितान्दोलनरूप-यज्ञेषु छात्राणा सहयोग गृह्णन्त्येव । महामहिम-स्वर्गीयमहात्मगान्धि-महानुभावेनापि विदेशि-शासकाना पाशात् स्वदेश भारत-भुव सर्वथोन्मुक्त विधातु स्वातन्त्र्य-सङ्ग्राम-यज्ञे छात्राणा सुव्यक्तमाह्वान कृतमासीदेव, तत्सहयोगग्रहणादुन्मुक्त्यान्दोलनात्मको यज्ञोऽपि तदा तदीय पूर्णतया सफलो जात एवेति सर्व विज्ञातचर सर्वेषाम्।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञे आत्मबलिदानाहुतिः

यदि यज्ञमध्ये आत्मबलिदानमपि कर्त्तुमावश्यकता समापतेत्तर्हि तथाऽनुष्ठाने न भेतव्यम्। विना बलिदानाहुति यज्ञ सफलो भवत्येव नहीति "आहुतिर्हि यज्ञ" इति श० ब्रा० (३।१।४।१) सुस्पष्ट समर्थयते।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञे उपांशुधारिता

मनुष्येण विपक्षोच्चाटनरूपी यज्ञस्तथा गुप्तरूपेण समनुष्ठेयो यथा विपक्षीयगुप्तचराणामपि विदितो न भवेत्। सति मन्त्रभेदे तु विपक्ष सावधान सन्नात्मान सर्वथा सरक्षस्तमेव स्वोच्चाटक यज्ञानुष्ठार याजक समुन्मूलयेदिति" परोऽक्ष यज्ञ" इति शत० ब्राह्मणम् (३।१।३।२५) अत्रोपदिशति। "यज्ञमुख वा उपाशु" (शत० ब्रा० ५।२।४।१७), "अनिरुक्त वा उपाशु" (शत० ब्रा० १।३।५।१०) एतद्वचनद्वयमपीदमेव समर्थयते। "प्राणो ह वाऽस्य (यज्ञस्य) उपाशु" (श० ब्रा० ४।१।१।१) इति वचनेन तु उपाशुत्वम् एकान्तता गोपनीयता सत्य यज्ञस्य प्राणतयैव व्यवह्रियते। प्राजापत्योपलब्धये उपाशुधारिता प्रमुखसाधन निगद्यते, तथाहि—"स यदुपाशु तत्प्राजापत्यरूपम्" (शत० ब्रा० १।६।३।२७) इति। प्राजापत्य नाम प्रजाना पतित्व स्वामित्व जनानामधिपतित्व प्रशासकत्वमितियावत्। पृथ्व्यपि उपाशुरूपे उदाह्रियते, यथा—"इय (पृथिवी) ह वाऽउपाशु"

(शत० ब्रा० ४।१।२।२७) । तस्माद् यज्ञकाले पृथिवीव उपांशुरूपे स्थेयमिति तत्त्वांश । एव विमृश्य कार्य-कारिणो जना देवकोटौ परिगणिता भवन्ति । वस्तुत एते प्रत्यक्ष द्विषन्ति। तथा चोक्तम्—"परोक्षकामा हि देवा" (शत० ब्रा० ७।४।१।१०), "परोक्षप्रिया हि देवा भवन्ति प्रत्यक्षद्विष (गोपथ पूर्वा० २।१०) इति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञस्य विष्णुवद् व्यापकता

य कोऽपि यशो यदाऽनुष्ठीयेत तदा स सदैव विष्णुवद् व्यापक प्रभावशाली चानुष्ठीयेत । तथात्व एव तदीय साफल्यम्, अन्यथा मध्यविरामादुत शैथिल्यात् साफल्यस्थाने क्षतिरेव विशिष्टा सभवतीति" यज्ञो वै विष्णु" इत्यभिधाय तैत्ति० (१।२।५।१), ताण्ड्य० (९।६।१०), गो० उ० (४।१६), शत० (३।२।१।३८) प्रभृतीनि ब्राह्मणानि स्वाभिमत प्रकाशयन्ति। अत एव यज्ञस्य विष्णुवद् व्यापकता साधयितु पूर्व शाखाविस्तारसम्पादनाय निर्दिष्टमस्ति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञार्थ हवीरूपार्थस्य सञ्चयः

यज्ञार्थ हवी-रूपाऽर्थस्य सञ्चयोऽवश्य विधातव्यो यतो हि तमर्थ विना कार्यसिद्धिर्न भवति । यज्ञस्य विष्णुता अर्थाद् व्यापकता प्रभावकारिता चापि तदर्थाधीनैवास्तीति "विष्णवे हि गृह्णाति यो यज्ञाय (हवि) गृह्णाति" इति शत० ब्राह्मण (३।४।१।१४) सुस्पष्ट सङ्केतयति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञे आश्रावण-वाक्प्रयोगः

यज्ञ साफल्य तदैव लभते यदा तत्र आश्रावण वाग्दान च भवति। तदिद सत्यमपि वर्त्तते, यतो हि विना स्वाभिमतप्रकाशन कथ लोकसङ्ग्रहो भवितु शक्नुयात् ? स्वाभिमतप्रकाशन तु सम्पर्क ससाध्य आश्रावण-वाग्दानादिभिरेव जायते–इति "वाग्वै यज्ञ" (ऐत० ५।२४), "वाग्घि यज्ञ" (शत० ब्रा० ३।१।४।२), "यज्ञो वा आश्रावणम्" (शत० ब्रा० १।८।३।९) इति तत्तद्ब्राह्मण प्रतिपाद्यते।

यज्ञो यज्ञस्य प्रायश्चित्तम्

यज्ञ सदा सावधानतयाऽनुष्ठातव्य । सत्यामसावधानताया तु क्वचित् त्रुटिर्भवति, यत्कारणाद् यज्ञ पलायते, अर्थात् विफलति। अतो विफलित यज्ञ सफल विधातु यज्ञान्तरोऽवश्यमनुष्ठेय । यज्ञान्तरानुष्ठान भवति पूर्व विफलितयज्ञस्य प्रायश्चित्तम् । तदिमा वार्त्ता "मृगधर्मा वै यज्ञ" इति ताण्ड्यब्राह्मण (६।७।१०), "यज्ञो यज्ञस्य प्रायश्चित्ति" इति ऐतरेयब्राह्मण (७।४) च शसति । अत्र 'मृगधर्मा' इत्यस्य 'पलायनशील' इत्यर्थोऽवगन्तव्य । आम्, यदि यज्ञे क्वचित् त्रुटिश्छिद्र वा जायेत तर्हि तदीय-पिधानमक्षरद्वारा अर्थात् अक्षर-समूहात्मकभाषाद्वारा कर्त्तव्यम् । एव कृते हि छिद्रावरणे यज्ञ फलप्रदो भवतीति सङ्केतयति—"अक्षरेणैव यज्ञस्य छिद्रमपि दधाति" इति ताण्ड्यब्राह्मणम् (७।६।१३) इति।

श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञीय-संरक्षकाणां योग्यता

यज्ञसरक्षका सदा शुश्रुवासोऽनूचाना ब्राह्मणा एव भवन्तीति तेषा यज्ञानुष्ठानेऽवश्य मार्ग-निर्देशनरूप साह्य ग्राह्य मनोरथसिद्धयै । तदिद सूचयति—"एते वै यज्ञमवन्ति ये ब्राह्मणा शुश्रुवासोऽनूचाना एते ह्येन तन्वत एतऽएन जनयन्ति" इति शत० ब्राह्मणम् (१।८।१।२८) ।

श्रद्धया यज्ञानुष्ठानत इष्टक्षयाऽभावः

मनुष्येण य कोऽपि यज्ञोऽनुष्ठीयेत, स श्रद्धापूर्वकमेव अनुष्ठीयेत। एव कृते हि तदभिलषित कदापि क्षीण नैव जायते, प्रत्युत तस्मै मनोवाञ्छित यज्ञफलमवश्य मिलतीति "स य श्रद्दधानो यजते तस्येष्ट न क्षीयते" (कौषी० ब्रा० ७।४) इति वेदभगवान् स्वय सश्राद्ध याजकस्य इष्टक्षयाभाव प्रतिजानीते।

तदित्थ यथाविध्यनुष्ठितोऽयमुपसद्-यागो लोकाना सद्य कामान् प्रसूते, इत्यतोऽप्यतिजिज्ञासुभि सुधीभि श्रेष्ठतमकर्म-यज्ञानामाकरा वेदा अवश्य नित्यशोऽनुशीलनीया इति निवेद्य विरम्यते। ●



पाणिनिविहिता यज्ञकर्मगताः प्लुतयः

⊙

श्री पु० द० नवाथे

●

आष्टमिकद्वितीयपादस्य चरमभागे तत्रभवता पाणिनिना लोकव्यवहारगताना प्लुतीनामुपदेश कृत । तन्मध्ये ८८-९२ सूत्रेषु यज्ञकर्म विहिता ये प्लुतिविशेषा निरूपिता आचार्येण तद्विषये स्वल्पमुपन्यास कर्तु यथामति प्रयत्यते।

याज्ञिकपदार्थानधिकृत्य ये नियमा पाणिनिना विहिता तेषा विधान याज्ञिकसप्रदायानुसारेणैव कृत स्यादिति स्पष्टमनुभीयते । अथ मन्त्रब्राह्मणानि तदङ्गभूतानि कल्पसूत्राणि चेत्येते याज्ञिकाना प्रमाणभूता आकारग्रन्था वर्तन्ते। अत एषु ग्रन्थेषु तत्र तत्र निरूपितस्य प्रस्तुतविषयस्य पाणिनिसूत्रै सह तुलनाया कृतायामेव तत्रभवता एभ्य कियानश किमर्थ वा स्वीकृत स्यादित्येतद्विषये अनुमान कर्तु सुशक भवेत्।

प्रकृतविषयसबन्धिना पूर्वनिर्दिष्टाना सूत्राणामभिप्राय काशिकाकृतव्याख्यानानुसारत सक्षेपेण एव वर्तते।

ये यज्ञकर्मणि (पा० ८, २, ८८) ये इत्येतस्य यज्ञकर्मणि प्लुतो भवति। 'ये ३ यजामहे।' यज्ञकर्मणीति वचनात् 'ये यजामह इति पञ्चाक्षरम्' (तै० स० १, ६, ११) इत्यत्र स्वाध्यायकाले प्लुतो न भवति।' ये ३ यजामह' इत्यत्रैवाय प्लुत इष्यते। तेन 'ये देवासो दिव्येकादश स्थ' (ऋ० १, १३९, ११) इति दशरात्रे षष्ठेऽह्नि प्रउगशस्त्रे वैश्वदेवतृचस्य द्वितीयाया न प्राप्नोति । (अवलोक्यताम्—आश्व० श्रौ० ८, १, १२)।

प्रणवष्टे (पा० ८, २, ८९) टे प्रणव आदेशो भवति। यज्ञकर्मणीत्येव । पादस्य वार्धर्चस्य वान्त्यमक्षरमुपसहृत्य तदाद्यक्षरशेषस्य स्थाने त्रिमात्रमोकारमोकार वा विदधति त प्रणव इत्याचक्षते। यथा 'अपा रेतासि जिन्वतो३म्' (ऋ० ८, ४४, १६) इति दर्शपूर्णमासयोराग्नेयस्याज्यभागस्य पुरोनुवाक्यायाम् (आश्व० श्रौ० १, ६, १)।

याज्यान्त (पा० ८, २, ९०) याज्यानामन्त्यो यष्टि स प्लवते यज्ञकर्मणि। यथा 'जिह्वामग्ने चकृषे हव्यवाहा ३ म्' (ऋ० १०, ८, ६) इति दर्शपूर्णमासयोराग्नेयस्याज्यभागस्य याज्यायाम् (आश्व० श्रौ० १, ६, १)। अन्तग्रहण केवलस्य सर्वान्त्यस्य प्लुतिप्राप्त्यर्थम्। अन्यथा वाक्यसमुदायरूपाणां याज्याना प्रतिवाक्य टे: प्लुत प्राप्नोति।

ब्रूहि-प्रेष्य-श्रौषड्-वौषड्-आवहानामादे (पा० ८, २, ९१) एतेषामादे प्लुतो भवति यज्ञकर्मणि। क्रमेणोदाहरणानि। 'अग्नयेऽनुब्रू३ हि'। 'समिद्भ्यः प्रे३ष्य।' 'अस्तु श्रौ३षट्।' 'समिधो अग्न आज्यस्य

ब्यन्तू ३ वौ ३ षट्।' 'अग्निमा ३ वह' इति। अन्त्योदाहरण देवतावाहनमन्त्र एवाय प्लुत इष्यत इति निदर्शनार्थम्। तेन 'आवह देवान् यजमानाय' इत्यादौ न तस्य प्राप्ति ।

अग्नीत्प्रेषणे परस्य च। (पा० ८, २, ९२) अग्नीध्र प्रेषणे आदे प्लुतो भवति परस्य च। 'आ ३ श्रा ३ वय'। 'ओ ३ श्रा वय'। अत्रैवाय प्लुत इष्यते। न तु सर्वेषु अग्नीत्प्रेषणेषु।

एषु सूत्रेषु निर्दिष्ट पदसमूह सर्वयज्ञेष्वनुगत । तथा विषयस्यास्य सुखावबोधार्थं सर्वेष्टीना प्रकृतिभूतयो दर्शपूर्णमासयागयो तेषा पदाना विनियोग कथ भवतीत्येतत् स्पष्टीक्रियते।

यजमानस्य प्रवरवरणानन्तर प्रागर्घावशिष्टो निगद समाप्यते। ततो देवतावाहान होत्रा कर्तव्यम्। तत्र 'अग्निमा ३ वह' इत्यादय आवाहनमन्त्रा ।

पुरोनुवाक्यापठनार्थमध्वर्यु होतार सम्प्रेष्यति 'अग्नयेऽनुब्रू ३ हि' इत्यादिना। ततो होता तद्देवतासबन्धिनी पुरोनुवाक्यामन्वाह । तदवसाने च पूर्वोक्तरीत्या त्रिमात्रमोकारमोकार वा पठति।

अवशिष्टपदेषु मध्ये चतुर्णा याज्याया पठने विनियोगो विधीयते। तद्यथा। 'आ ३ श्रा ३ वय।' इत्यध्वर्युणोक्ते सत्याग्नीध्र 'अस्तु श्रौ ३ षट्' इति प्रत्याश्रावयति । तत 'अग्नि यज' इत्यादिनाध्वर्यु होतार सम्प्रेष्यति। तदनु होता तद्देवतासबन्धिनी याज्या 'ये ३ यजामहे' इत्यागू पुर सरा प्लुतान्त्याक्षरा च पठित्वा तदन्ते 'वौ३षट् इति वषट्करोति।

उर्वरितस्य 'प्रेष्य' इति पदस्य पशुबन्धे प्रयोगो विधीयते। प्रयाजकाले आश्रावणप्रत्याश्रावणानन्तरमध्वर्यु होतार प्रेष्यति 'समिद्भ्य प्रे ३ ष्य' इत्यादिना। अनन्तर होता यथादेश प्रयाजयाज्या पठति।

सूत्रोक्तनियमाना याज्ञिकग्रन्थेषु कृतेन तद्विषयकप्रतिपादनेन सह तुलना कर्तव्या इत्युक्त प्राक्। तदनुसारेणान्वेषणे कृते सत्येवमवलोक्यते। अत्रोदाहृताना मन्त्राणा मध्ये याज्याप्रयोगे विनियुक्तस्य मन्त्रपञ्चकस्य मूल यजु सहितासु निविष्ट दृश्यते। तथा च तैत्तिरीया पठन्ति—

> यो वै स॑प्तद॒श प्र॒जाप॑तिं य॒ज्ञम॒न्वाय॑त्त॒ वेद॒ प्रति॑ य॒ज्ञेन॑ तिष्ठति॒ न य॒ज्ञाद् भ्र॑ꣳशत॒ आ श्रा॑व॒येति॒ चतु॑रक्षर॒मस्तु॒ श्रौष॒डिति॒ चतु॑रक्षर॒ यजेति॒ द्व्य॑क्षर॒ ये यजा॑मह॒ इति॒ पञ्चा॑क्षर द्व्यक्ष॒रो व॑षट्का॒र ए॒ष वै स॑प्तद॒श प्र॒जाप॑तिर्य॒ज्ञ-म॒न्वाय॑त्त ।
> (तै० स० १, ६, ११, १)।

अयमेवाश शाखान्तरेष्वपि किचिद्भेदेनोपलभ्यते (अवलोक्यता—मैत्रा स० १, ४, ११, काठक स० ३१, १३, गो० ब्रा० १, ३, १०)।

अत्रैतदवश्यमवधारणीय यद् यजु सहितासु तथा च तत्तद्ब्राह्मणभागेष्वपि एषा पदाना प्लुतोच्चारणविषये किमपि विधान न विद्यते।

इदानी कल्पसूत्राण्यवलोकनीयानि । तत्राय विषय अध्वर्युकाण्डे होतृकाण्डे च प्रपञ्चित । अत्रैतदवलोकनीय यद् बोधायनादय एषा पदाना विनियोग दर्शयन्ति, अपि तु प्लुतिवर्जम्। तथा चापस्तम्ब —

ब्रह्मन् प्रवरायाश्रावयिष्यामीति ब्रह्माणानामन्त्याश्रावयो श्रावय श्रावयोमाश्रावयेति वा श्रावयति। अस्तु श्रौषडित्याग्नीध्र । (आप० श्रौ० २, १५, ३-४) मानवीये तु प्रणववर्ज सर्वेषा प्रकृतपदाना प्लुतेर्विधानमुपलभ्यते। तदेवम्—

पशुपुरोडाश यानि चान्वायतन्ते त्रिमात्राणि भवन्ति।
ये यजामह आदिरेह्यावहेति चो श्रावयेत्यादितो द्वे।
ब्रूहि-प्रेष्य-श्रौषड्-वौषट्सूपोत्तमम्। याज्यान्तश्च।

तस्मिन् सध्यक्षराण्यप्रगृह्याणि विवेकेन प्लवन्ते।

(मानव श्रौ० ५, १, १, ११)।

होतृकाण्डेऽप्येतेषा विनियोग आश्वलायनीये दर्शपूर्णमासप्रकरणे शाङखायनीये च परिभाषाखण्डे दर्शित । स अश पाणिनिसूत्रै सह तुलनार्थमेवमवतार्यते।

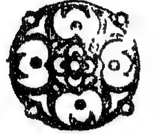
पा० ८, २, ८८=आगूर्याज्यादिरनुयाजवर्जम्। ये यजामहे इत्यागू। वषट्कारोऽन्त्य सर्वत्र। तयोरादी प्लावयेत्। (आश्व० श्रौ० १, ५, ४, ५, ७) ये यजामहे प्लुतादि पुरस्ताद्याज्यानाम्। (शा० श्रौ० १, २, २)।

पा० ८, २, ८९=स्वरादिमृगन्तमोकार त्रिमात्र मकारान्त कृत्वोत्तरस्या अर्धर्चेऽवस्येत् तत् सततम्। (आश्व० श्रौ० १, २, १०) उत्तमस्य च छन्दोमानस्योर्ध्वमादिव्यञ्जनात् स्थाने ओकार प्लुत त्रिमात्र शुद्ध। मकारान्तो वा। त प्रणव इत्याचक्षते। (शाखा० श्रौ० १, २, १९-२१)।

पा० ८, २, ९०=याज्यान्त च। (आश्व० श्रौ० १, ५, ८) प्लुतेन याज्यान्तेन वषट्कारस्य सधानम्। (शाखा० श्रौ० १, १, ४२)।

पा० ८, २, ९१=प्रत्याश्रावयेदाग्नीध्रमुत्करदेशे तिष्ठन् स्फ्यमिध्मसनहनानीत्यादाय दक्षिणामुख इति शाट्यायनकमस्तु श्रौपडित्यौकार प्लावयन्। (आश्व० श्रौ० १, ४, १३) (वषट्कारकृतेऽवलोक्यता ८८ सूत्रोपरि टिप्पणम्)। देवता द्वितीयया विभक्त्यादेशमादेशमावहेत्यावाहयत्यादि प्लावयन्। (आश्व० श्रौ० १, ३, ६) प्लावयेदाकारमावाहनम्। . औकारो वषट्कारे चतुर्मात्र। पकाराच्चोत्तरोऽकार। प्रकृत्या वोभौ। पूर्वो वा प्रकृत्या। प्रकृत्याकार इति जातूकर्ण्य। (शाखा० श्रौ० १, २, १, १३-१७)।

प्रकृतविषयस्य चर्चाया साराश एव भवति। (१) प्रस्तुतपदाना सर्वयज्ञानुगतत्वात्, तन्मध्ये च केषाचिद् यजु सहितासु प्राधान्येन निर्देशात् पाणिनिना स्वसूत्रेपु समावेश कृत स्यात्। (२) प्लुतोच्चारणविषये कल्पसूत्राणि प्रमाणीकृतानि आचार्येण। एतद्विषये पाणिनिसूत्रस्य मानवीयस्य च शब्दसाम्य लक्ष्यीकर्तव्यम्। (३) एपा चिकित्सा कल्पसूत्राणा पाणिनिसूत्राणा चान्योन्यापेक्षया पूर्वापरकालतानिश्चये स्वल्पाशेनापि उपकारिणी स्यादित्यपेक्ष्यते।





वेदवेदोत्तरवाङ्मये अगस्त्यर्षिः

⊙

डॉ० वसन्त गजानन राहूरकर

●

अगस्त्य परपरया ऋग्वेदप्रथममण्डलस्थ १६५ १३-१५, १६६-१६९, १७० २ ५, १७१-१७८, १८०-१९१ ऋचा द्रष्टा[1] इति ख्यात । वसिष्ठमण्डलाज्ज्ञायते यदगस्त्य दैवेन जनुषा भुवमिममलचकार। स मित्रावरुणयो जज्ञे। तस्य पश्चाद् वसिष्ठ जज्ञे[2]। मान, मान्य, मान्दार्यश्च इति नामान्तरत्रयेणापि अगस्त्य ऋग्वेदे निर्दिष्ट[3]। ऋग्वेदे १ १८९.७ इत्यत्र 'मानस्य सून्' इति शब्दद्वयेन अगस्त्यस्य एव उल्लेख दृश्यते बेर्गेन्यमते तु नैतत् सत्यम्[4]। ऋग्वेदे १ ११७ ११ इत्यत्र 'सूनवे मानेन' इत्यस्य अर्थ. सीगमहोदयाना मते[5] 'मानस्य सूनुना (अगस्त्येन इत्यर्थ)' इत्येतादृश वर्तते। ओल्डेनबर्ग.[6] सूचयति यदस्य शब्दप्रयोगस्य अर्थ 'सूनोमनि' इत्येतादृश उच्चकुलजन्मनिदर्शक इति।

माना नाम मानवशजा ऋग्वेदे नैकस्थानेषु उल्लिखिता सन्ति[7]। ऋग्वेदे ७ ३३ १० इत्यत्र वसिष्ठागस्त्ययो कुलसबन्ध सामाजिक सबन्धश्च सूचितौ।

अगस्त्यर्षे सर्वोत्तम महत्त्वपूर्ण कार्यम् ऋग्वेदे उल्लिखित वर्तते, तन्नाम इन्द्रमरुता मध्ये पुन सख्यविधानम्। ऋग्वेदे १.१६५,१७०,१७१ सूक्तेषु इय घटना सूचिता वर्तते। ब्राह्मणग्रन्थेष्वपि इय घटना

---

१. आर्षानुक्रमणी—

अगस्त्य इव तन्वादि मित्रावरुणयो. सुत ।
षड्विशतेश्च सूक्तानामृषिरित्यवगम्यताम् ॥

२. ऋ. ७.३३.१३।

३. ऋ. १.१६५.१५; १६६.१५; १६७.११; १६७.१०; १७७.५।

४. रिलिजन वेदिक, २.३९४।

५. डाये सागेनस्टोफ डेस ऋग्वेद पृ. क्र १०८-११९।

६. ऋग्वेद नोटेन, प्रथमो भाग, पृ. ११०।

७. ऋ. १.१६९.८; १७१.५; १८२.८; १८४.५।

निर्दिष्टा[1]। मरुता कृते य पशु बलिरूपेण उपस्थापित आसीत् स इन्द्रेण अपहृत । तेन क्रुद्धै मरुद्भि वज्र गृहीत्वा इन्द्र अभिभूत । तदानाम् अगस्त्येन माध्यस्थ्य कृत्वा मरुत प्रसादिता, कयाशुभीय-सूक्तेन।[2] तस्मिन् सूक्ते मरुद्भि इन्द्र साक्षात्पृष्ट किमस्माभि अपराद्धमिति। तत इन्द्र अवोचत् यत् ब्रह्माणि, सोमरसश्च मदर्थे एव समर्पिता । अहिवधकार्ये च किमिति भवद्भि मम साहाय्य न कृतमिति। अन्ततोगत्वा मरुद्भि इन्द्रस्य श्रैष्ठ्यम् अनुमानितम्। अस्य सूक्तस्य द्रष्टा मान्य मान्दार्य नाम अगस्त्य अन्तिमाया ऋचि इन्द्र प्रार्थयते। एव इन्द्रमरुताम् ऐक्य तेनैव विहितमिति ऊह्यते। ऋग्वेदे १.१७० २ इत्यत्र अगस्त्य त प्रार्थयते—

कि न इन्द्र जिघाससि भ्रातरो मरुतस्तव।
तेभि कल्पस्व साधुया मा न समरणे वधी.॥

प्रा० डॉ० रा० ना० दाण्डेकरमहोदयै सूच्यते यद् इन्द्रमरुताम् अयम् ऐतिहासिक नैमित्तिक पृथग्भाव एव उपरिनिर्दिष्टाख्यायिकासु बीजभूत. इति[3]। एतत्कलहोपशमे अगस्त्यर्षे. माध्यस्थ्य सफलीभूतम्। तेन च वैदिकार्याणा अस्मिन् देशे अग्रगमन सुकरीभूतम्।

ऋग्वेदे १ १७९ तमे सूक्ते अगस्त्य-लोपामुद्रा-सवादे उभयो व्यक्तिगत-सम्बन्ध रतेच्छापूर्तिविषयक सूचित । परपरानुसारम् अस्मिन् सूक्ते अगस्त्यशिष्योल्लेख वर्तते। इय परपरा सूक्तस्य मूलहेतुम् उपेक्षते। अत अत्र अगस्त्यशिष्योल्लेख प्रमादपूर्ण इति प्रतिभाति।

ऋग्वेदे १.१८८ तम सूक्तम् अगस्त्यस्य आप्रीसूक्तम् इति परपराप्रसिद्धम्। ऋग्वेदस्य अन्तिम-सहितीकरणकाले अगस्त्यकुल तथा विख्यातम् अभवत् यथा तेषाम् आप्रीसूक्तस्य ऋग्वेदे समावेश आवश्यक अभूत्। अनुक्रमण्यनुसार ऋ १.१९१ तम सूक्त विषघ्नोपनिषद् इति विश्रुतम्। सूक्तमेतद् अथर्वमन्त्रसादृश्य बिभर्ति। एतत्सूक्तस्था चतुर्थाष्टमनवमर्चं अथर्ववेदेऽपि दृश्यन्ते। अथर्ववेदे अगस्त्य यातुकुशलो मन्त्रनिपुणश्च इति ख्यात तथा च अस्मिन् वेदे (२ ३२ ३, ४ ३७ १, १८ ३ १५) इत्यत्र अथर्वन्-कश्यप-कण्व-कक्षीवत्-पुरुमीढ-सोभरि-अर्चनान प्रभृतिभि स उल्लिखित । अथर्ववेदे ४ २९ ३ इत्यत्र स 'अगस्ति' इति नाम्ना निर्दिष्ट । मैत्रायणीसहिताया ४.२ ९ इत्यत्र विष्ट्यकर्णाना (विशिष्टलक्षणयुक्तकर्णाना) गवा सह अगस्त्यर्षे सबन्ध दर्शित.।

अगस्त्यपुत्र दृळ्हच्युत ऋ ९ २५ तमस्य सूक्तस्य द्रष्टा। इध्मवाह ऋ ९ २६ इत्यस्य सूक्तस्य द्रष्टा। स च अनुक्रमण्यनुसार दृळ्हच्युतस्य पुत्र । इय वशपरपरा आश्वलायन श्रौतसूत्रे १२ १५ ३ इत्यत्र एव सरक्षिता दृश्यते—"अगस्तीनामागस्त्यदार्ढच्युतेध्मवाहेति। सोमवाहो वोत्तम आगस्त्यदार्ढच्युतसोम-वाहेति।"

सायणाचार्यै ऋ १ ११७ ११ इत्यर्चं भाष्ये अगस्त्य खेलराजस्य कुलपुरोहित, विश्पला च खेलराज्ञी इति निर्देश कृतः। किंतु ऋग्वेदे स्पष्टोल्लेख न वर्तते। अन्यत्रापि नैतद् उपोद्बलितम्। अत सायणाचार्य-भाष्यनिर्देश न स्वीकारमर्हति।

---

१. तै० स० ७.५.५ २; तै० ब्रा० २.७.११.१; मै० स० २.१.८, काठक स० १० ११, प० ब्रा० २०.१.१४.५; ऐ० ब्रा० प० ५.१६, कौ० ब्रा० २६.९।

२. ऋ १.१६५।

३. "वृत्रहा इन्द्र"।
ए० बी० ओ० आर० आय्० ३१।

वायु-ब्रह्माण्ड-ब्रह्म-हरिवंशपुराणेषु[1] एतदुल्लिखितं यत् प्रतर्दनस्य नप्ता काशीराजः अलर्कः लोपामुद्रा-कृपया सुदीर्घकालपर्यन्तं सुष्ठु राज्यभारम् उवाह। अतः अगस्त्य-लोपामुद्रयोः तेन सह समकालिकता अनेन सूचिता। महाभारते तृतीयपर्वणि (वनपर्वणि) अष्टानवतितमे अध्याये लोपामुद्रागस्त्ययोः कथायां श्रुतर्व-वाध्य्रश्व-भारत-त्रसदस्युभिः सह समकालिकता दर्शिता। अतः पार्जिटर-महोदयेन स्वग्रन्थे[2] एतयोः शकुन्तला-धर्मपिता कण्वकाश्यपेन सह समकालिकता आलेखे प्रस्थापिता।

महाभारते अगस्त्यः महत्त्वपूर्णेन कार्यत्रयेण सम्बद्धो दृश्यते। इन्द्रपराजयः[3], विन्ध्यपराभवः[4], समुद्र-विजयश्च[5] इत्येतत् तत्र कथात्रयम्।

धृष्टः विन्ध्यः पर्वतः अगस्त्येन भग्नदर्पो विहितः। अगाधसमुद्रश्च तेन निपीतः। इन्द्रपदारूढः राजा नहुषः तेन नम्रीकृतः, सर्पयोन्यां जनिष्यसि इति शप्तश्च। महाभारते अन्यापि एका कथा दृश्यते। अगस्त्येन द्वादशवार्षिकं सत्रम् आरब्धम्। ततः शक्रेण पर्जन्यवृष्टिः रुद्धा। वृष्ट्यभावभीतान् जनान् स्वतपःप्रभाव-जनितया वृष्ट्या स सान्त्वयामास[6]।

ऋग्वेदे स्वसूक्तेषु अगस्त्येन बहूनाम् उल्लेखः कृतः। तथा हि ऋ० १ १७२ ३ इत्यत्र तृणस्कन्दनाम्नः शत्रोः; ऋ १ १७४ इत्यत्र पुरुकुत्स-तुर्वयाण-कुत्स-कुयवाच-धुनि-तुर्वश-यदूनाम् उल्लेखः दृश्यते। अगस्त्यस्वसा ऋ १० ९० ९ इत्यस्य ऋषिका वर्तते। अगस्त्यस्वसृ-सुता ऋ १० ६० ६ इत्यत्र उल्लिखिता।

जैमिनीयोपनिषद्-ब्राह्मणे[7] इन्द्रेण अगस्त्यः गायत्र्युपनिषद् अध्यापितः इति कथा दृश्यते। ततः अग-स्त्येन सा उपनिषद् इषाय उपदिष्टा।

लॅसन्-महोदयेन स्वसम्पादितरामायणे एतत् सूचितं यद् रामायणे आर्याणां दक्षिण-देश-पदार्पणस्य प्रथमः प्रयत्नः दृश्यते इति। श्रीरामचन्द्रस्य दक्षिणदेशागमनात् प्राक् ऋषिभिः आश्रमगुरुकुलादि-प्रस्थापनेन मार्गः सुगमः, रम्यान्तरः, निष्कण्टकश्च विहितः आसीत्। यदा रामः दुर्लंघ्यं विन्ध्यं प्राप्तः तदा तत्रत्यः सर्वः प्रदेशः निर्विघ्नः, सुरक्षितः, राक्षसोपद्रवहीनः च पूर्वमेव अगस्त्येन ऋषिणा कृतः इति तेन साक्षात्कृतम्।[8] रामायणे ३ १०५ इत्यत्र वातापील्वलाख्यस्य नरभक्षकराक्षसद्वयस्य विनाशः अगस्त्येन कृतः इति कथा दृश्यते। अरण्यकाण्डे एकादशाध्याये अगस्त्यशब्दः 'अगं स्यायति' (पर्वतं वशीकरोति)। इत्येवं व्युत्पादितः। एवं सपिण्ड्य एतद् वक्तुं शक्यं यद् अगस्त्य एव प्रथमः आर्याणां दक्षिणदेशाधिवासकः इति। दक्षिणभारते सुदूरप्रदेशे अपि महानदी-

---

१ वायुपु० ९७ ६७, ब्रह्माण्डपु० ३.६७.७१; ब्रह्म पु० ११.५३, १३ ७४, हरिवंश २९.१५९०, ३२ १७४७.

२ एन्शण्ट इण्डियन हिस्टारिकल ट्रेडिशन।

३. महाभारत-वनपर्व १०३.१५ १८१, ३० ४३ ५ तथा च उद्योगपर्व।

४ महाभारत-वनपर्व १०३.१६; १०४ १-१५।

५ महाभारत-वनपर्व १०४ १६.२४, १०५.१।

६ आश्वमेधिक पर्व ९२ ४-३८।

७ जै० उ० ब्रा० ४ १५.१, १६.१।

८ रामायण ३ ११ ८१-८३:

अगस्त्य इति विख्यातो लोके स्वेनैव कर्मणा। आश्रमो दृश्यते तस्य परिश्रान्तश्रमापहः॥
निगृह्य तरसा मृत्युं लोकानां हितकाम्यया। दक्षिणा दिक् कृता येन शरण्या पुण्यकर्मणा॥
तस्येदमाश्रमपदं प्रभावाद्यस्य राक्षसैः। दिगियं दक्षिणा त्रासाद् दृश्यते नोपभुज्यते॥

समीपे पाण्ड्यप्रदेशे य महेन्द्रपर्वत दृश्यते तेन अगस्त्यस्य य सबन्धो दृश्यते स अपि अगस्त्यस्य दक्षिणदेश-प्रथमा धिवासकत्वमेव उपोद्बलयति।

एतादृश अगस्त्यकार्यस्य नामापि ऋग्वेदे न श्रूयते। एतत्तु स्वाभाविकम् एव। यत विन्ध्यात् परम् आर्याणा प्रवेश वेदोत्तरकाले एव आरब्ध । तस्मिन्नेव काले अगस्त्यकुलेन आर्याधिवासनस्य एतत् कार्य कृत स्यादिति तर्कसुसगत अभ्युपगम अयम्।

अरवमुथन्नाम्ना इतिहासज्ञेन "मदुरै क्रानिकल्स" इत्यस्मिन्[1] लेखे निर्दिष्ट यत् पाण्ड्यनृपा स्वीय अगस्त्यशिष्यत्व ज्ञापयन्ति। गुरो कार्यकर्तृत्वम् एव शिष्येषु अध्यारोपित दृश्यते। सुदूरम् आग्नेयाशियाप्रदेशे (जावादेशे) अपि अगस्त्यमन्दिराणा निवेश इतिहासज्ञै सूचित[2]। कबोडिया-बोर्निओ प्रदेशेषु अपि तस्य प्रभाव दृश्यते इति के० ए० नीलकण्ठशास्त्रिणा[3] मतम्। श्री गागुली-महोदया (क्यूजे एम् एस्, बगलोर, खण्ड २७, क्र ३, जनेवरी १८२७) इत्यत्र लिखन्ति यद् इण्डोजावॅनीज अधिकृतदेवश्रेण्याम् अगस्त्य उच्चैस्तमपदम् अधिरूढो दृश्यते।

एव न केवल उत्तरभारत-दक्षिणभारतयो (अपि तु आग्नेयाशियाप्रदेशे अपि यस्य प्रभाव दृश्यते एतादृश अय प्रथम नूतनप्रदेशान्वेष्टा, प्रथम अधिवासक, आर्यपूर्व-आर्यसस्कृत्यो सधाना, पारेसमुद्र आर्यसस्कृतिप्रभावस्य महान् निर्माता अगस्त्यर्षि आसीत् इति विधान नात्युक्तिकोटिमाटीकते।

पुराणेभ्यो ज्ञायते यद् अगस्त्यवशस्य उपशाखात्रयेण सबन्ध आसीत् ता उपशाखा नाम, पौलस्त्या पौलहा, ऋतवश्च। तत्र पौलस्त्यविषये एतत् कथ्यते। वैशालीवशस्य आरम्भ नरिष्यन्तेन भवति। स च मरुत्तस्य पुत्र। नरिष्यन्तसुत दम। दमस्य वशज तृणबिन्दु। तृणबिन्दुकन्या इलविला पुलस्त्याय प्रदत्ता। तस्य पुत्रौ वैश्रवस् ऐलविल, कुबेरश्च देववर्णिनीत। कुबेरस्य चत्वार पुत्रा—नलकूबर, रावण, कुम्भकर्ण, विभीषणश्च। कन्या च शूर्पणखा नाम। कुबेर वर्जयित्वा सर्वेऽपि पौलस्त्या राक्षसा इति विख्याता। अत पुलस्त्येन अगस्त्यपुत्र दत्तविधानेन स्वीकृत। तत प्रभृति पौलस्त्या आगस्त्या सजाता। मत्स्यपुराणे २०२-१०-११) इत्यत्र पुलहेन दत्तविधानस्वीकृतस्य अगस्त्यपुत्रस्य नाम दृढास्य इति दृश्यते। अत पौलहा आगस्त्या सजाता। मत्स्यपुराणे (१४५ ११४-११५) इत्यत्र ऋतुना अगस्त्यपुत्र इध्मवाह दत्तविधानेन स्वीकृत इति कथितम्। अत ऋतव आगस्त्या सजाता। सर्वोऽप्यय दत्तविधानप्रकार अगस्त्यर्षे दक्षिणभारते प्रथमा-धिवासकत्वमेव सूचयति।

---

१. जे० ओ० आर्० मद्रास ६, पृ २९३।

२ महाभारते वनपर्वणि 'अगस्तिपुरी' उल्लिखिता। सा नासिक प्रदेश-समीपवर्तिनी स्याद् इति तर्क। म० म० पा० वा० काणे महोदयाना धर्मशास्त्रेतिहासस्य चतुर्थे खण्डे तीर्थाना नामावलि वर्तते। तत्र अधोनिर्दिष्टाना अगस्त्यसबन्धिना तीर्थस्थलानाम् उल्लेख. दृश्यते—अगस्त्यपदम् (गयासमीपम्), अगस्त्यसर, अगस्त्याश्रम (दुर्जयानदीतीरे वातापिवधस्थाने, पुष्करसमीपे, प्रयागसमीपे, गोकर्णसमीपे, जनस्थान-पञ्चवटीसमीपे, अहमदनगरमण्डले अकोलाग्रामसमीपे पाण्ड्यप्रदेशे समुद्रतीरे; नारीतीर्थपचकेषु एकम्, मलयपर्वते च)।

३. जे० बी० एच्० यू० १,१८३७।



अघ्न्याविवेचनम्

⊙

भाई अमरनाथ शास्त्री, व्याकरणाचार्य

●

अघ्न्या-शब्दे भूयान् विचार । प्रथम तावद् महर्षेर्यास्कस्य मत स्थापयाम । अघ्न्याशब्दम् अर्थापयन् महर्षिर्यास्को इदमाह—'अघ्न्या अहन्तव्या भवति। अघघ्नीति वा' (निरुक्ते ११।४३)।

अयमभिसन्धि —गौर् अहन्तव्या हन्तुमनर्हा भवति तस्मात् ताग् अघ्न्यामाचक्षते। न केवलम् अघ्न्या गौर् अहन्तव्या, अपितु अघघ्नी पापाना हन्त्री अपि भवति, तस्माद् गाम् अघ्न्यामाचक्षते। पाप नाम शरीराध्यवसायनाशक जरारोगादि। जरा-रोगादि-नाशे भूय सामर्थ्य गोदुग्धपायिन इति शक्यमवगन्तुम् आयुर्वेदशास्त्रात्। अत्र महर्षियास्को यद्यपि गौर् अघ्न्यत्वे द्वौ हेतू उपन्यास्यत् 'अघ्न्याऽहन्तव्या भवति। अघघ्नीति वा' इति, पर तद्विदा अघघ्नीति' एक एव प्रबलो हेतुर्गोरघ्न्यत्वे प्रतीयते। यतो गौर् अघघ्नी भवति, अत एवाऽहन्तव्या भवति, तस्माद् 'अघ्न्या' इति। इद त्वस्मदभिमत। महाभारते शान्तिपर्वणि (२६२, ४७-५०) अपि गोघ्नस्य नहुषस्य दुष्कर्माऽपवदितु व्याख्यात तदेव च ऋषय एवमब्रुवन्—

अघ्न्या इति गवा नाम क एता हन्तुमर्हति।
महच्चकाराऽकुशल वृष गा वाऽऽलभेत्तु य ।।४७।।
ऋषयो यतयो ह्येतन्नहुषे प्रत्यवेदयन्।
गा मातर चाऽप्यवधीर्वृषभ च प्रजापतिम्।।४८।।
अकार्य नहुषाऽकार्षीर्लप्स्यामस्त्वत्कृते व्यथाम्।
शत चैक च रोगाणा सर्वभूतेष्वपालयन्।।४९।।
ऋषयस्ते महाभागा प्रजास्वेव हि जाजले।
भ्रूणह नाहुष त्वाहुर्नैते होष्यामहे हवि ।।५०।। इति।

अत्र शान्तिपर्वणि 'शत चैक च रोगाणा सर्वभूतेष्वपालयन्' इतीमान्यक्षराणि विशेषेणाऽवधेयानि। यान्यस्मदभिमत पुष्णन्ति महर्षेर्यास्कस्य 'अघ्न्या अहन्तव्या भवति' इय प्रथमा व्युत्पत्तिरपि, स्कन्द-वेङ्कट-सायणाचार्यादिभि सम्मानिता। 'गोवधस्योपपातकरूपत्वाद् हन्तु योग्या अघ्न्या उच्यन्ते' इति महीधर.। (यजुर्वद १, १) गौरघ्न्येति पूर्वमुक्तम्। का गाव अघ्न्या इति प्रश्ने पयोदाव्य इत्युत्तरम्। यद्यप्युक्तोत्तरे महाभारतस्य शान्तिपर्वणि 'गा मातर चाऽप्यवधीर्वृषभ च प्रजापतिम्' इति प्रमाण गोषु भेद न करोति, पयोदाव्यो वा तद्रहिता वा गाव अघ्न्या इत्याचष्टे, परम् ऋग्वेदाद् अन्यस्मात् वा वेदात् कानिचिद् उद्ध्रियमाणानि प्रमाणानि अघ्न्याना पयोदातृत्व धेनुत्व वा विशिषन्ति। तद् यथा—

१. शुचि घृत न तप्तमघ्न्याया ऋ० वेदे ४, १, ६।

२ वाजमर्वत्सु पय उस्रियासु ऋग्वेदे ५, ८५, २, वाजमर्वत्सु पयो अघ्न्यासु मैत्रायण्या सहितायाम् १, २, ६

३ इषा त वर्धदघ्न्या पयोभि ऋग्वेदे ७, ६८, ९।

४ नहि मे अस्त्यघ्न्या ऋ० ८, १०२, १९।

५ उत प्रपिप्ये ऊधरघ्न्याया ऋ० ९, ९३, ३।

६ नीचीनमघ्न्या दुहे ऋ० १०, ६०, ११।

७ यो अघ्न्याया भरति क्षीरमग्ने तेषा शीर्षाणि हरसाऽपि वृश्च ऋ० १०, ८७, १६।

८ पति वो अघ्न्याना धेनूनामिपुध्यसि ऋ० १०, १०२, ७।

अत्रेदमववेयम्। अघ्न्या-शब्दो हि द्विधा। आद्युदात्त अन्तोदात्तश्च। तयोर् अन्तोदात्तत्व तु मुलभम्। 'ययतोश्चातदर्थे' (पाणिनीये ६, २, १५६) इति सूत्रेण नञ परस्याऽन्तोदात्तत्वसिद्धे। अघ्न्य-शब्दसाधने ऋग्वेदे भाष्यकृत सायणाचार्यस्य भिन्ना विधा। यदि अघ्न्य-शब्द अन्तोदात्त तर्हि सायणाचार्य आह—(ऋ० १, ३०, १९) अहननम् अघ्न, 'घञर्थे क विधान स्थास्नापाव्यधिहनियुध्यर्थम्' (पाणिनीये वार्तिके ३, ३, ५८) इति हन्ते, क प्रत्यय। अघ्नमर्हति अघ्न्य 'छन्दसि च' (पाणिनीये ५, १, ६७) इति य प्रत्यय। प्रत्ययस्वरेणाऽन्तोदात्तत्वम्। अत्र सायणाचार्यमहोदयस्य 'प्रत्ययस्वरेणाऽन्तोदात्तत्वम्' इत्युक्ति विप्रतिपन्ना। नञा सह समासे जाते 'ययतोश्चातदर्थे' इति सूत्रेणैवाऽन्तोदात्तत्व नतु प्रत्ययस्वरेणाऽन्तोदात्तत्वमिति। अत्र भट्टोजिदीक्षितमहोदया अघ्न्यादयश्च' (पाणिनीये उणादिसूत्रे ४, १२) इति सूत्रे अघ्न्य-शब्दमन्तोदात्तमन्यथा साधयन्ति। त आहु यगन्त निपात्यन्ते। हन्तेयुक्, अडागम, उपधालोपश्च। अघ्न्या माहेयी। अत्र दीक्षितमहोदया अघ्न्य-शब्दे आद्यम् अकारम् अडागमेन साधयन्ति। अन्तोदात्तत्व च तन्मते निपातनात् सिद्धम्। यद्यपि पदपाठकार अस्मिन् शब्दे नाऽवगृह्णाति, अतएव दीक्षितमहोदयाना शब्दसिद्धि वैमत्य नाऽपेक्षते, तथापि वेङ्कटाचार्य-सायणाचार्येत्यादीना भाष्यकाराणा भानुजिदीक्षितस्य च मते अघ्न्य-शब्दे नञ परत्वमास्ते। ते खलु अघ्न्य-शब्दे आद्यम् अक्षर नञ मत्वैव विग्रह कुर्वन्ति, तथैव चाऽर्थापयन्ति, तेषा भाष्यकृता कथं मत स्वपोष पुष्टिमियात् इति शङ्काया तत्रैव उणादिसूत्रे तत्त्वबोधिनीकार आह—'अडागममनुक्त्वा नञ पूर्वाद् हन्तेर्यक् इत्यन्ये। एतावता वयमत्र शब्दसिद्धिप्रसङ्गे निष्कर्ष प्राप्नुमो यद् अघ्न्या-शब्देऽनेकैर्विद्वद्भिरनुमत नञ-पूर्वत्वमस्त्येवेति। अत्राऽमरकोषटीकाकारा क्षीरस्वामिनोऽपि प्रमाणम्। यद्यपि 'न हन्तीत्यघ्न्या' इत्यर्थापयन् क्षीरस्वामी नाऽस्माकमभिमत मन्यते। वय महर्षेर्यास्कस्य 'न हन्तव्या' इति व्युत्पत्ति प्रमाणं मन्यामहे, क्षीरस्वामी तु 'न हन्ति, इति व्युत्पत्स्यन् या गौर्न कमपि हन्ति, या च सुशीला गौ, तामेव गा नूनम् अघ्न्याम् आचक्षीत। एवमेव भानुजिदीक्षितमहोदयाना 'हन्ति दातार वा' इति व्युत्पत्तिरपि विमर्शमपेक्षते। दीयमानाऽघ्न्या यदि क्वचित् तृणदारिद्र्यात् वुभुक्षिताऽवसीदति म्रियते वा सा दातारमेव हन्तीति भावो वा स्यात्। अत्र भट्टोजिदीक्षितमहोदया आद्यम् अक्षरम् अडागमेन साधयन्तोऽघ्न्याशब्द साधयन्ति नञ-पूर्वत्व ते न मन्यन्ते, एतावता गोर्हन्तव्यता दीक्षितमहोदया मन्येरन् इति प्राप्नोति, तदिद विमृश्यम्। अघ्न्या-शब्दम् आद्युदात्तमपि वेदे पश्याम। नञ-पूर्वत्वमपि मन्यामहे। अत्र भाष्यकारा सायणाचार्यमहोदया शब्दसिद्धावेवमाहु (ऋग्वेदे १, ३७, ५) घ्नोहननम्। 'घञर्थेकविधानम्' (पाणिनीये वार्तिके ३, ३, ५८) इति क। 'गमहन' (पाणिनीये ६, ४, ९८) इत्यादिनोपधालोप। 'हो हन्ते' (पाणिनीये ७, ३, ५४) इति घत्वम्। तदर्हतीति घ्न्यम्। छन्दसि च' (पाणिनीये ५, १, ६७) इति य। न घ्न्यम् अघ्न्यम् अव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वर। अत्र सायणाचार्योक्त वयमनुमन्यामहे। अत्र 'अव्यये नञ कुनिपातानामिति वक्तव्यम्' (पाणिनीये वार्तिके ६, २, २) इत्यनेन पूर्वस्य नञ प्रकृतिस्वरेणाद्युदात्तो भवति। पूर्वत्राऽन्तोदात्ते अघ्न्या-शब्दे अहननम् अघ्न इत्यस्मात् पर 'छन्दसि च' (पाणिनीये ५, १, ६७) इति सूत्रेण

तद्धित य प्रत्यय, तस्मात् नञ् पूर्वत्वेऽपि तद्धितप्रत्ययस्य प्राधान्यात् 'ययतोश्चातदर्थे' (पाणिनीये ६, २, १५६) इति सूत्रेणाऽन्तोदात्तत्व प्रवर्तते, अत्राऽऽद्युदात्ते चाऽघ्न्या शब्दे घ्न्य इत्यनेन नञ समासो भवति, तस्मात् नञ्-प्राधान्याद् आद्युदात्तत्व प्रवर्तत इति विवेक ।

या वयमघ्न्यामाचक्ष्महे सा वेदे पयस्विनी निगदिता तृणादिक स्वल्प भुक्त्वा पानीय च पीत्वाऽस्मभ्य वयोवर्धक पयो वितरति। येन 'भूयश्च शरद शतात्' (यजुर्वेद ३६, २४) इति सोरस्ताड वय वक्तु प्रभवाम । वेदे हि तामघ्न्या 'भगवती' इति सज्ञया वयमाह्वयाम, तस्या भगवत्या अघ्न्यायास्तन्य पय पीत्वा दीर्घायुष सन्त वय सर्वेऽपि भगवन्तो भवेम । इदमेव तत्त्वमस्याम् ऋचि सुनिपुण वर्णितम्—

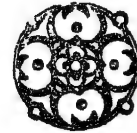
सूयवसाद् भगवती हि भूया अथो वय भगवन्त स्याम।
अद्धि तृणमघ्न्ये विश्वदानी पिब शुद्धमुदकमाचरन्ती ॥

(ऋग्वेदे १, १६४, ४०)

अस्या ऋचोऽर्थ महर्षिर्यास्क आह—'सुयवसादिनी भगवती हि भव, अथेदानी वय भगवन्त स्याम। अद्धि तृणमघ्न्ये सर्वदा पिब च शुद्धमुदकमाचरन्ती' (निरुक्ते ११, ४४)।

यद्यपि भगवतो महर्षेर्यास्कस्य मन्त्रार्थ परम स्पष्ट, अर्थान्तर च नाऽपेक्षते, तथापि भाष्यकार सायणाचार्य इमाम् ऋचम् एव व्याचष्ट—'हे अघ्न्ये ! गोनामैतत्। हे अहननीये गो ! त्व सूयवसाद् शोभनयवसस्य तृणादिकस्याऽत्त्री (सु+यवस+अद्) सती भगवती, भग इति धननाय। सर्वेर्भजनीय-प्रभूत-क्षीरादिधन-वती भूया भव। हि पूरण प्रसिद्धौ वा। लोके यवसादिभक्षणेन क्षीरादिसमृद्धि प्रसिद्धा। अथोऽनन्तरमेव वय यजमाना अपि भगवन्त प्रभूतधनेन धनवन्त स्याम (अद्य हि युगेऽर्थप्रधाने गावोऽघ्न्या अपि न सुयवस, यथालब्ध तृणमेव भक्षयित्वा, न शुद्ध निर्मल जल, यथालब्धमेवाऽशुद्ध मलिनमपि जल पीत्वा, तथाविधमेव पयो ददाति, गोस्वामिनश्चाऽप्रसन्ना सन्तस्ता गोघ्नेभ्यो विक्रीणन्ति, गावस्तु अघ्न्या एव लोकास्ता रक्षितु समये तृणादिक दातु शुद्ध निर्मल च जल पाययितु न प्रयतन्ते, तस्माद् अघ्न्या अपि घ्न्या सपद्यन्ते। एव मति कथ वय भगवन्त स्यामेति विवेचनीयम्) विश्वदानी विश्वकाल सर्वदा तृणमद्धि भक्षय। आचरन्ती सर्वदा निर्गच्छन्ती शुद्ध निर्मलम् उदक पिब'।

अघ्न्या धेनुमुपजीव्य बहव ऋच सन्ति वेदे, पर न कश्चिद् वेदान् अनुशीलयति, न कश्चित् प्रयतते स्वपूर्वजानाम् ऋषीणा कर्तव्यनिष्ठा सामान्य चाऽनुगन्तु तस्माद् गावो न रक्ष्यन्ते, महिषी पयस्विनी रक्षन्ति, तथापि पण्य दुग्ध नापणे शुद्धमुपलभामहे, नशक्यते किमपि विधातुम्। गोरक्षको भगवान् कृष्ण एवाऽघ्न्या-रक्षणे लोकेभ्यो बुद्धि देयादित्येव कामयामहे।





'चातुर्वर्ण्यम्' इत्यत्र वर्णशब्दस्य कोऽर्थः

⊙

श्री गो० मा० पानसे

●

अनादिकालादारभ्य चातुर्वर्ण्यसंस्था भारते वर्षे वंशपरम्परया दृढमूला संवृत्ता। वस्तुतोऽस्मिन् विषये न वादस्यावसर। तथापि विदुषा मण्डलेऽद्याप्यमु चातुर्वर्ण्यविषयमधिकृत्य पृथक् पृथक् दृष्टिमवलम्ब्य विचारधारा प्रवर्तमाना दरीदृश्यन्ते। तत्रापि आङ्ग्लविद्याविभूषिता भारतीयपण्डिता आग्लपण्डितानां संशोधनपदवीं श्रुतेरिवार्थं स्मृतिरिवानुसरन्ति। भारतीयविदुषा परप्रत्ययनेयबुद्धीना स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थमवधारयितु सामर्थ्याभावात्, तथाकथितप्रख्यातप्रणेतृकाया परकीयाभिरूपभूयिष्ठाया सरस्वत्या च बहुमानात्, अय विपय इदानीं पण्डितवरेण्यानामपि भ्रान्तिजनक संवृत्त इत्यतो वैदिकेतरमतासारतोपपादनाय प्रयत्यते मया। एतदर्थं चातुर्वर्ण्यम् इत्यत्र वर्णशब्दस्यार्थनिर्धारण प्रथम कर्तु युक्तम्। तद्धि, अभ्यर्हित परपक्षप्रत्याख्यानात्। तमसाऽऽवृत शब्दार्थज्ञानमाविर्भवति चेत्, सद्य एव नाश यियासति सर्वं विपरीतज्ञानम्। वर्णशब्द क संकेतमाश्रित्य प्रवृत्तिनिमित्तत्वमुपयाति इत्यस्मिन् विषयेऽपि विप्रतिपत्तिर्दृश्यते।

वर्णशब्दस्य कोऽर्थ ?

अत्रैतिहासिका मन्यन्ते —

इदानीतना भारतदेशनिवासिन आर्याख्या मूलतो बहिर्देशनिवासशीला सन्तोऽपि दिग्विजयोत्साहशालिनो विजिगीषासम्पन्ना भूत्वा देशाद्देशान्तर क्रममाणा दैवगत्या भारतवर्षमभिजग्मु। तदानीं भारतदेशनिवासिनामनार्याणा पराभव विधाय तांश्चानार्यान्दासभाव स्वीकार्य, आत्मनो गौरवार्थं चातुर्वर्ण्यव्यवस्थाऽकारि तथाकथितार्यजनै। गच्छता कालेन वर्णव्यवस्था वंशपरम्पराद्वारा भारतवर्षे बद्धमूलाभूत्। वर्णव्यवस्थाया अधिष्ठानभूत श्रमविभाजनतत्त्व वर्तत इति पण्डिता अभ्युपगच्छन्ति।

अन्यच्च, आर्याणा वर्ण शुक्ल, अनार्याणा च कृष्ण, एतावता वर्णव्यस्थाया शुक्लकृष्णवर्णभाजा परस्परस्पर्धमानाना कलहबीज न्युप्त बभूवेत्यपि मन्यन्ते ऐतिहासिका। तेषामभ्युपगमानुसारेण ये कृष्णवर्णीया अनार्या अभूवन्, ते शूद्रत्वमापद्यमाना दासा संवृत्ता। एवरीत्या वर्णशब्दस्य वर्ग इत्यर्थ संपद्यते, तथा शुक्लकृष्णादिपदवाच्यवर्ण इत्यपरोऽर्थो भवति।

परमैतिहासिकाना न समञ्जस मतम्। कुत.। तथाकथितार्याक्रमण तावत् सर्वथा निराधारम्।

वेदेषु प्रमाणाभावात्। न केवलं प्रतिज्ञामात्रेण वस्तुसिद्धिर्भवति। लक्षणप्रमाणाभ्या वस्तुसिद्धि । आर्यानार्य-विषये लक्षण नास्ति, प्रमाण नास्ति। मूलत आर्या भारतबाह्यनिवासिनो न या इत्यत्र वस्तुत सशयस्य गन्धोऽपि न भवेत्। वैदिकमहर्षय सर्वे मूलतो भारतदेशप्रसूता एव, नागन्तुका । तेषामागन्तुकत्वे प्रमाणाभावात्। पाश्चात्यपण्डिताना मत भ्रममूलकमज्ञानमूलकमतोऽकिञ्चित्करम्। अपर च यदि वर्णशब्दस्य शुक्लवाच्यता वा कृष्णवाच्यता वा स्वीक्रियेत, तर्हि कथ चत्वारो वर्णा सञ्जाता, न द्वौ, ऐतिहासिका न कथयितु पारयन्ति। वर्णव्यवस्था यदि वर्गरूपेणोररीकृता स्यात्, तर्हि वशपरम्परा कथ, कदा, कस्मात्कारणात्समनुबद्धा, सर्वेषा चास्मिन् विषये ऐकमत्य कथ समजनि, इत्येवभूता प्रश्ना अनुत्तरिता शिषन्ति। इमे सर्वे विकल्पा सम्भ्रमाश्च, तथा केवल या यास्तार्किकपरिकल्पिता कुदृष्टयस्ता अनृज्व्य निरूप्यमाणा न घटना प्राञ्चन्ति। शिष्टापरि-गृहीतत्वात्। ऐतिहासिकानामपि बहुत्वात्; इमे परस्पर दूषयन्त उत्प्रेक्षामात्रनिबन्धनतर्काधिष्ठाना भेद-वन्तोऽशास्त्रीयत्वमात्मन प्रकटीकुर्वन्ति।

वर्णशब्दस्य वैदिकमतानुरोधेन कोऽर्थस्तर्हि, उच्यते।

वृ धातो प्रकाश, ध्वनि, समय, वर्ण इत्येतेऽर्था यथासभव प्रतिपत्तव्या । प्रत्येक शब्दस्यार्थद्वय प्रायो भवति। मूलत वाच्यार्थ, व्यवहारतो गौणश्च। मूलत वर्णशब्दस्य प्रकाशो ध्वनिर्वेति प्रतीति । भारतीयमहर्षय सरस्वती वाणी बहु मन्यन्ते इति सर्वत्र प्रथितम्।

पाश्चात्यपण्डितमतानुसारेण वेदो नाम केवल ग्रन्थ । वस्तुत एतन्मत तिरस्करणीय तथापि बहुश एतदेव मत महाविद्यालयीनप्राध्यापकैरुररीक्रियते। यत्सत्य भारतमातु प्राणरूपा वेदा । अस्माक सर्वेषा श्रुतिर्जननी। यदि नाम परकीयाना वेदविषये परकीयत्वभावना भवति, भवतु नाम सा। परकीया एव ते सर्वथा । परन्तु भारतीयानामपि यदि वेदविषये परकीयत्वभावना भवति तर्हि वेदसरक्षणे तदध्ययने यादृशी श्रद्धा भवितुमर्हति तादृशी नैव स्यात्। श्रुतिशब्दवाच्या शब्दराशयो लोकसग्रहार्थमेव यदा ग्रथिता, कालान्तरे लिपिनिविष्टा तदनन्तर मुद्रिता पुस्तकरूपतामाप्नुवन्। अस्य सत्यस्य तिरस्करणे को लाभो भारतीयानाम्। तृणे भक्षणीये न कदापि मृगोऽपि तृण वर्जयित्वाऽसेव्य भक्षयति। वेदस्य नित्यत्व, विज्ञानोत्पत्तिहेतुत्व, निरपेक्ष प्रामाण्य, देवतास्वरूपत्व च प्रतिपिपादयिषितम्। देवतास्वरूपत्वे वेदस्य साक्षाद्देवताधिवासरूपत्व स्वयमेव श्रुत्या समाम्नातम्। तथा हि

प्र नून ब्रह्म॑ण॒स्पति॒र्मन्त्र॑' वदत्यु॒क्थ्य॑म्।
यस्मि॒न्निन्द्रो॒ वरु॑णो मि॒त्रो अ॑र्य॒मा दे॒वा ओका॑सि चक्रि॒रे॥

अस्मिन् मन्त्रे स्वयमेव वेदो नारायण प्रतिपादयति' यत् इन्द्रादय सर्वे देवा वासस्थानानि यस्मिन् मन्त्रे चक्रिरे तादृश सर्वदेवप्रतिपादक मन्त्र बृहस्पति प्रवदतीति । वेदशाखाऽध्ययनाध्यापनपरपरया वेदस्यार्थ प्रतिपादनीयस्तद्वत् वर्णशब्दस्यापि परम्पराप्राप्तमर्थ विहाय विदेशीयार्थस्वीकरणे को लाभ । यतो विदेशीया नास्माक परम्परायामन्तर्भूता । ते यदि वदन्ति आर्या देशान्तरेभ्यो भारते वर्षे समागता । वदन्तु नाम। पर वय तत् सर्वात्मना किमर्थ विश्वसिम, तथैवास्मदपत्यानि किमर्थ ग्राहयाम इति न ज्ञायते खलु।

वेदशब्दो नाम न केवल भाषाशब्द, यथेतरासा भाषाणा शब्दा साङ्केतिका, तथा वेदशब्दस्य न साङ्केतिकत्वम्, परन्तु वेदशब्दस्योत्पादकत्व प्रतिपिपादयिषितम्। तथा हि "वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे"। पुनश्च "अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वय भुवा। आदौ वेदमयी दिव्या यत सर्वा प्रवृत्तय ॥" इत्यत्र तथान्यत्रापि बहुस्थलेषु वेदशब्दस्योत्पादकसामर्थ्य वर्णितम्। परमात्मन प्रथम आविर्भावो वेदरूपेण ओकार-रूपेण ध्वनिरूपेणासीत् इति मन्यन्ते महर्षय. । अयमाविष्कारस्त्रेधा भवति।

(१) सरस्वती—विश्वरूपा वाक्

(२) भारती—मानवी वाक्

(३) इला—गोरूपा वाक्।

वेदवाण्या उदात्तादिस्वरसम्बन्धो विश्रुत । स्वरो हि नाम आत्मन केन्द्रोत्सारणम्। अतो वेदवाणी तेजोमयी भवति। अतस्तस्या वर्णा सभवन्ति। ये चत्वारो वर्णास्ते न मनुष्यस्य, पर वेदवाण्या ।

अन्यच्च, वेदवाणी यस्य मुखात् बहिस्सरति तस्यापि नरस्य चतुर्विधता भवति। यद्यपि सर्वे मानवा कस्मिन्नप्यशे समाना इव दृश्यन्ते तथापि वेदोच्चारणविषये तेपा न सम्प्रतिपत्ति । यतो नरो हि ध्वनियन्त्र खलु । ऐतरेयारण्यके (३ २ ५) अय मन्त्रो भवति।

अथ खलु इय दैवी वीणा भवति। तदनुकृतिरसौ मानुषी वीणा भवति। इति। मानवो हि नाम मानुषी वीणा भवति। अन्नमयादिषु पञ्चकोशेषु, साधारणत्व भवतु नाम सर्वेपा मानवाना त्रिपु कोशेपु। ते च, अन्नमय मनोमय प्राणमय इमे त्रये कोशा । विज्ञानमये आनन्दमये च कोशे मनुष्याणा वैपम्यम्।

येषा मुखात् प्रसृता वेदमयी वाणी स्वस्य चान्येषा च यदि उपकरणशीला भवेत्, एतादृशाना नराणा वर्णो ब्राह्मण ।

येषा पुनर्मुखान्निर्गता वेदवाणी केवल स्वस्यैवोपस्कुरुते तेपा वर्ण क्षत्रिय ।

अन्येपा वेदवाणी परेषा हानिकारिणी स्व प्रति तु न तथा ते वैश्यवर्णा ।

शूद्राणा पुनर्वेदोच्चारणेन स्वेषा तथा परेषामपि व्यापत्तिर्भवति।

भवतु नाम किमपि मतमाधुनिकविदुषाम्, अस्तु न वा तेपा श्रद्धा वेदस्य मन्त्रसामर्थ्ये, पर वेदस्य मन्त्रसामर्थ्य न सर्वथा व्यभिचरति। वैदिकाना धारणा खलु सा। तथा च मन्त्रवर्ण —

ब्राह्मणो॑ऽस्य॒ मुख॑मासीद्बा॒हू रा॑ज॒न्य॑ कृ॒त ।

स्मृतिरपि ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविध स्मृत ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता पुरा।।

ॐ कारस्वरूपात्परमेश्वरात् साक्षाच्चातुर्वर्ण्यमाविरासीदिति श्रुति प्रमाणम्। अस्यैव ॐ कारस्य मात्रा वेदमन्त्रा उपजीवन्ति । मन्त्रश्च वर्णरूप । स श्रुतिगोचरस्तथा दृष्टिगोचरोऽपि। यतो वेद श्रुतिमाहु, पर ऋषयस्तु मन्त्रद्रष्टार । अमु मन्त्रयोगमुद्दिश्य चातुर्वर्ण्यव्यवस्था सृष्टा। इय वर्णव्यवस्था, यस्मान्माध्यमाद्वेदवर्णा प्रकटीभवन्ति तत्प्रकृतिभूतमानवशरीरात्मकध्वनियन्त्रमधिकृत्य, वैदिकै स्वीकृताऽऽसीदिति निश्चप्रचम्। वेदस्य यथा नित्यत्व तद्वत् चातुर्वर्ण्यस्यापि। अत परपरिकल्पितार्यानार्यसघर्षजन्यत्व चातुर्वर्ण्यस्य सर्वथा नादरणीय श्रेयस्कामै । मन्त्रयोगो ध्वनिशास्त्र च चातुर्वर्ण्यस्य प्रतिष्ठा। मन्त्राणा विवक्षितार्थत्वे, मन्त्रगता ये शब्दास्तेपा समुच्चारणे वैदिकन्याय एव प्रमाणम् । तत्तन्मन्त्रगतसामर्थ्यमवबुध्य तस्मिन्नर्थे तद्विनियोग कथ्यते। अनुक्रमणिकार ऋषि छन्द देवता विनियोग च यथायथ प्रतिपादयति। तत्रापि—यथेन्द्रशत्रु स्वरतोऽपराधात् इत्युक्तदिशा वेदसमुच्चारणस्यापि शास्त्र मीमासका प्रतिपादयन्ति । अत केवल सम्भावनामात्रमाश्रित्य मन्त्रयोगविषये मन्त्रसामर्थ्यविषये न वक्तु युज्यते। अत परम्पराप्राप्तस्य चातुर्वर्ण्यस्य जन्मपत्रिका न निर्मातु न शक्या।

●

वा ? "वस्यस आहरति" इत्यत्र वस्यसे इत्येकारान्त वा, वस्यस. इति विसर्गान्त वा ? "अभिजित्या इत्याहु" इत्यत्र अभिजित्यै इत्यैकारान्त वा, अभिजित्या इति विसर्गान्त वा ? ते इनि पदस्य कुत्र प्रग्रह, कुत्र न ? वाजयन्त इति पदस्य कुत्रावग्रह, कुत्र न ? [अवग्रहो नाम वेष्टनम्—वाजयन्त इति वाज-यन्त इत्येवरूपम्।] इत्येव-विधास्सशया सुदृढाधीनिशाज्निामपि सभवन्ति। व्यत्यासा कारणविशेषमन्तरा नेव भवन्तीति, ते च कारणविशेषा शास्त्रीया एवेति च अव्यभिचरित निरूपणमस्मदीयमवधेयम्।

सहिता, पदपाठ इति द्वितयम्। सहिताया नास्माक विचारलेशोऽपि। अपितु केवल पदपाठे। सहिताया विश्वेभि, देवेभि, कर्णेभि इत्यादिरूपा पदविपर्यासास्सन्त्येव। एते हि गन्य वेदपुरुषस्य स्वातन्त्र्यनिबन्धना। पदपाठे तु स्वतन्त्रतया नैकोऽपि विपर्ययो लब्धावकाश इत्यवधार्यम्। एकमेवात्र निदर्श्यते—"याहि साध्या हविरदन्तु देवा।" अत्र साध्या इतिमविसर्ग वा, साध्या इत्यविसर्ग वेति सशयरसभवी। देवा इति पदसम-भिव्याहारदर्शने तु साध्या इति सविसर्गमेवेति निश्चयो भवितुमर्हति। परन्तु पदपाठे साध्या इत्यविसर्गमेवा-ध्ययनमागतम्। अत्र साध्या—पूजनीया देवा इति प्रमादतोऽवतीर्ण विद्यारण्यभाष्यमवलम्ब्य पदपाठेऽपि विपर्ययोऽस्त्येवेति केचिद्वदन्ति। नैवम्। अत्र साध्या इति पद न देवाना विशेषणम्, अपितु साधु इत्यर्थकम-व्ययम्। अनुपदप्रश्नायमाने "साधुया" इत्यधीयमान पदमत्र "साध्या" इत्यधीतमिति वस्तुस्थितिरवधेया। एव पदपाठे विपर्ययगन्धोऽपि नास्तीति निरूपण प्रति परश्महस्राणि पदान्युपादेयानि भवन्ति। मक्षेपरुचिवशात् इषेत्वेति प्रथमानुवाकमुपादाय तत्रास्मदीयविमर्शवैखरी विशदयाम।

अत्र स्थ, अर्पयतु, प्यायध्वम्, ईशत, वृणक्तु, स्यात, पाहि इति सप्तपदानि तिङन्तानि वर्जयित्वा सुबन्तपदान्यधिकृत्याधुना ब्रूम। [इषे] अन्नवाचकइट्छब्द चतुर्थ्यन्त। इदमन्तोदात्तमेव सर्वत्रापि, नैकत्रापि विपर्यय। इदमेव पद विभक्त्यन्तरेषु वचनान्तरेषु वा स्वरभेद प्राप्नोति। "इषमावदोर्जमावद"। [त्वा] इद पद सर्वत्र निहतमेव। (निहतम्-सर्वानुदात्तम्) ननु "स त्वा अध्वर्युस्स्यात्" इत्यत्र त्वा इत्येतत् कथमुदात्त-स्वरेणाधीतमिति न प्रक्ष्यन्ति वैदिका। तत्र तावत् पदशरीर त्वा इति न, तु वै अध्वर्यु—त्वा अध्वर्यु इति छान्दसस्सन्धि। [ऊर्जे] रसार्थक ऊर्क्छब्द. चतुर्थ्यन्त। इदमपि इषे इतिवन्नियतमन्तोदात्तमेव। वायव वायुरित्येकवचनान्त सर्वत्रान्तोदात्तमेव। बहुवचान्त तु सर्वास्वपि विभक्तिषु द्वितीया वर्जयित्वा स्वरितान्तमेव। देव सर्वत्राप्यन्तोदात्तमेव। ननु "श्रद्धया देव" इत्यत्र कथ निघात इति शङ्का माभूत्। तत्र न देव इति पदशरीरम्, अपि तु अदेव इति। देवा इति बहुवचनान्त पदमपि अन्तोदात्तमेव। "साध्या वै देवा", "हविरदन्तु देवा" बहुल द्रष्टव्यम्। इदमवधेयम्। देवा इति पद निमित्तभेदेन त्रेधा भिन्नस्वरयुक्तम्।" "ये देवा दिव्येकादशस्थ", "इद देवा शृणुत" इत्यादिस्थलेषु सबुद्ध्यन्तत्वनिमित्तको निघात। सबुद्ध्यन्तानि सर्वाण्यपि पदानि निहत-स्वराण्येवेति नियम। "देवा वसव्या" इत्यत्र सबुद्ध्यन्तत्वेऽपि निघाताभावो वाक्यादित्वनिमित्तक। वाक्यादौ पादादौ च न क्वापि निघात इति सुदृढमिद निश्चेय हृदि। तथाच देवा इति पदस्य स्वरत्रितय सिद्धम्—प्रथ-मायामन्तोदात्तता, सबुद्धौ सर्वानुदात्तता, तस्या एव वाक्यादित्वे आद्युदात्तता।" देवा वै देवयजनम्" इत्यादिषु वाक्यादित्वे सत्यपि सबुद्ध्यन्तत्वाभावादेव नाद्युदात्तता। एव रूपनिमित्तभेदेन त्रैस्वर्य भजमानानि पदानि इन्द्राग्नी इत्यादीनि भूयासीति दिक्।

कर्मण आप्यायध्वम् अत्र कर्मण इति पदविभागे सुकरे सत्यपि श्रेष्ठतमायेति विशेषणबलान्न तत्प्राप्ति। "आ श्रेष्ठतमाय कर्मण प्यायध्वम्" इति, "आश्रेष्ठतमस्य कर्मणे प्यायध्वम्" इति वा सहितासद्भावे तु स साहितो विपर्ययस्स्यात्।

अघ्निया देवभागम् अत्र अघ्निया इति सविसर्ग वा, अघ्नियेत्यविसर्ग वेति सदेहप्रशमनोपायमाकर्णयत्। पदमेतन्निहतम्। अत एव सविसर्गमिति निश्चयो निष्प्रत्यूह। कथमिति चेत् सुबन्तपद ह्येतत्। सुबन्तपदस्य

निघात कुत्रापि नैव भवेत्। सबुद्धचन्तत्वे सति भवेदिति पुनरुक्तमेतत्। तथा च स्वरत सबुद्धयन्तमिदमिति सिद्धम्। अघ्निये इत्यभावात् बहुवचनान्त पदमिति निश्चिते सविसर्गत्वमर्थात् सिद्धमेव। धेनुवाचक पदमिदम्। देवा, इन्द्राग्नी इत्यादाविव अत्रापि त्रैस्वर्यं सुघटितम्। "यदापो अघ्निया", "कृश न हासुरघ्निया", इत्यत्र आद्युदात्तता। "पतिरघ्नियानाम्", "अघ्नियासु हृत्सु" इत्यत्र अन्तोदात्तता। "अघ्निया देवभागम्" इति प्रकृतस्थले सर्वानुदात्तता—इति।

ऊर्जस्वती पयस्वती प्रजावती बह्वी इति पदचतुष्टयेऽपि साहितो विपर्ययश्छान्दस। चतुर्भिरप्येतै पदै अर्थरीत्या प्रथमाबहुवचनान्तैर्भवितव्यम्, ऊर्जस्वत्य पयस्वत्य प्रजावत्य बह्वच इति। अतथात्व विपर्यय एव। नासौ पदपाठज इति स्पष्टम्। मावस्तेन ईशत माघशस निषेधार्थकस्य माङ उदात्तत्व नियतम्। मामित्यर्थकस्य मा इत्यस्य अनुदात्तत्व च नियतम्। नैकत्रापि विपर्यय। "पाहि मा मा मा हिँसी" इति स्मर्तव्यम्। मा मा हिसीरिति विवक्षितम्। "तेजो मा मा हासीन्माह् तेजो हासिषम्" इत्यादि च भूयिष्ठम्। "भक्षेहि मा विश" इत्यादिषु मामित्यर्थकस्यापि मा इत्यस्य उदात्तश्रवणमाङ्प्रश्लेषनिबन्धनम्। मा आ विश इति हि पदपाठ।

सुबन्तपदविमर्शमेतावता परिसमाप्य अथ तिङन्तपदविमर्शेऽवतराम।

सुबन्तपदविमर्शतोऽपि तिङन्तपदविमर्शो द्राघीयान् भवितुमर्हति। कुत.? वेदे तिङन्तपदप्रयोगेषु दशाना विधाना सद्भावात्। ताश्च विधा क्रमश प्रदर्श्यन्ते। (१) इषेत्वानुवाके, "वायवस्थ", "उपायवस्थ", "स्तेन ईशत", "गोपतौ स्यात", "पशून् पाहि" इति स्थलपञ्चके उपसर्गयोगरहित-निहततिङन्तप्रयोग। (२) तस्मिन्नेवानुवाके "प्रार्पयतु", "आप्यायध्वम्" (अन्यत्र च "स्वेन भागधेयेनोपधावति" इत्यादि)। अत्र पृथक्पदभूत-एकोपसर्गयुक्त-निहततिङन्तप्रयोग। (३) उपप्रयात दिव्यानि धाम" "स प्रच्यवध्वम्" इत्यादिषु पृथक्पदभूत-उपसर्गद्वय युक्त-निहत-तिङन्तप्रयोग। (४) "अनुसप्रयाताग्ने" इत्यत्र पृथक्पदभूत-उपसर्गत्रय-युक्त-निहत-तिङन्तप्रयोग। चतुर्विधेष्वप्येतेषु स्थलेषु नास्ति किमपि विवक्षित न। तिङन्तान्वयितया उपसर्ग-प्रयोगस्य नियमाभावात्, "वायवस्थोपायवस्थ" इत्यादिस्थलेष्विव तिङन्तानामौत्सर्गिकस्य निघातस्य अत्रापि यथायथ स्थितत्वाच्च प्रथमविधाया न किंचिदस्ति वक्तव्यम्। उपसर्गस्य उपसर्गयो उपसर्गाणा वा पृथक्पदत्वेन योगस्थलेषु उपसर्गाणा व्यवस्थितस्य स्वरस्य, तिङन्ताना च तादृशस्वरस्य मात्रयाऽपि वैकल्यादर्शनेन द्वितीय-तृतीयचतुर्थविधास्वपि न किंचिदस्ति वक्तव्यम्।

(५) अथ पञ्चमी विधा। "यानि धर्मे कपालान्युपचिन्वन्ति", "यदागच्छात् पथिभि" इत्यादि-स्थलेषु उपसर्गस्य तिङन्तस्य च समास कृतोऽस्ति। न केवलमेतावदेव। उपसर्गस्वरोऽपि विपर्यस्त, तिङन्त-स्वरोऽपि विपर्यस्त। उपचिन्वन्तीत्यत्र आद्युदात्तत्वनियमवत उपेत्युपसर्गस्य निहतत्वमेको विपर्यास। निहतत्वनियमवतस्तिङन्तस्य चिन्वन्तीत्यस्य अनुदात्तोदात्त स्वरित युक्तत्वमपरो विपर्यास। यत्र यत्रोपसर्गस्य तिङन्तेन समासो भवति, तत्र सर्वत्र ईदृशी स्थितिरनिवार्या। एव भावे किंनिमित्तमिति विमर्शनीयम्। विमृष्टे नियम एष निष्पद्यते—योहिप्राप्तिरिति वैदिकगोष्ठीषु सप्रतिपन्न कोऽप्यस्ति व्यवहार। "यद्धि तु पर छदसि" इति पाणिनिसूत्रेणाप्यनुगृहीतस्स। यच्छब्दरूपाणा हि इत्यव्ययस्य च योगस्थलेषु तिङन्ते स्वरविपर्ययो भवतीति तदर्थ। यत यदि यर्हि यदा यथा यावदित्यादिक सर्वमपि योहिप्राप्तिसकेतग्राह्यमेव। तत्समभिव्याहृतस्थलेषु नियमेन तिङन्तेषु स्वरविपर्ययो भवत्येव। विपर्ययो नाम निघातप्रत्यनीकतया उदात्तस्वरयोगः। उपसर्गयोगाभावेऽपि योहिप्राप्तिस्थलेषु तिङन्तस्वरविपर्ययो नियत एव। "यस्यैवं जुह्वति" "य कामयेत", "य एव वेद" इत्यादि परश्शतमवेक्ष्यम्। योहिप्रार्तिर्न समासनिर्बन्धाय कल्पते। यत् त्रि प्रायच्छत्", "यथा वस्यस आहृत्य प्राह "इत्यादिस्थलेषु योहिप्राप्तिसद्भावेऽपि समासादर्शनात्। अव्यभिचरितनियतस्वरयुक्तानामुपसर्गाणा स्वरभेदो यत्र यत्र सुस्पष्टमीक्ष्यते सहिताया तत्र तत्र नियत एव समास इति सुदृढ ग्राह्यम्। "यत्

प्रायच्छत्", "यथा प्राह" इत्यत्र प्रेत्युपसर्गे स्वरभेदादर्शनादेव पदकारैस्समासो न कृत । "यत्प्रजायते", यत्प्रजनयति", "यत्प्रच्यवते" इत्यदिस्थलेषु उपसर्गे स्वरभेददर्शनादेव समास कृत । अभीत्युपसर्गयोगेऽप्येतत्समानम्। तथा चैतदुक्त भवति—योहिप्राप्तिस्थलेषु तिङन्ते स्वरविपर्ययस्सर्वथा नियत । उपसर्गसमासस्त्वनियत । तत्रापि सुस्पष्टस्वरभेदशालिनामुपसर्गाणा समासो नियत एव—इति। अथेदमवधेयम्—सप्तमकाण्डे प्रथमे पञ्चमे च प्रश्ने "अभ्यतिरिच्यते" इति द्विरधीयते, "होतार वा अभ्यतिरिच्यते", "विष्णु तच्छिपिविष्टमभ्यतिरिच्यते", इति। उभयत्र च स्वरसन्निवेशे समरूपे सत्यपि, प्रथमस्थले समासम्, अनन्तरस्थले पृथक् पदत्रयता च पदकारा ओशेरत। ईदृशी स्थितिस्समग्रायामपि सहितायामेकत्रैवावलोक्यते। किमत्र निमित्तमिति विमृशद्भिरस्माभिरेवमवधारितम्। अभीत्युपसर्गस्य अन्तोदात्तत्व नियतम्। समासे तु तस्य निघातो नियमेन भवति। हल्परत्वस्थल एव तस्य स्पष्टता स्यात् यदभिजयतीत्यादौ। अत्र तु हल्परत्व नास्ति, अच्परत्वमेवास्ति। अत्र अभ्युपसर्गे स्वरभेदग्रहणस्य सर्वथा दौर्लभ्य स्थितम्। अभेरत्र निहतत्व च स्यात्, अन्तोदात्तता च स्यात्। तथा चानिश्चय । अत एव पदकारा एकत्र समासम्, अन्यत्र व्यास च वितेनु । वैकल्पिकता प्रत्याययन्ति स्मेति यावत्।

(६) अथ षष्ठी विधा—"प्रजास्त्वमुपावरोह", "प्रजास्त्वामुपारोहन्तु", "जनयन्नुपागाम्", उपमामुपागु" इत्यादिस्थलेषु उपसर्गयोरुभयोस्तिङन्तेन समासो दृश्यते। एतादृशस्थलेष्वेव सुविपुल कर्तव्यो भवति विचार । सक्षेपरुचिवशात् सार ब्रूम । अत्र प्रयुक्ते उपसर्गद्वये आद्युपसर्गे स्वरभेदस्य अपलपितुमशक्यत्वात् सर्वथा समासश्शरण भवति। योहिप्राप्त्यादिनिमित्तविशेषसद्भावे तु समास उपपद्येत। अत्र तु तादृश निमित्त नैकमप्यस्ति। निमित्ताभावेऽपि यत्र समास क्रियते तत्र एकाकी उपसर्गो न स्यादिति अनेकोपसर्गसत्ता नियतेति च सुदृढ गृह्यताम्। सर्वथा चाव्यभिचरितैषा व्यवस्था। अत एव, उपागाम्, उपागुरित्यत्र एक एवोपसर्गो वा, द्वावुपसर्गौ वेति सशये जाते, नैक, अपितु द्वावेवेति निर्धारणमव्याहत भवति। योहि प्राप्त्यादिनिमित्तसद्भावे तु उपागुरित्युप-अगु, उपागामित्युप-अगाम् इत्येव पठितव्य भवेन्नान्यथा। तथा च, उपसर्गसमासस्थलेषु निमित्तविशेषोऽस्ति वा नवेति विमर्शो विदुषामत्यावश्यक । निमित्तसदभावे एकोपसर्गयोगनिश्चय, तदभावे द्व्युपसर्गयोगनिश्चय इति फलितम्। एकोपसर्गयोगो वा, द्व्युपसर्गयोगो वा, त्र्युपसर्गयोगो वा नास्माभि स्वबुद्ध्या अवसीयते, अपि त्वध्ययनपरपरयैव गृह्यते। गृहीतस्य स्थैर्यमेतादृशविमर्शवशादिति ध्येयम्।

(७) अथ सप्तमी विधा—"दक्षिणा पर्यावर्तते", "स्वमेव वीर्यमनुपर्यावर्तते" इत्यादीन्यपि यद्यप्यधस्तात् प्रदर्शितायाष्षष्ठविधाया एव निदर्शनानि, तथाप्यत्र अधिक विवेचनमाकर्णयत। उपसर्गद्वयसमासे आद्युपसर्गस्य केवल स्वरविपर्यय, द्वितीयोपसर्गे तदुत्तरतिङन्ते च मात्रयाऽपि स्वरविपर्ययो न स्यात्। तथाविधस्थलान्येव षष्ठविधाया भवन्ति निदर्शनानि। अथ सप्तमविधायामेष विवेक—समासे प्रथमोपसर्गे स्वरभेदस्तावदवर्जनीय । अनन्तरोपसर्ग-तिङन्तस्वरोऽपि यदि भिद्येत, "यत्पर्यावर्तयेत्" इत्यादौ, सैषा सप्तमी विधा। योहि प्राप्त्यादिनिमित्तसद्भावमन्तरा एव स्वरभेदो न स्यादिति सुदृढमवधार्यम्। अत्र उपसर्गद्वयेऽपि स्वरभेद, तिङन्तेऽपि स्वरभेद इति द्रष्टव्यम्।

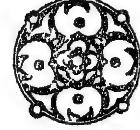
(८) अथाष्टमी विधा—"अपोग्रेऽभिव्याहरति" इति स्थले त्र्युपसर्गसमास । तथापि प्रथमोपसर्गमात्रे स्वरभेद । अत एवात्रापि योहिप्राप्त्यादिनिमित्ताभावनिश्चयस्सुदृढ । अनुसप्रयातेत्यत्र चतुर्ष्वपि पदेषु स्वरस्य अविपर्यस्तत्वात् पृथक्पदत्वनिश्चयश्च सुदृढ ।

(९) अथ नवमी विधा—"शुन्धध्व दैव्याय कर्मणे", "आप त्वाग्ने मनसापम्", "तरति ब्रह्महत्याम्" इत्यादिषु योहिप्राप्त्यभावेऽपि तिङन्ते उदात्तयोगरूप स्वरविपर्ययो दृश्यते । एव परस्सहस्रस्थलानि सन्ति। अत्र च निमित्त वाक्यादित्वम्। वाक्यादौ पादादौ वा नैकमपि पद निहन्यत इति सुदृढमवधार्यम्। वसिष्ठानुवाके

"सोऽविन्दत प्रजाम्" इत्यत्र अविन्दतेति तिङन्ते उदात्तयोगस्तु योहिप्राप्त्याऽपि न, वाक्यादित्वाच्च न। कथं तर्हि स्वरभेद इति चेत्, कर्तृपद वा कर्मपद वा तिङन्त वा बहुत्रान्वेति यत्र, तत्रापि तिङन्तस्वरो भिद्यते। तथा चैतदपि योहिप्राप्त्यादिवत् किमपि निमित्तमित्यवसेयम्। "सोऽविन्दत प्रजाम्" इति निर्दशितस्थले स इति कर्तृपदस्य "अभिसौदासानभवत्" इत्युत्तरस्थलेऽप्यन्वयादेव तिङन्ते स्वरविपर्यय ।

(१०) अथ दशमी विधा—अधस्तान्नवमविधायामुपपादितो निमित्तविशेष उपसर्गसमासस्थलेऽपि ध्येय । अत एव, "उपामन्त्रयन्त राज्येन पितर" इत्यत्र समास । उपसर्गद्वययोगसदेहनिवृत्तिश्च अत एव भवति। उपामन्त्रयन्तेत्युप–आमन्त्रयन्त इति न ह्यधीयते। कुत ? एतावता अस्माभिरुपपादित ये सुष्ठु प्रतिपद्यन्ते ते स्वय विजानीरन्निति मन्यामहे। अथापि सक्षेपेण सूचयाम । तिङन्तस्वरविपर्यय प्रति निमित्तविशेषसद्भाव आवश्यक इति, तानि निमित्तानि विविधानीति च प्रत्यपीपदाम। उपामन्त्रयन्तेत्यत्र बहुत्रान्वयरूपनिमित्त-विशेषसद्भावादेव समास, तिङन्ते स्वरविपर्ययश्च जात । आमन्त्रयन्तेत्यवग्रहपाठे कृते उपागुरित्यादि पद-समशीलत्वमेव स्यादिति।

अथ प्रकृतनिबन्धमुपसहराम । तिङन्तेषु उदात्तस्वरयोगरूपस्वरविपर्यय प्रति सुबहून् निमित्तविशेषान् प्रादर्शयाम। अन्ततश्चैक प्रदर्शयाम । पाणिनीयस्वरप्रक्रियाया "चवायोगे प्रथमा" इत्येक सूत्रमत्यन्तोपकारकम्। समुच्चयार्थकचकाराणामनेकेषाम्, विकल्पार्थकवाकाराणामनेकेषा च प्रयोगस्थले प्रथमा तिङ्विभक्ति स्वर-विपर्यय प्राप्नोतीत्यर्थ । "उर्वी चासि वस्वी चासि", "ईड्यश्चासि वन्द्यश्च वाजिन्" इत्यादिषु चकारयोगेनैव तिङि स्वरविपर्यय । "स वाऽन्य जिनीयात्त वाऽन्यो जिनीयात्" इत्यादिषु च वाकारयोगेनैव तथा। "वत्स चोपावसृजत्युखा चाधिश्रयत्यव च हन्ति दृषदौ च समाहन्ति" इत्यत्र प्रकृतविषयगोचर विपुल विवरणमस्मदीये वेदाध्ययनसर्वस्वे सुविशदमिति सर्व समञ्जसम्।





आगमसंस्कृतिः

⊙

अस्थानविद्वान् वे० ब्रं० श्री एम्० जि० नञ्जुण्डाराध्यः

●

सम्पूर्वक (डु) कृञ्धातो भावार्थे घजि सुटि वृद्धौ 'सस्कार'-शब्द निष्पद्यते। आत्मशरीरान्यतरनिष्ठविहितक्रियाजन्योऽतिशयविशेष सस्कार। सस्कृति सस्करणमित्यनर्थान्तरम्। भावे ल्युटि सस्करण स्त्रिया भावे क्तिनि सस्कृतिरिति।

मानवस्य मृगस्य चान्तरप्रदर्शनमेव सस्कृत्या वैशिष्ट्यम्। अर्थात् आत्मविकास एव सस्कृति। सा च सस्कृतिः (Culture) वाह्यवेषभूषणादिरूपनागरिकतात (Civilization) भिन्ना। आत्मनो जन्मान्तरीयवासनाविशेषात् तदन्त करणेऽङ्कुरिता सती चित्तवृत्ति बुद्धिव्यापार च रूपयित्वा अन्तस्सत्त्वरूपेण समुज्ज्वलतीय सस्कृति। क्षीरे नवनीतमिव सा नरस्य जीवनव्यापारेष्वोतप्रोततयाभिव्याप्ता प्रगतिमार्गमुपदिशति।

"असतो मा सद्गमय; तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्माममृत गमय" इति श्रुतिरस्या व्यापारविशेषमेवोपवृहयति।

गत्यर्थक'गम्लृ'धातुनिष्पन्नआगमशब्द आगमनार्थक। अर्थात् 'परम्परया आगतोऽयम् आगम' इत्यवगम्यते। किञ्च "ये गत्यर्थकास्ते ज्ञानार्थका" इत्युक्त्या आङ्पूर्वकस्यास्य 'गम्लृ' धातुनिष्पन्नस्य 'आगम' शब्दस्य पूर्णज्ञानमपीत्यर्थो बोध्यते। 'विद् ज्ञाने' इति 'विद्'धातुनिष्पन्नस्यापि 'वेद' शब्दस्य ज्ञानमेवार्थ। तथा च आगमो वेदोद्देशमेव साधयतीत्यवगम्यते। अर्थात् वेदोक्ताना मन्त्राणाम् ऋषिच्छन्दोदेवतापल्लवादिनिरूपणद्वारा मन्त्रानुष्ठानोपयोगे आगमा प्रवृत्ता इत्यवधार्यते। अत एव एते 'निगमागमा' इति कथ्यन्ते। किञ्च वेदोऽपि तत्र तत्र 'आगम' इत्येवाभिधीयते।

'तन्त्र' शब्दोऽपि आगमस्य पर्यायवाचक। सूक्ष्मतन्त्रे—,'श्रुतितन्त्रम्" इत्यभिहितम्। "तन्यते विस्तार्यते ज्ञानमनेन त्रायते च तन्त्रम्"। अर्थात् तन्त्रेण मानवस्य ज्ञानविकासस्तदुद्धारोऽप्युपजायते।

तनोति विपुलानर्थान् मन्त्रतन्त्रसमन्वितान्। त्राणं च कुरुते यस्मात् तन्त्रमित्यभिधीयते॥

मन्त्रतन्त्रसमन्वितार्थनिरूपणद्वारा मानवमुद्धरतीत्यन्वर्थकोऽय तन्त्रशब्द।

वेदागमयोः समप्रामाण्यम्

"आप्तोक्तिरागम सोऽपि" इति पौष्करवाक्याद् आगमानामपि वेदवदाप्तवाक्यत्व युक्तमेव। मनुस्मृतिव्याख्याता कुल्लूकभट्टस्तु—"वैदिकी तान्त्रिकी चैव द्विविधा श्रुति कीर्तिता" इति जगाद। तेन वेदागमा. श्रुतित्वेन निदिष्टा.। श्रीपतिपण्डितभगवत्पादाचार्यैरपि स्वकीये सूत्रभाष्ये शास्त्रयोनित्वाधिकरणे—

अष्टादशानामेतासां विद्यानां ब्रह्मवर्त्मनाम्।
आदिकर्ता शिव. साक्षात् शूलपाणिरिति स्थिति ॥
विमर्शरूपिणी शक्ति शिवस्य परमात्मन ।
निगमागमरूपा स्यात् सर्वतत्त्वप्रकाशिनी॥ (श्रीकरभाष्ये, अ० १ अ० ३)

एवमेव प्रथमाधिकरणेऽपि—"किञ्च, एककर्तृत्वेन वेदमूलत्वेन कामिकादिशिवागमाना वेदवत्प्रमाणत्वाच्च तदुभयप्रतिपाद्यत्वेन शैवमत वैदिकमेव। तदुक्त सिद्धान्तागमे—

वेद प्रधान सर्वेषा साख्यादीना महामुने।
वेदानुसरणादेषा प्रामाण्यमिति निश्चितम्॥
पाञ्चरात्रस्य साख्यस्य योगस्य च तथा मुने।
वेदैकदेशवर्तित्व शैव वेदमय मतम्॥
वेदैकदेशवर्तिभ्य: साख्यादिभ्यो महामुने।
सर्ववेदानुसारित्वात् प्रमाण वेदवत् सदा॥

इत्यादिना वेदमूलत्वाद् आगमाना प्रामाण्य प्रतिपाद्य वेदोपनिषदुक्तमन्त्रानुष्ठानाङ्गकन्यासादिनिदर्शकत्वादप्यागमाना प्रामाण्य प्रतिपादितम् इति।

"किञ्च मुण्ड-माण्डूक्य-छान्दोग्य-बृहदारण्यक-कठवल्यादिसर्वोपनिषत्सिद्धजीवब्रह्मैक्यव्यवस्थापकत्वेन—षडक्षर-त्र्यम्बक-गायत्र्यादिसर्वमन्त्राणा कराङ्गन्यासध्यानविधायकत्वेन, गौतम-भारद्वाज-शौनकाद्याचार-विषयककर्षणादिप्रतिष्ठान्तोत्सवादिविधायकत्वेन, 'भूत्यै न प्रमदितव्यम्", 'अग्निरिति भस्म' इत्यादियजुराथर्वणबृहज्जाबाल-कालाग्निरुद्रोपनिषदादिप्रतिपादितभूतिरुद्राक्षधारणविधायकत्वेन, यजुरारण्यान्तर्गतसद्योजातादिपञ्चब्रह्ममन्त्रप्रतिपादकत्वेन, "अध्वनामध्वपते श्रेष्ठस्याध्वन पारमसि" इति सिद्धवर्ण-पद-मन्त्र-कला-भवन-तत्त्वात्मकषडध्वप्रतिपादकत्वेन, "या ते रुद्र" 'यच्छन्दसा सोमा रुद्र' इत्यादिश्रुतिसिद्धलिङ्गधारण-विधायकत्वेन, 'अर्चत प्रार्चत', 'तमुष्णुहि' इति मन्त्रार्थबोधकपूजाविधायकत्वेन च श्रुत्यागमाना समानार्थत्वात् साक्षाद्वैदिकत्वम् आगमाना निष्प्रत्यूहम्" इत्यादिना समर्थित च। उक्त च श्रीकण्ठशिवाचार्यैरपि—'वेदागमयोर्भेद न पश्याम', इति। तिरुमूलरमहाशयोऽपि (क्रि० श० ६००) तिरुमन्दिराख्ये द्रामिडप्रबन्धे वेदागमयो समप्रामाण्य प्रतिपाद्य वीरागमप्रतिपादितवीरमाहेश्वरमतोक्त षट्स्थलसिद्धान्त सूचयति। ब्रुवन्ति च डा० रमणशास्त्रिण — 'शैवमतम् आगमान्तम्" इति। सर् जान् उड्राफमहोदय शक्तिशाक्ताख्ये स्वकीये प्रबन्धे—"वेदविषयका केचिद् दुराशया आगमैर्निर्मूलिता., इत्यवदत्। भारतमहाराष्ट्रस्य पूर्वाध्यक्षा डा० एस० राधाकृष्णन-महोदयास्तु "विवेकिनोऽस्मत्पूर्वजा वेदागमान् समयोजयन्" इति साभिप्रायमवोचन् (कमला लेक्चर्स्)।

आगमविभागाः

आगमा बहुधा प्रोक्ता शिवेन परमात्मना। शैवं पाशुपत सोमं लाकुल चेति भेदत ॥९॥
तेषु शैव चतुर्भेद तन्त्र सर्वविनिश्चितम्। वाम च दक्षिण चैव मिश्र सिद्धान्तसञ्ज्ञकम्॥१०॥
शक्तिप्रधान वामाख्य दक्षिणं भैरवात्मकम्। सप्तमातृपर मिश्र सिद्धान्त वेदसम्मतम्॥११॥
वेदधर्माभिधायित्वात सिद्धान्ताख्य. शिवागम। वेदबाह्यविरोधित्वात् वेदसमत उच्यते॥१२॥
(सि० शिखामणौ प० प)

इत्यादिना सुस्पष्टमेव सर्वेषा नास्तिकानाम् आस्तिकाना च आगमाना विभागः। एव सौरगाणपत्या-

दितन्त्राण्यपि श्रूयन्ते। किञ्च पाञ्चरात्रागमा १०८, शाक्तागमा ६४, उपतन्त्राणि ३२७, शैवतन्त्राणि २८, उपतन्त्राणि १२७, वैष्णवतन्त्राणि ७५, उपतन्त्राणि २०५, इत्यादिविभागाश्च श्रूयन्ते।

आगमानां कालविचारः

यद्यप्यागमोक्तभाषाशैल्यादिसमालोचने तद्गताचारविचारपरिशीलनेन च आगमानामर्वाचीनत्व सुस्पष्ट ज्ञायते, तथाप्यागमिक सम्प्रदाय प्राचीन इत्यवगम्यते। यत पाञ्चरात्रागमोक्त पूजाविधि क्रि० पू० द्वितीयशतककालिकत्वेन ज्ञायमानस्य महाभारतस्य शान्तिपर्वणि २५७ तमेऽध्याये निबद्ध । क्रि० पू० पञ्चम-शतककालिकत्वेन निर्दिश्यमानाया भगवद्गीताया पाञ्चरात्रागमोक्त वासुदेवमहत्त्व दृश्यते। पाञ्चरात्राणा 'सात्वत'-सञ्ज्ञा ऐतरेय-शतपथब्राह्मणयो निरूपिता। अन्यच्च भगवद्गीताया शैवागमोदिता बहवो विषया यथाश्रुत निर्दिष्टा । एभि कारणकलापै पाञ्चरात्रागमा क्रिस्तो पूर्व चतुर्दशशतकात् पूर्वजा इत्यवगम्यते।[1] डा० एस० सि० नन्दीमठमहोदयास्तु—"पाञ्चरात्रागमेषु शैवागमाना प्रस्तावो दृश्यते। परन्तु वैष्णवागमाना-मुल्लेख शैवागमेषु न दृश्यते, इत्यत शैवागमा वैष्णवागमापेक्षया प्राचीनतरा[2]" इत्यवदन्। अत एव शैवागमा कनिष्ठ द्विसहस्रवर्षात् पूर्व रचिता इति श्रीर० दिवाकर्महोदया लिलिखु।[3] क्रि० श० पञ्चमशतकीयासु काञ्चीशिलालेखासु २८ शैवागमानामुल्लेखोदृश्यते।[4] तत्र शास्त्रेषु वर्णितो राजा 'गुणभर'। 'आगमप्रमाण' इति। 'अत्यन्तकामो' नाम अपरो नृप 'विदितबहुनय शैवसिद्धान्तमार्ग श्रीमानत्यन्तकाम क्षतसकलमलो दुर्धर पल्लवान" इति चोपयुक्तैरुल्लेखैश्चारित्रिकदृष्ट्यपि आगमधर्म ततोऽपि प्राचीन इति ससूच्यते। अन्यच्च महाकविकालिदासविरचिते शाकुन्तलेऽपि कण्वाश्रमस्था वटव वैखानसागमानुयायिन इति निर्दिष्टा । श्रीमन्निजगुणशिवयोगिविरचिते विवेकचिन्तामणौ क्रि० श० (११००), तिरुमूलरकृते तिरुमन्दिरे (६००), राजानकरामकण्ठस्य (९००-९२५) मतङ्गवृत्तौ, उमापतिशिवाचार्यस्य पौष्करभाष्ये, अघोरशिवकृतौ (११००), माधवाचार्यस्य (१४००) सर्वदर्शनसग्रहे, ईशानशिवस्य (११००) ईशानशिवगुरुदेवपद्धतौ, अन्यत्र च आगमविषयका उल्लेखा बहवो दृश्यन्ते।

अपर च भिटा, गुडिमल्लम् इत्यादिषु विद्यमानानि शिवलिङ्गानि क्रि० पू० प्रथमशतकात् पूर्वजानीति विद्वद्भिराकलितानि। न केवल भारते एव प्रथितेयम् आगमिका सस्कृति , किन्तु अन्ना (इण्डोचैना) देशे, मिसोना (भद्रेश्वर) मेक्सिकोपो-नगर-जावा-काम्बोडियादिदेशेष्वप्यागमोक्ता शिवालया अद्याप्यस्या सम्कृत्या गतवैभवमुद्घोषयन्ति। मोहेञ्जोदारो (सिन्धूप्रान्ते) उपत्यकासशोधनानन्तर तु तत्रोपगतै शिवलिङ्गादि-भिरागमोक्ता सस्कृतिर्वेदपूर्वकालिकीत्यपि च निर्णीयते।

आगमपरम्परा

आगमग्रन्थरचनाया अर्वाचीनत्वेऽपि तत्सम्प्रदायस्य प्राचीनत्वमुपपादितम् । स्वयमागमशब्दार्थं एव तेषा परम्परागतत्व पिशुनयति। भगवद्गीताया यथाध्यात्मविद्या भगवता विवस्वते, ततो मनवे, तत इक्ष्वाकवे इत्यादिपरम्परागता, तथैवागमसम्प्रदायोऽपि परम्परया उपदिष्ट । कामिकादिवातुलान्ता अष्टाविंशत्यागमा इत्थ सगृह्यन्ते—कामिक- योगज-चिन्त्य-कारण-अजित-दीप्त- सूक्ष्म- सहस्र-सुप्रभ-अंशुमत्- विजय-निश्वास-

---

१ सस्कृतवाङ्मयचरितम् (प० ७१) मल्लादिसूर्यनारायणशास्त्रिविरचितम्।
आन्ध्रसवत्सरादिसञ्चिका (पार्थिव)।

२. शिवानुभव (स ६, स १ अप्रिल् १९३१)

३ वचनशास्त्ररहस्यम्, पृ० २८९-२९९

४. इण्डियन् फिलासफि, भा० २।

स्वायम्भुव-अनल-मार-रौरव-मकुट-विमल-चन्द्रज्ञान-बिम्ब-ललितप्रोद्गीत - सिद्ध-सन्तान-सर्वोक्त-पारमेश्वर-किरण-वातूलम्। अत्र प्रथमदशागमा 'शैवागमा' इति, अवशिष्टा अष्टादश 'रुद्रागमा' इति कथ्यन्ते। तत्र शैवागमा त्रिवारम्, रुद्रागमा द्विवारञ्च ग्रथिता इति ज्ञायन्ते। तत्र प्रथम कामिक प्रथमत प्रणवाय, ततस्त्रि-कालाय, त्रिकालाद् हराय वारत्रय कथित इत्यनुश्रूयते। तथैव रुद्रागमेषु विजयागम पूर्व रुद्राय, तत परमेशायेति द्विरावृत्त । इत्थमेव शाक्तपाञ्चरात्राद्यागमेष्वप्यावृत्तिर्दृश्यते। अत एव सुप्रभेदे विस्तृताद् ग्रन्थान्तरात् सगृहीता 'आकुचिता वृत्ति' इत्युक्तम्। तत्र तत्र 'सारात्सारतर' इत्याद्युल्लेखा अपि दृश्यन्ते।

आगमोक्ता विषयाः

आगमेषु क्रिया-चर्या-योग-ज्ञान (विद्या) मिति पादचतुष्क विद्यते। अद्योपलभ्येष्वागमेषु केचन पादा न दृश्यन्ते। तदुक्ता विषया इत्थ सगृह्यन्ते---

क्रियापाद ---अत्र आलयाना सस्थापनम्, विग्रहरचना, तत्प्रतिष्ठादयो विषया निरूपिता । सुप्रभेदे कामिकादिषु च देवतागाररचनाविचार सुविपुलमुपलभ्यते। निसर्गरमणीये पवित्रोद्देशे देवतायतनानि स्थाप-यितव्यानि। तत्र प्रथमत क्षेत्र कर्षणादिना सस्कृत्य शाल्यादिवीजान्यावाप्य वर्धितेषु शाल्यादिषु पशुपक्षिभ्यो-वितीर्य तत्रालयनिर्माण कार्यम्। शुभेऽहनि शङ्कु सस्थाप्य विध्युक्त बलिहरणादिकमाचरेत्।

यद्यप्यालयनिर्मितिरज्ञजनमनोरञ्जनाय, तथापि तेन शिल्पशास्त्रोज्जीवनमभूत्। शिल्पशास्त्रोद्गमे आगमा एव निदानम्। वैदिकसाहित्ये तावत् शिल्पस्य प्रायो नातीवावकाश । मूर्तिपूजाया आकरमागमा एव। आगमोक्त शिल्पशास्त्रवैभवमद्यापि एल्लोर्-अजन्ता-एलिफेण्टा-बादामी-बेलूर्-हेलेबीडु-सोमनाथपुर-पम्पाप्रभृतिषु विश्वविख्यातेषु देवालयेषु दरीदृश्यते।

देवालयस्थापने तावद् गर्भन्यास-पीठ-कण्ठ-मण्डप-प्राकारादिसूक्ष्मविषया अपि समीचीनमुपनिबद्धा । विग्रहाराधन यद्यपि न वैदिकयुगीयमिति सन्दिहन्ति सशोधका, तथापि तद्यास्कपाणिन्यादिभ्योऽपि प्राचीन-मित्यवधार्यते। मानसिकैकाग्रतासाधनाय विना विग्रहाराधन नास्त्यपरमुत्तम साधनमिति स्वामिविवेकानन्दा (हिन्दूधर्मसारे) अवोचन्। विग्रहेषु चलाचलप्रभेदा सन्ति। मूर्तय सकला । लिङ्गानि निष्कलानी-त्युच्यन्ते।

चर्यापाद ---अस्मिन् मानवनिर्मिताना देवतामूर्तीना पूजोत्सवादिप्रकार प्रतिपादित । स्नानार्चन-नैवेद्यादिकाना च विधानादिकम्, अग्निकुण्डसमिदादीना च निरूपण कृतम्। आगमिकक्रियाकलापेषु शैवाग्निरेव स्वीकरणीय । न तु वैदिकाग्नि । वैदिकाग्नित शैवाग्नि श्रेष्ठतर । दीक्षित शैवाग्निमेव उपयुञ्जीत। पारमेश्वरे वीरशैवैरपि शिवदीक्षादिषु (पटल ३-४-५) हवनादिक कार्यमित्युक्तम्।

योगपाद ---पातञ्जलस्य योगशास्त्रस्य आगमा एव मूलमिति सशोधकैरभ्यूह्यते। ईशानशिवगुरु-निजगुणशिवयोगिप्रभृतय आगमोक्तामेव योगपद्धतिमनुसृत्याष्टाङ्गयोगसाधन न्यरूपयन्।

ज्ञानपाद ---वैष्णवागमापेक्षया शैवागमेषु ज्ञानपादस्य माहात्म्यमधिकम्। अत्र पति-पशु-पाशात्मक पदार्थत्रय प्रतिपादितम्। पतिर्विश्वकर्ता परमशिव । पशवो जीविन । पाशस्तु आत्मन कर्मबन्धात्मक । (पश बन्धने, पश्यन्त इति पशव । पातीति पति । पातेर्डति)।

पतिपदार्थ ---आगमोदित पतिस्वरूपस्तात्त्विक । स च पति सकलसकलनिष्कल-निष्कलरूपेण निर्दिष्ट । एते प्रभेदा वीरशैवोक्तेषु इष्ट-प्राण-भावलिङ्गेषु विलीयन्ते। पत्यौ शक्तिरविनाभावसम्बन्धेन वरीवर्ति । शिवशक्त्योश्चन्द्रचन्द्रिकयोरिव सूर्यप्रकाशयोरिव धर्मधर्मिभाव सदृश्यते।

यथा चन्द्रे स्थिरा ज्योत्स्ना विश्ववस्तुप्रकाशिनी।
तथा शक्तिर्विमर्शाख्या प्रकाशे ब्रह्मणि स्थिरा॥ (सि० शि० १४)

सृष्टि-स्थिति-लय-तिरोधानानुग्रहाख्यानि पञ्च कृत्यानि पत्युर्निरूपितानि । विश्व तु शिव-शक्तिसमुद्भवम् । स च शिव सच्चिदानन्दनित्यपरिपूर्ण स्वतन्त्रत्वादिषड्विभवोपेतश्च निर्दिश्यते ।

पशुपदार्थ —पशुरात्मा । ते चानेके । "अनाद्यविद्यासम्बन्धादशो जीवनामक" (सि० शि० प० ५) अनाद्यविद्यैव मलत्वेन जीविन पाशत्वमुपयाति । जीवास्तु अग्नेर्विस्फुलिङ्गा इव शिवाशाश्चैतन्यमया मलसम्बन्धेन विज्ञानकला प्रलयकला सकलाश्चेति त्रिविधा जीवात्मान । "मलावृत ससारी" इत्युक्त्या विस्मृतनिजस्वरूपो जीव किञ्चिज्ज्ञत्वादिना आत्मानमनुमनुते । अस्य मलविमोचनायैव विश्वस्य निर्मिति । कर्मवशाज्जीव ७४ लक्षेषु जीवराशिषूपजायते । जनन-मरण-धर्मिके ससारे पुन पुनरुद्भूय भगवत्कृपया शक्तिपाते सति गुरुकृत-शिवदीक्षया विगतमलो जीवो विमुच्यते ।

पाशपदार्थ —पाशो रज्जु । एष जीवानाबध्नाति । पाशस्तु आणवमायीय-कार्मजत्वेन त्रिविध ।

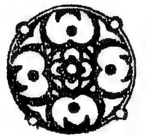
तुप-कम्बुक-किशारुकमुक्त बीज यथाङ्कुर कुरुते ।
नैव तथाणव-माया-कर्मवियुक्तो भवाङ्कुर ह्यात्मा ॥ (तन्त्रसारे ५)

तुष-कम्बुक-किशारुका यथा तण्डुलम्, कालिका च ताम्र यथा, तथैव मला आत्मानमावृण्वन्ति ।

"अपूर्ण मन्यतारूपम् आणवम्", इच्छाशक्तिसकोचादिदमुद्भवति । ज्ञानशक्तिसकोचात् "किञ्चिज्ज्ञ मन्यतारूप मायिकम्", क्रियाशक्तिसकोचात् "किञ्चित्कर्तृत्व मन्यतारूप कार्मिक मलमुदेति । तेनायमात्मा आत्मानमपूर्णम् अज्ञम् अकिञ्चित्कर च मन्यमान ससारीति व्यपदिश्यते । इद मलावरण गुरुकृतशिवदीक्षाया क्रमेण वेधा-मन्त्र-क्रिया-दीक्षाभि सञ्छिद्य स्पर्शमणिसपर्काद् लोहो यथा स्वर्णतामुपयाति न पुन कालिका तथा जीवोऽय सर्वज्ञत्वादिक लब्धा नदीसमुद्रन्यायेन शिवो भवति ।

यद्यप्यागमसम्प्रदायो वेदाश्रयेणैव मान्यता प्राप । तथापीदानी वैदिको धर्म आगमिकधर्माश्रयेणैवोपजीवतीत्यत्र न काचिदनुपपत्ति । यतोऽद्य वेदोक्ता केवल यज्ञ-यागादिकी अग्निपूजा न दृश्यते । परन्तु आसेतु-शीताचल यावदखण्डे भारतवर्षे आगमोक्तपूजाविधानमेव सर्वेषु देवालय-मठादिषु प्रचलित दृश्यते । आगम-सस्कृत्या प्रभावो वैदिकधर्मस्योपरि महान् सञ्जात । यतोऽद्य पशुविससनादिहिस्रयज्ञा समाप्ता । आगमेषु तत्र तत्र वर्णाश्रमाद्युल्लेखा यद्यपि दृश्यन्ते, तथापि गुण-कर्म-स्वभावसुभगस्य यस्य कस्यापि नरस्य शिवदीक्षा दातु शक्यते शक्तिपात समीक्ष्य गुरुणा । "कृण्वन्तो विश्वमार्यम्" इत्यादि वेदादेशोऽपि विश्वसस्करणे बद्धादरो दृश्यते । आगमास्त्वस्मिन् विषये मुक्तद्वारा इति विदुषामाशय । शिवज्ञातेन शूद्रादयोऽपि शिवत्व प्राप्नुवन्ति ।

एवञ्चोदात्तो ध्येय, उदार कर्तव्य, श्रद्धान्वितमौपासनम्, लोकहितचिन्तक हृदयम्, निष्कामकर्मानुष्ठानम्, इत्याद्यनन्यसाधारणैर्विशिष्टैर्गुणैरागमिका संस्कृति विश्वोद्धरणबद्धपरिकरा अखण्डे भारतेऽस्मिन् सास्कृतिककेन्द्रभूतेषु मठ-देवालयादिषु जनानुद्धरेदित्याशास्य विरम्यते । इति शम् ।





"कर्तृत्वम्"-दर्शनदृष्टया च व्याकरणदृष्टया च

⊙

डॉ० सिद्धेश्वर वर्मा

●

"कर्तृत्वम्" इह निबन्धे सस्कृतदर्शनपरम्परा व्याकरणपरम्परा चाधिकृत्य व्यापकतमेऽर्थे प्रयुक्तम्, कुत ? अखिलसकल्प्यप्रत्ययानामन्तर्भावात्।

दर्शनमधिकृत्य कर्तृत्वप्रत्ययः

यस्मिन् कस्मिन्नपि कर्मणि कर्तुर्भागोऽवश्यमभ्युपगमनीय इति गौतमस्य[1] सिद्धान्त । कर्मफलस्य कर्तृ-वैगुण्याद्वा कर्मवैगुण्याद्वाऽनिष्टत्वम्। अतोऽस्मिन् राद्धान्ते कर्त्ता अवश्यमशत कर्मण उत्तरदायी। अपि च तत्त्वचिन्तामणिकारमते[2] "काष्ठ ज्वलति" इत्यादिप्रतीतौ कर्तृत्वप्रत्ययस्तु गौण एव।

करिष्यमाणस्य प्रतीतिः

अन्नभट्टस्य मते[3] कर्तुश्चेतसि जनिष्यमाणघटस्य कुम्भकारस्य बुद्धाविव करिष्यमाणस्य प्रतीतिरवश्य स्वीकर्तव्या । अत समग्र कर्तृत्व योजनानुविधायित्वम्।

इद त्वत्रावश्य चिन्त्यम्—अचेतनाना स्वाभाविकीना वा क्रियाणामनन्तर्भावादत्र दोषापत्तिर्दुर्वारैव।

श्रीमद्भगवद्गीताव्यञ्जितसांख्यमतम्

"न कर्तृत्व न कर्माणि कस्यचित्सृजति प्रभु ।
न कर्मफलसयोग स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥"

इति ५-१४ गीताया साख्याना स्वभाववादमुररीकृत्य कर्तृत्वस्य निर्विशिष्टत्वमेव सूचितम्। अत्रत्य-विस्तरस्तु १० खडेऽवलोकितव्य ।

---

१. गौतमः न्यायदर्शन—१९४२, २.१ ५८ न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्।

२ न्यायकोश, १९२८, पृष्ठ २०३ काष्ठादौ कर्तृपदप्रयोगस्तु गौण.।

३. स एव, पृष्ठ २०४, ज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्व . . . घटकर्तृत्वम्।

कर्तृत्वमिति सकलत्वस्य प्रतिनिधित्वम्

सर्वदर्शनसग्रहेणोल्लिखितमतविशेषमनुसारेण[1] कस्यचित् कर्मण घटकस्य निमित्तानि बहूनि। कर्ता त्वेषा प्रतिनिधिमात्र एव सन्नेतेषा सकलत्व सूचयति। सर्वेषा ह्यत्रभाग । अत्र तु कमपि विशेषमनादृत्य कर्तुर्य-थोचित महत्त्व नोररीकृतम्।

कर्तृत्वस्य द्विविधत्वम्

गदाधरस्य मते कर्ता द्विविध, घटक, योजकश्च[2] कस्मैचित् कार्याय सकल्प कुर्वन् योजकोऽपि तत्कर्म-णोऽशभाक्।

करणेनापि कर्तृत्वस्यार्थाक्षिप्तत्वम्

गदाधरमते करणादपि कर्ताऽर्थाक्षिप्त एव कुत, करणस्य कर्तर्याश्रितत्वात्।[3]

व्याप्यस्य करणत्वम्

गदाधरस्य मते अनुमितिसाधनस्य व्याप्यस्य (वह्नेर्धूमस्येव) पाणिनेर्करणसज्ञावत् (२.३ ८ कर्तृकरण-योस्तृतीया) करणसज्ञया विभूषितत्व समुचितमेव। कुत ? सकलन्यायनिगमन प्रमेयसाधानापेक्षम्[4] तच्चान्त-तोगत्वा नैयायिकमत आत्ममन सयोगाश्रितम्।

"हेतु" रिति प्रतीतेर्न्यायव्याकरणयोर्भिन्नविषयता

गदाधरमते वैयाकरण-"हेतु"र्जनकत्ववाची सन् नैयायिक-"हेतो"र्भिन्न एव[5]। कुत ? अय हेतुरनुमानस्य सूचक एव, न तु जनक ।

सांख्यानां कर्तृत्वम्

साख्याना मतेऽन्त करणेन द्वारा स्वाभाविक कृतिमत्व कर्तृत्वम्[6]। अत्र स्वभावस्यैव प्राधान्याद् वैशिष्टचाभावादिदोषा स्फुटा एव।

व्याकरण-दृष्टचा कर्तुर्विशेषता

पाणिने "स्वतन्त्र कर्ता" इति सूत्रस्य भाष्ये स्वतन्त्रशब्दोऽत्र प्राधान्ये वर्तत[7] इति पतञ्जलिना व्याख्या-तम्। इद प्राधान्य व्याख्यापयन् पतञ्जलिस्तस्य निकष लोकव्यवहार सूचयति।

---

१. स एव, पृष्ठ २०४, सकलकारकप्रयोक्तृत्वम्।
२. व्युत्पत्तिवाद, मुम्बई संवत् १९७०, पृष्ठ ४१६।
" . उपधायकत्व-विषयित्व-उभय—"
३. स एव, पृष्ठ ४१७ "काष्ठेन पचति" इत्यादौ करणत्वम्।
४. स एव, पृष्ठ ४२०... स चात्ममनोयोगादिरूपानुमातृ . ।
५. स एव, पृष्ठ ४२१, हेतुरिति सूत्रेण तत्र तृतीया हेतुत्वस्य...।
६. स एव, पृष्ठ २०५, अनुकूलकृतिमदन्त करणप्रकृतित्व कर्तृत्वम्।
७. पाणिनि १.४.५४ स्वतन्त्र· कर्ता...स्वतन्त्रः...प्राधान्ये वर्तते।

"स्वतन्त्र" इत्यस्मिन् वैयाकरणमतभेदः

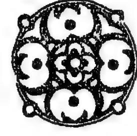
पाणिने "स्वतन्त्र" इत्यस्मिन् विप्रतिपन्नमतय । प्रभाया मते[1] "स्वातन्त्र्यं च धात्वर्थव्यापाराश्रयत्वम्" किन्त्विद वचनमात्रमेव । कोऽपि हेतुर्न निरूपित । अन्यत्र च "स्वातन्त्र्यमित्यर्थकेन कारकचक्रप्रयोजककर्तृ-त्वम्[2]", यद्यत्रानेककारकै सह सम्बन्धत्वमभिप्रेत स्यात्, किचिद्ग्राह्यस्यात् ।

उपरि दर्शितया सामग्र्या सभवत इद प्रतीयेत—

(क) प्राच्यसस्कृतविचारसरणि प्राय कर्तृत्वादीना व्यापकघटकतत्त्वाना निर्धारणे प्रवृत्ता।

(ख) अस्या प्रवृत्तौ प्रस्तुतप्रत्ययस्य समग्रसम्बन्धिप्रत्ययै समन्वयार्थायासीत् महान् प्रयत्न ।

(ग) कारकप्रक्रियाया व्यवहारस्य महत्त्व सूचयता पतञ्जलिना भाषातत्त्वस्यैक महत्तत्व सूचितम्।



---

१ वैयाकरणभूषणसार, १९४७, टीका प्रभा, पृष्ठ १९१।

२. स एव, पृष्ठ १९५।



अद्वैतवादः

⊙

डॉ० सत्यव्रतशास्त्री

●

आम्नायवन्त्यास्तिकदर्शनानि प्रायेण । वेदान्तदर्शनमेवैकमाम्नायवन्न । साङ्ख्ये तावत्प्रथम प्रणेता कपिलो महर्षि श्रूयते, पञ्चशिखादयश्च तच्छिष्यपरम्पराया स्मर्यन्ते। योगे चादिम प्रवर्तयिता हिरण्यगर्भ इत्याम्नायते। एवमन्यत्रापि दर्शनेषु कापि परम्परीणता दृष्टिपथमृच्छति। वेदान्ते तु महती खलु परम्परा भाष्यकाराणा टीकाकाराणा च स्मर्यते, उपज्ञाताऽऽचार्यस्तु न क्वापि निर्दिश्यते। कोऽत्र हेतु स्यात् ? अयमेवात्र हेतु प्रतिभाति--उपनिषत्सु तत्र तत्र सन्ति प्रकीर्णान्यद्वैतवादतत्त्वानि द्वैतवादतत्त्वानि च। तत्रैय भिदाऽधिकारिभेदेनेत्यभ्युपगम्योत्तमाधिकारिणा कृतेऽद्वैतपरतया तत्तद्वाक्याना व्याख्यान विरोधपरिहारश्चेति ब्रह्मसूत्राणा विषय प्राधान्येन । अयमेवैषाम-नन्वादिष्टोऽर्थ । परमतनिराक्रिया त्वानुषङ्गिकी। तस्मान्नात्र किञ्चिन्नूतनमुपज्ञात बादरायणेन यत्प्रेक्षावता प्रतिपित्सागोचर स्यात्। एव सत्यपीद जिज्ञास्य नो वैदिकाना किमयमद्वैतवादो मन्त्रकृतामृषीणा कलया साकल्येन वा विदितो बभूवाऽहोस्विन्नेति। बाढ विदित इति दर्शन न ।

प्रथम तावत्सश्लेषविशेष ततोऽभेद चापि कामयमाना मन्त्रद्रष्टारो दृष्टा । तद्यथा--"त्वमस्माक तव स्मसि" [ऋ० ८।९२।३२] इति। काम्यो हि सर्वस्यावरस्य परेण ससर्ग, अभेदश्च काम्यतर इति स्वस-वेद्योऽर्थ । सर्वो लोको भेद द्वेष्टि, अभेद चाभिरोचयति। एकमेव नौ जीवित द्विधा स्थित शरीरमिति यथा स्वदते प्रियोक्तिर्न तथा त्वयि प्रिय इति। अत एवाद्या ऋषयोऽपि मानुष्यकमनतिक्रान्ता इत्यभेद चकमिरेऽग्निना देवेन, इद च मधुमत्तम वचो व्याजहिरे--"यदग्ने स्यामह त्व त्व वा घा स्या अहम्। स्युष्टे सत्या इहाशिष ।" [ऋ० ८।४४।२३] इति। अय च तेषा नास्त्यगतिर्मनोरथानामिति दुष्पूरो दुस्तर्पो दुरापेऽप्यर्थे तर्ष एव केवलो भूदिति मा मस्था.। तेन तेन देवेन प्रतिबुद्धस्य वामदेवस्य तादात्म्यसम्प्राप्ति साक्षाच्छ्रूयते--"अह मनुरभव सूर्यश्च" [ऋ० ४।२६।१] इत्याद्यृचि । न केवलमेतदेव, "नेह नानास्ति किञ्चन" [कठो० ४।११] इति यदुपनिषत्सूच्यते तदेव शब्दान्तरैर्बह्वृचा अपि व्याहरन्ति--"पुरुष एवेद सर्व यद्भूत यच्च भाव्यम्" [ऋ० १०।९०।२] इति । अत्र पुरुषव्यतिरिक्तस्यार्थसन्दोहस्य स्वतन्त्रा सत्ता स्वरूपेणावस्थितिश्चापह्नूयत इति स्पष्टोऽर्थो न प्रयत्नव्याख्येय । एव च पुरुषस्य प्रपञ्चेन सहाभेद उक्तो भवति। अपरत्र तत्रैव--"आनीदवात स्वधया तदेकम्", "तपसस्तन्महिनाऽजायतैकम्" [ऋ० १०।१२९।२-३] इति च श्रूयमाण निरपेक्ष निर्विशेष-

मलिङ्गं किमपि चैतन्यस्वरूप तत्त्वमवगमयति। इतरत्रापि [ऋ० ३।५५] "महद् देवानामसुरत्वमेकम्" इति प्रत्यृचमावर्तते वच । अत्रापि महान् देवानामसुर एक इत्यनुक्त्वा यदेकमिति नपुसक प्रयुक्त तदपि साभिप्रायमिति च्छन्दस्याम्नातिन । पुस्त्वादिविशेषानाऽलिङ्गित तत्तत्त्वमित्यत्रैवाभिप्राय कवे ।

यजु षु तु विस्तरेणायमर्थो निगद्यते। ऋग्वेदे पुरुषसूक्ते इदमा सर्वनाम्ना यत्परामृष्ट तदेवात्र व्यक्ति-मापाद्याभ्युच्यते—"तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमा । तदेव शुक्र तद् ब्रह्म ता आप स प्रजापति "। [शु० यजु० ३२।१] इति। तदिति नपुसकलिङ्गेनालक्षण निर्विशेप किमपि परम तत्त्व प्रतिपिपादयिषित सर्वस्या-द्वैतवादस्य प्रधानमालम्बनम्। य खलु सर्वत्रार्थे दृष्टि चारयित्वा समुपलब्धवस्तुस्वभाव सम्यग्दर्शनमुपपन्न प्रतिबुद्ध स तेनात्मना परेणैक्यमापद्यत इति रुचिरतर व्यक्ततर च वेदयन्ति यजूषि—"परि द्यावापृथिवी सद्य इत्वा परिलोकान्परि दिश परि स्व । ऋतस्य तन्तु वितत विचृत्य तदपश्यत्तदभवत्तदासीत्।" [शु० यजु० ३२।१२] इति। अत्र यजुषि तदभवत्तदासीदिति वाक्ययोरवधान दीयमानमिच्छाम । इह तावद्भवति सत्तामात्रे न वर्तते, अस्तिनैव तदर्थावगते पौनरुक्त्यप्रसक्ते । बाढ केवलो भवति सत्तामात्रेऽपि वर्तते निर्बाधम्, अस्ति सहचारोऽस्यार्थान्तरकृत्। यथात्र तथान्यत्रापीदमर्थान्तरमुपलभ्यते। तद्यथा—"यमो वा इदमभूद्यद् वय स्म" इति तैत्तिरीयिण. पठन्ति। "या विप्रुष आसस्ता शर्करा अभवन्" इति च मैत्रायणीया । यथात्र श्रुतिषु तथा प्रकृतेऽपि भवतिर्विकारापत्तौ वर्तते। सेय विकारापत्तिर्धर्मान्तरोत्पत्तौ सत्या रूपान्तरापत्तावस्थान्तरापत्तौ वा पर्यवस्यति । इयमेव कारणस्य कार्यभावापत्ति । यथा लवणमुदक भवत्युदकसस्पर्शात्, यथा वाऽऽपो हिम भवन्ति शैत्यातिशयात्, पर समानप्रकृतिकेष्वेवार्थेषु रूपान्तरापत्तिरूपो विकारो लक्ष्यते नेतरत्र। न जातु घट पटो भवति। तस्मात्प्रकृतेऽपि योऽसौ द्रष्टा सोऽस सन् सोऽभवदिति कथङ्कारमुपपद्येत, यदि द्रष्टुर्दृष्टा-दत्यन्ताय भेद स्यात्। इमा चोन्मिषन्तीमेव शमयति शङ्कामनन्तरोदीरितेन तदासीदिति वाक्येन। अयमर्थ —न ह्यत्रान्यत्व किञ्चिदभूद् विकारापत्तिर्वा काचिदजनि। पुरापि दर्शनात् तद्रूप एवासौ द्रष्टाऽवस्थित । सति दर्शने तु तद्रूपोपलब्धिरेवास्याभून्न तु रूपान्तर किमप्यभिनवमस्योदभूत्। एव चात्र कथञ्चित् तिरस्कृतस्य स्वस्य रूपस्य प्रतिलब्धि परेणात्मना स्वस्य सारूप्य चोपन्यस्त भवति। स्वरूपतिरस्कारश्चाप्यज्ञानकृत इत्यपि तदपश्यदित्यशेन कटाक्षित भवति। अन्यत्रापि यजु षु महत पुरुषस्य ज्ञानेन ज्ञातुर्मोक्ष उक्त उपायान्तर च पर्युदस्तम्—"तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय" [शु० यजु० ३१।१८] इति।

तत्रेद चिन्त्यते—यदि ज्ञेयोऽन्योऽर्थो ज्ञाता चान्यस्तर्हि क प्रसङ्ग परस्यार्थस्य ज्ञानमात्रेण कस्यचिदात्य-न्तिक ऐकान्तिकश्च दु खनिर्मोक्ष स्यादिति। यदि च तौ परमार्थतोऽभिन्नौ तदा परज्ञानमात्मज्ञानमेव भवतीति सुतरामुपपद्यते वेदार्थ । न ह्यात्मस्वरूपोपलब्धिमन्तरा ससारविराम सभवति । तस्माद् वेदान्तेषु शब्दोक्त ब्रह्मात्मनोरैक्यमिहार्थत उक्त भवतीति न दुर्ग्रह सुधीभि ।

किञ्च, या नाम वेदान्तेषु ब्रह्मण उपादानकारणता प्रत्यपादि सापीहाऽमुक्तसशय ध्वनितचरीति शक्यते वक्तुम्। अभिवदति च यजु —"तस्मिन्निद स च वि चैति सर्व स ओत. प्रोतश्च विभू प्रजासु" [३२।८] इति। अयमर्थ —सर्वोऽय प्रपञ्चस्तत एव विभोरात्मनो व्येति व्युच्चरति समुत्तिष्ठत्युद्भवतीति वा। तस्मिन्नेव च समेति, तमेवात्मानमप्येतीति चापि साक्षादुक्तम्। इमौ च प्रभवाप्ययौ वेदान्तेषु प्रसिद्धौ न तावत्प्रसिध्यतो यावद् ब्रह्मण उपादानता न स्यात्। अत एव तत्प्रसिद्धयेऽनन्तरमेवाह—"स ओत प्रोतश्च विभु प्रजासु" इति। कोऽभिसन्धि —यथा तन्त्वात्मके पटे तन्तव एव सन्ति। केचिदाधारभूतास्तायन्ते, त ओता आ समन्तादुता सन्तानिता भवन्ति। तदिद तान इति व्यपदिशन्ति कुविन्दा । अपरे तेषु सन्तानितेषु प्रोयन्ते प्रोता भवन्ति। तदिद वानमभिलपन्ति तद्विद । अत एव प्रवाणसाधन शलाका प्रवाणीत्युच्यते। यथा तन्तुव्यतिरिक्त. पटो नाम न कश्चिदर्थ., कारणमेव कार्यम्, नामधेयमात्र विकार., तथैव प्रकृते ब्रह्माभिन्ना ब्रह्मोपादाना. प्रजा

इति निर्गलितोऽर्थः । अप्पयश्चापि ब्रह्मण्युपादानकारणे सत्येव जाघटीति न तु केवले निमित्तकारणे तस्मिन्। न हि घट कुलालमप्येति। इत्थमुभे अप्पय्यजुषी अद्वैतवादमनुगृणीत इत्यपास्तसशया नन्दन्ति वैदिका ।

ननु क्षित्यादिक कर्तृजन्य कार्यत्वाद् घटवदिति ध्वनति नैयायिकाना डिण्डिमे कथ नाम वेदानुगृहीतापीश्वरस्योपादानता युक्तिमती बुद्धिमदुपग्राह्या स्यादिति चेदुच्यते—नाय प्रपञ्च ईश्वरकर्तृको भवितुमर्हति। न ब्रूमो वैषम्यनैर्घृण्यदोषप्रसङ्गादिति, पूर्वपूर्वसृष्टौ जीवकृतकर्मानुरोधेन तत्तद्भोग्यपदार्थसर्गवशादीश्वरे तद्दोषपरीहारोपपत्ते । किन्तर्हि चेष्टाप्रयोजनाभावादिति। नेश्वरे चेष्टोपपत्तिमती भवतीति कर्तृत्व न व्यवतिष्ठते। कृतिर्नाम प्रयत्न । सर्वश्च प्रयत्न प्रयतितार कयापि कलया विकरोति परिवर्तयति परिणमयत्यवस्थान्तर धर्मान्तर वा गमयतीति नापलापमर्हति। कृतिमत कूटस्थता न सेद्धुमीष्टे । यदुच्यते तदपि नित्य सत्यपि परिणामे यस्मिंस्तत्त्व न विहन्यत इति, तत्र ब्रूमो नासौ कूटस्थनित्यता भवति। परिणाम त त प्राप्नुवती मृत्तावदेवावतिष्ठते यावत्तत्कार्येषु घटादिष्वेकतमदप्यवशिष्यते। तत्तत्कार्योपादान हि सा। नहि कार्य नाम कारण क्षणमपि हातुमीष्टे । पर स्वरूपतस्तु मृद् विनश्वरीति रथ्यापुरुषोऽपि वेद। तेन नित्यताभिलापोऽस्या गौण एव भवितुमर्हति न मुख्य । आप्तकामस्याकामस्य चेश्वरस्य सृष्टौ प्रयोजनमपि किञ्चिन्नास्ति । नन्य भगवत स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया चेति श्रूयत इति चेन्न। तथापि दोषाऽविमोक । स्वाभाविकत्व नामापरप्रेरितत्व भवति नान्यत्किञ्चित् । क्रिया नाम सर्वा स्वत प्रवृत्ता परतो वा प्रवृत्ता कमपि सस्कार जनयति क्रियावति, तादवस्थ्यमस्य विहन्ति, ऐकरूप्य चास्यापहरति, विनाशौन्मुख्य चास्य व्यनक्ति। एष नियाम , नाय व्यभिचरन् दृष्ट । एतस्यैव हेतोर्जैमिनीया जैनाश्चाऽकर्तृक जगदिति प्रतिपन्ना । कुतोऽस्य प्रभव इति तु नेशते ते प्रवक्तुम्, न चापह्नुवतेऽस्य सत्त्वम्।

एव श्रुत्यनुगृहीताया युक्त्युपोद्बलिताया ब्रह्मण उपादानकारणताया स्थितायामित्थ प्रत्यवतिष्ठन्ते वादिन —यद्येवमुपादानताऽभ्युपेयेत तदा यथा पटे कार्ये समुत्पन्ने तत्कारणाना तन्तूना पृथक् सत्ता नोपलभ्यते यथा वा घटे जाते तत्कारणभूताया मृद. पृथग्भावो नास्ति, एव जगति जाते ब्रह्म पृथङ्ग नावशिष्यतेति। तान् प्रति ब्रूमो न वय केवलोपादानत्वमातिष्ठामहे येनाय दोष प्रादुष्यात्, किन्तर्ह्यभिन्ननिमित्तोपादानत्वमिति।

यद्यपि श्रुतिषु क्वचिदप्यय प्रपञ्चो ब्रह्मणो विवर्त इति नोक्त तथापि निरवयवस्य सतो ब्रह्मण उपादानत्वे परिणामासभवात् पारिशेष्याद्विवर्त एवास्येयो भवति। विवर्तसमाश्रयेणैव श्रुत्युक्तमुपादानत्व शक्यमुपपादयितुम्। विवर्तश्चातात्त्विकान्यथाप्रथेति लक्षित । यथा वा वेदान्तपरिभाषाकारैर्निरूपितम्—विवर्तो नाम उपादानविषमसत्ताककार्योत्पत्तिरिति। इद दृश्यमान नानानामरूपात्मक विश्व ब्रह्मणो विवर्त इति कृतान्त । अय च विवर्तोऽविद्याकृतो भवति। केयमविद्या नाम ? अविद्या हि सदसद्भ्यामनिर्वचनीय त्रिगुणात्मक ज्ञानविरोधिभावरूप यत्किञ्चिदिति वदन्ति। सेयमविद्या विक्षेपावरणशक्तिद्वयान्विता ब्रह्माऽऽवृणोति, आवृत्य च विक्षिपति प्रतिभासयति सकलमिम प्रपञ्चम्। इय चानादिरपि सान्ता, कालान्तरे बाध्यमानत्वात्। ननु सत्यामविद्याया जीव समुद्भवति, सति च जीवेऽविद्या समुल्लसतीतीतरेतराश्रयताप्रसङ्ग । न ह्यविद्या पश्चात्तनस्वकार्यवृत्ति स्यादिति युज्यत इति चेत् केय बिभीषिका। अनादिरयमविद्याया जीवस्य चान्योन्यसमाश्रय । कालानवच्छिन्न ह्येतयो साहचर्यमिति गृहाण।

नन्वेवविधोऽन्योन्याश्रयसबन्धो न बुद्धिमुपारोहतीति चेत्, सत्यम्। इद ह्यविद्याया अविद्यात्व यद् दुरवधारत्वम्। अनिर्वाच्या चाविद्या बुद्धिविषयश्चेति विप्रतिषिद्धम्। तदुक्तम्—

दुर्घटत्वमविद्याया भूषणं न तु दूषणम्।
कथञ्चिद् घटमानत्वेऽविद्यात्व दुर्घट भवेत् ॥इति ॥

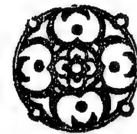
जगतो व्याख्यात्रीयमविद्या स्वयमव्याख्येयेति स्थितम्। अयं दृश्यमान प्रपञ्च सुतुच्छक इति परेऽपि प्रस्थानभेदा स्वीकुर्वते। तथा चोक्त साख्यवृद्धै पातञ्जले भाष्ये चतुर्थे चरणे—

गुणाना परम रूप न दृष्टिपथमृच्छति।
यत्तु दृष्टिपथ प्राप्त तन्मायेव सुतुच्छकम्॥[४।१३] इति।

एतदभिप्रेत्यैव भगवता गौतमेनापि सूत्रितम्—"स्वप्नविषयाभिमानवदय प्रमाणप्रमेयाभिमान" [४।२।३१] इति, "मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्वा" [४।२।३२] इति चेति जितमद्वैतवादिभि ।

महन्नामोपकृत लोकस्याद्वैतवादेनेति प्रसङ्गादुच्यते। शास्त्रेण यत्र तत्रोपदिष्ट आत्मौपम्यदर्शने तदाश्रिते च व्यवहारे ब्रह्मात्मनोरैक्यमात्मना चार्थादापन्नमनानात्व बीजम्। न ह्यस्योपपत्त्यन्तरम्, अन्यत्र ब्रह्मात्मैक्यवादात्। तत उपपद्यत एव यथाहमात्मनि वर्ते तथा परेषु परत्वेनाभासमानेष्वपि वर्तेयेति वास्तवे नानात्वे सादृश्यबुद्धिरुपदिष्टा मृषा स्यात् तन्निबन्धनश्च व्यवहारो न हित स्यात्। ऐकात्म्यमिद सर्वम्, नेह नानास्ति किञ्चनेति च वेदान्तराद्धान्त । एक एव न आत्मा। नानात्व तु देहनिबन्धनम्। देहा भिद्यन्ते न देही। आभणति लोक —य पर स द्वेष्यो भवतीति। अहमन्यमाहन्यामित्युद्यन्नेव विलीयते भाव । कथङ्कारमात्मानमाघ्नीय। कथमहमन्यस्मिन् व्यलीक कुर्याम्। अलीक तदन्यत्व वास्तव चैकत्वम्। न जातुचित्कुतश्चिद् बिभीयाम्। परस्माद्धि भय भवति। मम च परो नास्ति। सर्वो देही ममात्मनोऽव्यतिरिक्त इति। एव दृढभूमि गते सर्वात्मताविश्वासे सर्वसत्त्वानामहिंसनीयताऽर्थादापद्यते। न खलु कश्चनार्य्य क्षोदिष्ठमपि जन्तु हन्तुमीष्टे। एकात्मत्व हि वारयति। एव चाहिसा परमो धर्म इति फलितम्। आचर्यमाण एष धर्म सर्वत्र भुवि भावुक भावयेत्कलिविकलयेच्छम च प्रतिष्ठापयेत्।

ऐकात्म्यवादो वैदिकस्य लौकिकस्य च कर्मकलापस्य समुत्सादेन सर्वान्सेतून्विभित्सतीति केचिद्वदन्ति॥ अस्थानेऽयमारोप इति पश्याम । नहि क्वचिदप्यनतीतव्यवहारावस्थितिकाना साविद्यकाना कृते कर्मसु मा प्रवृततेति प्रतिषेधवचन समस्ति। आचार्याश्चेहाविर्भूतपरप्रकाशा गुणातीता ब्रह्मात्मैक्यानुभूतिमश्नुवाना । तानेव भगवत उद्दिश्य—"कि प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माऽय लोक" [बृ० ४।४।२२] इति प्रथते श्रुति । मा स्म कुरुत कर्माणि शान्तिर्व श्रेयसीति मस्करिणा चानुशिष्टि । श्रीशङ्करभगवत्पादा अपि न यस्मै कस्मैचित्कर्मविराममुपदिशन्ति। एव हि ते निराहु—"अलङ्कारो ह्ययमस्माक यद् ब्रह्मात्मावगतौ सत्या सर्वकर्तव्यताहानि कृतकृत्यता च" इति। अत्र ब्रह्मात्मावगतिपूर्विका सर्वकर्तव्यताहानिरुक्ता न त्वविशेषेण यस्या कस्याञ्चिदवस्थायाम्। ब्रह्मात्मावगतौ च सत्या समाप्तकामत्वान्नास्य कर्मभि कार्यमिति हीयन्तेऽमूनि। कृत मया कृत्य प्राप्त प्रापणीयमिति पर परितोषश्च प्रसूयते। अथ लोकसग्रहार्थ तत्रापि प्रवर्तेत, नैक्यवादो विरुन्धे।





शब्दाद्वैतवादः

⊙

डॉ० हरिदत्त शास्त्री

●

इदमन्धन्तम कृत्स्न जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दो ह्यय ज्योतिरासंसार न दीप्यते ।। दण्डी ।।

महाकविर्दण्डी शब्दस्य दण्डमादाय समुत्सारयामास जगदण्डादज्ञानविचण्डचण्डिमानम्। स हि सत्य-मेवेदमूचे-यच्छब्दो हि ज्योतिस्तदभावसामानाधिकरण्येन चान्धतमसत्व सभावितम्। यस्मिन्नधिकरणे ज्योतिर्न द्योतते तस्मिन्नधिकरणेऽन्धतमसमाविर्भवतीति हि वस्तुस्थिति । विरुन्धद्धर्मणी हि प्रकाशतमसी न शक्ये सामानाधिकरण्येनाधिगन्तुम्। एकविना कृतस्यापरस्योपस्थितिर्नैसर्गिकी न यत्नान्तरमपेक्षते। न खलु स्फीत-मालोकमानेतुं कृतो यत्नो नान्धतमस निवारयति, प्रयत्नान्तर वा प्रतीक्षते। एव च महाकवि सभावनाविषये शब्दाह्वयस्य ज्योतिषोऽभावे भुवनत्रयस्यान्धतमसान्तर्वर्तित्व तु न नैसर्गिकत्वमतिक्रामति।

परिनिष्ठितमिदम्-यदिनामशब्दाह्वय ज्योतिर्नाभ्युदियान्मानवेषु, नून सर्वेऽपि सव्यवहारा आमूलचूल-मुच्छिद्येरन्। शब्दमन्तरेण बोधयितुमिष्टस्यार्थस्योपस्थापन कथमिव सभवेत्। समुखस्थेषु पदार्थेषु करशाखा-निर्देशादिना कथचिद् ज्ञापितेष्वपि परोक्षवृत्तीना बोधौपयिक दु शकमेव लब्धुम्। अनुपलब्धघटो हि जनो घटो-पलब्धये पुरुषान्तर प्रेरयितुमिच्छन् किवा विदधीत। कि वा साधनमाश्रयेत्। दु खपरम्पराया करचरणानामनेकाभि क्रियाभि आकृतिमता पदार्थाना कृतेऽपि सबोधने निराकृतीना बोधनाय नितरा नास्त्येव शरणमृते शब्दम्। यदा इय दुरवस्था वर्तमानपदार्थेषु महान्तमन्तरायमापादयति, तदा कैव कथाऽतीताऽनागतपदार्थबोधनोपायानाम्। असति खलु शब्दब्रह्मणि न तादृशी कापि शक्तिर्जागर्ति, यया साम्प्रतिकानामपि विवेकवतामुच्चतरान् विचारान् गहनतरान् वा शास्त्रार्थान् प्रेक्षावतामग्रगण्या अपि प्रतिपत्तारो यथायथ प्रतिपद्येरन्। येषा पुनर्द्रष्टारो वक्तार-श्चातिचिरन्तनास्तेषा वेदादिशास्त्राणामवगमोपायस्य तु नाशालेशोऽपि सम्भवति। एवम् अविद्योतमाने शब्द-मये ब्रह्मणि सर्वविज्ञानव्यवहारोच्छेद स्यादिति चिन्तैव नितान्त करोत्यशान्त स्वान्तम्। औपनिषद ब्रह्मापि स्वं ज्ञापयितु शब्दमुखं प्रेक्षते। किञ्च—

नलिने पुलिने च वामलूरे कृतजन्मा कविनाऽवतार बीजम्।
अनपार्थ मनो वचोऽभिरामो ममकामोपचय मुनिस्तनोतु।।

इत्यादिवचनैरुपष्टुतयोर्वाल्मीकिव्यासयोर्धानुश्च वेदमय काव्य मर्यादापुरुषोत्तमवरिते लोकवितृष्णस्य भगवत कृष्णस्य च चरित शब्दब्रह्मानुग्रहादेव आदर्शपुरुषाणा शीर्षण्य धर्मोद्धारकाणा शरण्य यज्ञवरेण्य चास्ते। यदि नाम वेदा नाभविष्यन् क खलु निरालम्बनोऽसाक्षात्कृतधर्मा भगवति विश्वविधातर्यपि श्रद्धध्यास्यत्। अत्र विषये विद्वदग्यग्रामाग्रण्य श्रीशालग्रामा सत्यमेव प्रत्यपीपदन्—"एतत् अनिर्वचनीयमहिमशब्दब्रह्म। यन्महिमानमुपासीना परिहापितभौतिकवपुषोऽपि अप्रलयभङ्गुराणि तेजोमयानि नाकिनामपि कमनीयानि वराणि कलेवराणि वृण्वानास्तानि तानि पावितजगन्ति पुण्यश्लोकचरितानि प्रकाशयन्तो मणिप्रदीपा इव आकल्प प्रकाशन्ते।" इत्यादि। अपि च यदीद अमरीकरणोपायभूत पुण्यश्लोकचरितानाम्, पीयूषवर्षो विचारवताम्, सर्वस्व कवीनाम्, उपहासकर करालतमस्यापि कालस्य, नेजोधर्षितजरामरणचक्रम्, कविकल्पितमप्यनश्वरम्, जडतापहरमपि जडतापकरम्, अन्धतमसनिश्वसन ज्योतिर्मय शब्द ब्रह्म न द्योतेत, तदा नि सशय मानुषा वनमानुषा एव स्यु। सभासम्मेलनादीना गुरुशिष्यविशेषाणा, नामापि न श्रूयेत। को वा तदानीमिमान् मानवान् नवनवान् तमोबहुलेभ्यस्तिर्यग्भ्यो व्यवच्छेत्तुमीशीतेति च।

ज्ञान-विज्ञानादीना परमोपायभूतेऽस्मिन् ज्योतिष्यनुन्मिषति कुतो वा ज्ञानचन्द्रोदय। असति च ज्ञाने केन वा शक्या ज्ञानपूर्विका कृति सम्पादयितुम्। सञ्जाते ज्ञानप्रकाशस्य क्रियायाश्चाभावे दुर्निवार दुष्परिहर च तमसा साम्राज्यम्। प्रकाशक्रिययोर्विरहे सर्वतोभावेन विजृम्भमाण सन्तमसग्रस्तमस्तमेव भवेत् समस्त जगत्। अस्यैव शब्दस्य महादेवत्व श्रुतिरप्याचष्टे—

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वेशीर्षे सप्तहस्तासो अस्य।
त्रिधाबद्धो वृषभो रोरवीति महोदेवो मर्त्यां आविवेशेति॥

भगवान् भाष्यकार पतञ्जलिर्महादेवमिम शब्दमेव वर्णयति। अतएव स वाग्देवताविलास कविकालिदास सर्वत प्राक् वागर्थरूपौ पार्वती-परमेश्वरौ रघुवशे ववन्दे—

"वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये।
जगत पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ॥"

इतिवदन् एव च वाक् शक्ति शब्दशक्तिरेव। सैव चार्थरूप देवमधितिष्ठति, प्रकाशयति वा तम्। अयमेवचार्थो बृहदारण्यकोपनिषद्येव प्रपञ्चित तथाहि—कि ज्योतिरय पुरुष इति प्रश्ने महर्षिरुत्तरयति क्रमेण शिष्यजिज्ञासा मेधयन् दीपज्योतिरय पुरुष इति। तत शिष्य शङ्कतेअथवात्यया तैलविगमेन वा प्राप्ते दीपज्योतिपि निर्वाण कि ज्योतिरय पुमानिति कृतेऽनुयोगे महर्षिराह स्म सूर्यज्योतिरय पुरुष इति। शिष्य पुनारेकते-गते राहुग्रासतां भास्करे व्यपगते च धस्रनिशाव्यतिरेकव्यतिकरे कथञ्चिद्दोषा भूनेऽहन्ति कि ज्योतिरय पुरुषइतितदवस्थोऽय प्रश्न। अथ मुनिराज प्राह—दिवा प्रभवति अहस्कर, निशि च निशाकर इति तयोर्द्वयोरपि च मेघघटाऽऽटोपऽऽच्छन्नयो सतोर्विद्युज्ज्योतिरय पुरुषो भवतीति। शिष्य पुनरनुयुङ्क्ते सौदामिन्यामपि दुरुद्दामघनाघनश्यामलताविप्लुताया कि ज्योतिरय पुरुष इति। गुरुराह—कार्पासबीजज्योतिरिति। जिज्ञासु पुनरुद्दङ्क्ते—अथ यदि न नामजनिमुपलभते कार्पासबीज तत कि ज्योतिरय पुरुष इति। मेधाविनमन्तेसदमुपलभ्य गुरुरुवाच—अनुसर माम्। अनुवर्तस्व माम्। एव दिशन् गिरिगह्वरमुपससाद-तत्र महतीमेका सुरङ्गा परिष्कृता कर्तुमारब्धवान्-प्रचलश्चार्धक्रोशी भुव सुरङ्गाया पद्भ्याभङ्गीचकार, शिष्य च भूयोऽप्यग्रेऽवशिष्टार्धक्रोशमाक्रान्तुम् आज्ञप्तवान्-एव जाते महति व्यवधाने पाणिन्वमेऽध्वनिघनान्धतमसाच्छन्ने गुरु शिष्य स्वाभ्यर्णमागन्तु मन्वयुङ्क्त-शिष्यस्तु शनै शनै गुरुगिरमनुसरन् गुरुमुपससर्प। गुरुश्च विहसन्नुवाच दतमुत्तरम् इति।

शिष्यस्त्ववबोधविधुरो धुर्यधिषणाधिष्ण्याना गुरु प्राह—गुरो ! न विज्ञातमिति। गुरुराह—श्रेष्ठ ! मदुप-सर्पणवेलाया शब्दमेव मामक त्वमवालम्बिष्ठा, तमेव च गावरज्जुमालम्ब्याग्रेसरोऽभूः। तस्मात् शब्दज्योति-रेवाय पुरुष इति मन्तव्यमकामेनापि। अतएवोक्तिरेषा भर्तृहरे —

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके य शब्दानुगमाद् ऋते।
अनुविद्धमिव ज्ञान सर्व शब्देन भासते॥इति।

एव च वागर्थात्मिकमिद जगत्-नामरूपात्मक वा शब्देन विना न तिष्ठति, न भासते, न ज्ञायते न च-वाऽप्यवबुध्यते। अतएव शब्दस्यैव प्रमाणेषु सर्वोत्कृष्टतम प्रामाण्यम्। अतएव चास्य शब्दाद्वैतस्य प्रतिपादनाय किमवालोकीति जिज्ञासाया तदर्थप्रतिपादनाय शब्द प्रयुज्यते। किमात्मक ते ज्ञानमिति प्रश्ने तदुत्तर शब्देनैव दीयते। तेन वचसा किमुच्यते इति प्रश्नेऽपि शब्देनैवोत्तर दीयते। शब्द प्रमाणतयाऽनूरी कुर्वाणा अपि पुमास स्वगुरुवचनानि प्रमाणीकुर्वन्त्येव। तत्तन्मतानुयायिनश्च स्वमतप्रतारणाय स्वाचार्यवचनान्येव प्रमाणयन्ति। अतएव योगशास्त्रकार शब्दमूलत्वात् विकल्पलक्षण लक्षयन्—"शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्योविकल्प" इति शास्ति। तत एव च 'राहो शिर' "अगुल्यग्रे करिणा शतम्" इत्यादि वाक्यानाम विसवादि प्रामाण्यमास्थिषत शब्दप्रामाणिका।

तदुक्त भट्टपादे — "अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्द करोति हि।" इति
अतएव च—

एष बन्ध्यासुतो याति खपुष्पकृतशेखर।
कूर्मक्षीरचये स्नात शशशृङ्गधनुर्धर॥

इत्यादि वाक्यानि शाब्दबोध जनयन्त्येव। शक्तिज्ञानसहकृत एव शब्द शाब्दबोधजनने समर्थायते। अय च शब्द स्फोटरूपो नित्यश्चेति पदशास्त्रकारा प्राहु। तस्यचाष्टविधत्व नागेशभट्टा प्राहु। सर्वथापि वर्ण-पद-वाक्य-भेदेन स्फोटे वाक्यस्फोट एव प्रधानम्। तस्मादेव च जगदिद स्फुटतीति तस्मादेवाभेदो जगत। केचित्तु शब्दस्य मानान्तरत्व नाङ्गीकुर्वते त चानुमानेऽन्तर्भावयन्ति। कथयन्तिच यत् शब्दार्थयोर्वाच्य-वाचकभावसम्बन्ध सापेक्षएव शब्दोऽर्थज्ञान जनयति-इति। तत्रोच्यते—सामग्रीभेदात्—विषयभेदाच्चानुमानाद् भिन्नमेव शब्द-प्रमाणम्। अनुमाने पर्वते वह्निवैशिष्टच साध्यम्, न तथा शब्देऽर्थवैशिष्टच साध्यम्। किञ्च शब्दात्मके धर्मिण्यर्थप्रतीतिविशिष्टत्व वा साध्यते, अर्थप्रत्यायनशक्तिविशिष्टत्व वा? न तावदाद्य पक्ष, वह्निपर्वतयो-रिव शब्दार्थयोर्धर्म-धर्मिभावात्, नाप्यर्थप्रत्यायनविशिष्टत्वेन शब्द साध्य, यतो नहि शब्दप्रयोक्ता तादृश शक्तिबोधाय शब्द प्रयुङ्क्ते किन्त्वर्थबोधायैव। श्रोताऽप्यर्थबोधायैव शब्द शृणोति, नतु शब्दगतशक्ति-ज्ञानाय। एव सुस्पष्टोऽनुमानात्-शब्दस्य विषयभेद।

अनुमानात्-सामग्रीभेदोऽपि, नह्यत्रानुमानसादृश्य पूर्णतया जाघटीति। अर्थरूपसाध्यस्य शब्द पक्ष एव न भवति। यतो यथा लोके वह्निसत्ता पर्वतेऽनुमीयते, न तथाऽर्थसत्ता शब्दे। अपि तु शब्दात् पृथगेवार्थ-सत्ता। यद्यर्थधर्मतया शब्दस्य पक्षधर्मत्व स्यात्तदाऽनवगत धूम-धूमध्वज सम्बन्धोऽपि जनो यथा धूमस्य पर्वत-वर्तित्व प्रेक्षते, तथाऽनवगतशब्दार्थसम्बन्धोऽपि शब्दस्यार्थधर्मता जानीयात्, न च जानाति तस्मान्नास्ति शब्दस्य पक्षधर्मत्वम्। अर्थस्याऽनुमेयता पक्षेऽन्वयव्यतिरेकौ शब्दार्थयोर्न सभवत। नहि शब्दो यत्राऽऽकाशे भवति तत्रैवार्थोऽपि तिष्ठति। नापि यत्र वर्तमानकाले शब्दस्तत्रैव कालेऽर्थसत्त्वम्। शब्दस्याऽतीतार्थबोधकत्वात्। किञ्चानुमाने लिङ्गलिङ्गिनोरविनाभावरूप., व्याप्यव्यापकभावरूपो वा सम्बन्ध, अत्र तु सकेतापरपर्याया

वाच्य-वाचकभावरूप एव सम्बन्ध । एव चानुमाने शब्दान्तर्भावाशा सुतरा खपुष्पायिता। किम्बहुना तिर्यञ्चोऽपि परस्पर शब्दैर्व्यवहरन्तो दृश्यन्ते। भूयाश्च शब्दस्य प्रयोगविषयोऽल्पीयाश्चार्थविषय इति शब्दार्थयोर्न सभवति सामानाधिकरण्य साम्य वेति, शब्द पृथगेव प्रमाणम्। तथा चोवाच-न्यायवार्तिककार उद्योगकर "अन्ते शब्दो महाविषयत्वादिति। पूर्वोक्ता शक्तिश्चान्वयाद्भिन्ना तात्पर्यार्थ गोचर इति अभिहितान्वयवादिनो भाट्टा। अन्विताभिधानवादिना प्रभाकराणा मतेऽन्वितस्यैवाभिधानमावापोद्वापाभ्या कल्प्यते इति तन्मते नास्ति तात्पर्याख्या शक्ति। मतयोरनयो कतर श्रेयानिति विस्तरभयान्न प्रपञ्च्यते।

इह च शब्दब्रह्मैव जगद् रूपेण विवर्तते। तदुक्तम्—

नाशोत्पादसमालीढ ब्रह्म शब्दमय परम्।
यत्तस्य परिणामोऽय भावग्राम प्रतीयते॥
शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदु।
छन्दोभ्य एव प्रथममेतद् विश्व व्यवर्तत॥

(वा० प० १, १२०, १२१)

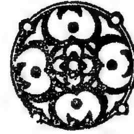
किञ्च ज्ञानवच्छब्दोऽपि स्वप्रकाशत्वादर्थस्य ज्ञानस्य च प्रकाशक। शब्दार्थयोरितरेतराध्यासस्यानादित्वात्। अतएवास्यार्थस्य वाचक शब्द इति प्रश्ने गौरित्यर्थतादात्म्येन प्रतिनिर्देश क्रियते। ध्वनिना च शब्द प्रकाश्यते। सन्ति परमाणुकल्पा ध्वनिभागा, यैरिद व्याप्त समस्त नभस्तलम्, तैश्च सूक्ष्मैर्ध्वनिभि करणव्यापारेण प्रचीयमानै परमाणुभिरिव स्थूले भौतिकम्, स्थूलो ध्वनिर्व्यज्यते, अभ्रैरिव सूक्ष्मैरुपचीयमानै स्थूलोभ्रसघात। तदुक्त वाक्यपदीये—

स्वशक्तौ व्यज्यमानाया प्रयत्नेन समीरिता।
अभ्राणीव प्रचीयन्ते शब्दाख्या परमाणव॥ (वा० १, का० १११)

शब्दश्च ज्ञान रूप एव। तदुक्तम्—

अथायमान्तरोज्ञाता सूक्ष्मे वागात्मनि स्थित।
व्यक्तये स्वस्वरूपस्य शब्दत्व प्रतिपद्यते॥ इति (११२, का०)
शब्देष्वेवाश्रिता शक्तिर्विश्वस्यास्य निबन्धनी।
यन्नेत्र प्रतिभात्माऽय भेदरूप प्रतीयते॥ (का० ११८)

एव शब्दाद्वैतमेव ज्ञानेऽर्थे च व्यवस्थितमिति कृत पल्लवितेन।





दर्शनेषु चित्तत्त्वव्यवस्था

⊙

श्रीचन्द्रेश्वरभट्टाचार्यः

●

अथ किं नाम चित्तत्त्वम् ? अत्रोच्यते दार्शनिकैः—सा खलु त्रिज्ञान प्रधानम्, शक्ति प्रकृतिरनादि, माया, अविद्या, अव्यक्ता मिथ्या, जडा, महामाया, त्रिगुणात्मिका परा चेति नानानामभिरभिधीयते।

चित्तत्त्वस्य स्वरूप प्रकारभेदश्चोक्तो विवेकचूडामणिग्रन्थेऽद्वैतवेदान्तवादिना श्रीमता शङ्कराचार्येण—

अव्यक्तनाम्नी परमेशशक्ति-
रनाद्यविद्या त्रिगुणात्मिका परा।
कार्यानुमेया सुधियैव माया
यया जगत् सर्व्वमिद प्रसूयते॥

तथा हि—अव्यक्तनाम्नी परमा ईशशक्तिरनादि, अविद्या सत्त्वरजस्तमोगुणमयी परा प्रकृतिर्माया चेति कथ्यते। यया निखिलमिद जगत् प्रसूयते। कार्यकारणरूपेण सुधीभि. साऽनुमीयते।

सन्नाप्यसन्नाप्युभयात्मिका नो
भिन्नाप्यभिन्नाप्युभयात्मिका नो।
साङ्गाप्यनङ्गाप्युभयात्मिका नो
महाद्भुताऽनिर्व्वचनीयरूपा॥

सा चिच्छक्ति सदिति न, असदपि न, तथा चैतदुभयोरन्तर्भूतापि न। भिन्ना न, अभिन्नापि न एतदुभयोर्भिन्नाभिन्नयोरन्तर्भूता न। साङ्गा न, अनङ्गा च न, साङ्गानङ्गयोरन्तर्भूतापि न भवति। अपि तु सा खलु महाद्भुताऽनिर्वचनीयस्वरूपा।

वैदान्तिका वदन्ति—ब्रह्मणि जगत्प्रपञ्चोऽध्यस्तो भवतीति सत्यम्, यया जगदध्यस्तमनुभूयते, तस्या अघटनघटनपटीयस्या मायाया स्वरूप विज्ञातु न शक्यते। 'सदसद्भ्यामनिर्वाच्या मिथ्याभूता सनातनी' इति।

वेदे—

'य एता माया शक्ति वेद स मृत्यु जयति।
स पाप्मान तरति सोऽमृतत्वमश्नुते॥'

अव्यक्ता हि सा माया तत्त्वान्यत्वनिरूपणस्याशक्यत्वादिति ब्रह्मसूत्रे शाङ्करभाष्यम् (१-४-३)
'शुद्धाद्वय-बिबोध-नाश्य-सर्पभ्रमो रज्जुविवेकतो यथा।' (११।२)

तथा हि—यथा रज्जुस्वरूपविज्ञानेन सर्पभ्रमो नश्यति, तद्वदभेदब्रह्मविज्ञानेन मायाया विलय सभाव्यते। तदा सा चिच्छक्तित्रिगुणात्मिका 'ब्रह्म'-पदवाच्या। मयीत्वे विकार इति श्रीरामकृष्णपरमहसदेव।

देवीभागवते महाशक्तिर्भगवती स्वयं गिरिराजमवदत्

अहमेवास पूर्वं तु नान्यत् किञ्चिन्नराधिप।
तदात्मस्वरूप सवित् परब्रह्मैकनामकम्॥
अप्रतर्क्यमनिर्देश्यमनौपम्य मनामयम्।
तस्य काचित् स्वत सिद्धा शक्तिर्मायेति विश्रुता॥ (७ म-३२।३३)

हे नराधिप ! पुरा सृष्ट्यादावेकाहमेवासम्, नान्यत् किञ्चिदिति। ममात्मानमेव ज्ञानिन. सच्चिदानन्द परब्रह्मेति नाम्ना निर्दिशन्ति। ममात्मस्वरूपमनुमानादिज्ञानातीत लक्षणातीतम् उपमातीतम्, किञ्च जननमरणादिविकारातीतम्। मम स्वत सिद्धैका चिच्छक्ति सा मायेति प्रसिद्धा। तस्या स्वरूपमनिर्वचनीयम्

न सती सा नासती सा नोभयात्माविरोधत।
एतद्विलक्षणा काचिद् वस्तुभूतास्ति सर्व्वदा॥

तथा च ब्रह्मविज्ञानेन मायाया विलयत्वान्न सा नित्या। पुनस्तस्या असत्त्वेऽपि व्यावहारिकसत्ताया विरोध सभवति। अतो बन्ध्यापुत्रवदसत्पदार्थोऽपि न भवति। परस्परविरोध्यालोकान्धकारन्यायेन सदसद्भावेन, एकाधारे सहावस्थानस्यासम्भवात्, सा सदसदुभयभावान्वितापि न भवति। अत एव त्रिविधभेदभावत्वेन मायाया अनिर्वचनीयस्वरूपा चिच्छक्ति. परमार्थतोऽनादि।

पावकस्योष्णतेवेयमुष्णाशोरिव दीधिति।
चन्द्रस्य चन्द्रिकेवेय ममेय सहजा ध्रुवा॥

तथा च, वह्नेरुष्णता, सूर्यस्य रश्मि, चन्द्रस्य चन्द्रिकेव स्वरूपतो मम माया सहजाता नित्या चिच्छक्तिर्ज्ञातव्या। सा च विविधनामभेदेन प्रसिद्धा। तथा च—

केचित् ता तप इत्याहुस्तम केचिद् जड परे।
ज्ञान माया प्रधान च प्रकृति शक्तिमप्यजाम्॥
विमर्श इति ता प्राहु शैवशास्त्रविशारदा।
अविद्यामितरे प्राहुर्वेदतत्त्वार्थचिन्तका॥ (९-१०)

केचित् पण्डिता मम माया तप इति वदन्ति। केचित् तमो वदन्ति, केचिद् जडमपरे ज्ञानम्, केचिच्च प्रधानम्, अन्ये प्रकृतिम्, शाक्ता शक्ति नित्या वदन्ति। शैवास्ता विमर्शमित्याहु। इतरे वैदिका अविद्या वदन्ति।

मन्माया-शक्ति-सक्लृप्त जगत् सर्व चराचरम्।
सापि मत्त पृथङ् माया नास्त्येव परमार्थत॥
व्यवहारदृशा सेय माया विद्येति विश्रुता।
तत्त्वदृष्ट्या तु नास्त्येव तत्त्वमेवास्ति केवलम्॥

तथा हि—वैचित्र्यपूर्ण सदसच्चराचरमखिलमिद जगन्मम मायाशक्त्या सम्यग् रचित व्याप्त भवति। परमार्थतो माया मत्त पृथङ् न भवति। व्यवहारदष्ट्या मदीया माया लोके अविद्येति व्याख्याता। किन्तु

युक्त्या तत्त्वदृष्टितो दृष्टायास्तस्या अस्तित्व नास्ति, केवल तत्त्वमेवास्तीति । तत्त्वान्युक्तानि परशुरामकल्प-सूत्रे—'षट्त्रिंशत्तत्त्वानि विश्वमिति' (१।४)।

वेदान्तिनो वदन्ति—

'ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापर ।'

ब्रह्मणो मायाशक्ते प्रकारभेदेन सामर्थ्यद्वयमावरण विक्षेपश्चेति। जीव प्रथममावरणेन ब्रह्मजीव-योरभेदेऽपि पृथग् जीव इत्यात्मानमनुभवति । अपि चाविद्याकृतशोकमोहाधीनो भवति। द्वितीयेन विक्षेपेण जीवचित्ते जगद्भ्रम माध्यते।

उक्तं चात्र सरस्वतीरहस्योपनिषदि—

शक्तिद्वय हि मायाया विक्षेपावृतिरूपकम्।
विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादिब्रह्माण्डान्त जगत् सृजेत्॥
अन्तर्दृग्दृश्ययोर्भेद बहिश्च ब्रह्मसर्गयो ।
आवृणोत्यपरा शक्ति सा ससारस्य कारणम्॥ (५२।५३)

तथा हि—मायाया शक्तिद्वय विक्षेप आवृतिश्चेति । विक्षेपशक्तिर्हि सूक्ष्मलिङ्गशरीरमारभ्य स्थूलब्रह्माण्डपर्य्यन्त निखिलमिद जडजगत्, एवमन्तरे प्रकृतिपुरुषयोर्भेदम्, बहिश्च ब्रह्मब्रह्माण्डयोर्भेद सृजति। आवृतिशक्तिस्तावदावृणोति । एषैवास्य जगतो मूलकारणम्।

वेदान्तितान्त्रिकयोर्भेदः—

वेदान्तिभि परब्रह्मणश्चित्स्वरूपा शक्तिर्माया जडा चेति कथ्यते। सैव जगदुपादानकारण ब्रह्मविवर्तकारण चेति । माया मिथ्या जडा च, तस्या मायाया परिणामत्वेन जगदपि मिथ्या जडमेव। जडापि सा प्रकृति पुरुष-सान्निध्यात् चिन्मयत्वमाप्नोत्यन्धखञ्जन्यायेन।

तान्त्रिकैरुक्तम्—

परब्रह्मणि स्थिता चिच्छक्तिर्वेदान्तिभि स्वीक्रियते । चिच्छक्तिरेषाऽनन्तशक्तिस्वरूपा। अर्थाद् विश्वब्रह्माण्डे यावती या शक्ति सम्भाव्यते, सा सर्वैव चिच्छक्तेरन्तर्भूता भवति, सा खलु मायैव।

परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते।
स्वाभाविकी ज्ञान-बल-क्रियाश्च॥ (श्वेताश्वतरोपनिषद्)

इत्यादिश्रुतिवाक्यमस्या प्रमाणत्वेनोपलभ्यते। परमस्या चिच्छक्तेरेव परिणामो जगदित्युच्यते। अर्थाद् जगदाकारेणैव चिच्छक्ति परिणतेति । अत एव चिन्मय जगन्न जडमिति।

दुर्गासप्तशत्याम् एतदेव सुस्पष्टं गीयते—

चितिरूपेण या कृत्स्नमेतद् व्याप्य स्थिता जगत्॥ इति।

देवीभागवतेऽपि—

यच्च किञ्चित् क्वचिद् वस्तु दृश्यते श्रूयतेऽथवा।
अन्तर्बहिश्च तत् सर्व व्याप्याह सर्वदा स्थिता॥
न तदस्ति मया त्यक्त वस्तु किञ्चित् चराचरम्। (७।३३।१६-१७(

काश्मीरीयशैवदर्शनेऽपि—

चितिशक्ते. स्वरूप विमर्श स्फूर्त्तिरुल्लास प्रकाशश्चेति शैवा वदन्ति । इद जगत् खलु स्वत प्रकाश-चितिशक्तेरुल्लास एव । चिद्विलासप्रपञ्चमिदम् । चिद्विलास इद विश्वमिति योगवाशिष्ठेऽप्युक्तम् ।

तदेवोक्तं महाकविकालिदासेन—

या सृष्टि स्रष्टुराद्या वहति विधिहुत या हविर्या च होत्री
ये द्वे काल विधत्त श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम् ।
यामाहु सर्वबीज प्रकृतिरिति यया प्राणिन प्राणवन्त
प्रत्यक्षाभि प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीश ।।

इद विश्व परमशिवो हि क्षित्यप्तेजोमरुद्व्योमचन्द्रसूर्य्यजीवाश्चेत्यष्टाधिष्ठातृभि सर्व-भव-रुद्र-उग्र-भीम-पशुपति-महादेव-ईशानाश्चेत्यष्टमूर्तिभि प्रत्यक्ष व्याप्य वर्त्तते । अत एव जगत् सत्य परमशिवजगतोरभेद इति ।

वस्तुतस्तु, अद्वैतवेदान्तमते जगत् चित्स्वरूपपरब्रह्मशक्तिर्माया, एषा माया जडा मिथ्या च । अत एव तत्कार्य जगदपि जड मिथ्या च । शाक्तदर्शनमते जगत् स्वत प्रकाशचितिशक्तेरुल्लास । काश्मीरीयशैवाद्वैतदर्शने चितिशक्तेरपर नाम 'विमर्श' इति । विमर्शस्य स्वातन्त्र्यशक्ति स्वत प्रकाशब्रह्मस्वरूपा । अतस्तच्छक्ते कार्य्य जगदपि कदाचन मिथ्या न भवति ।

'चितिशक्ति' शैवाद्वैतदर्शन शाक्ताद्वैतदर्शन च वस्तुत एकमेव । यत शाक्तदर्शने शिवशक्त्योरभिन्नत्वमखण्डत्वमद्वयत्व च प्रतिपादितम् । न त्वद्वैतवेदान्तमतसिद्धाधिष्ठानवादोपरि तेषा निर्भर । 'प्रत्यभिज्ञा-हृदयम्' नाम शैवाद्वैतवादस्यान्यतम प्रसिद्धो ग्रन्थ । राजानकक्षेमराजेन प्रणीतोऽयम् (११ शताब्द्याम्) । ग्रन्थस्य प्रारम्भे चितिशक्ते स्वरूप विश्वसृष्ट्यादिव्यापारे चितिशक्तेरेव केवलहेतुत्व च प्रतिपादयति । उक्त च प्रथमसूत्रे—

'चिति स्वतन्त्रा विश्वसिद्धिहेतु;'

विश्वसिद्धे सृष्टिसहारादिव्यापारस्य स्वतन्त्रा स्वयप्रकाशशीला चितिशक्तिरेकमात्रहेतु =कारणम् ।

अस्य टीकायामुक्तम्—विश्वस्य सदाशिवादेर्भूम्यन्तस्य सिद्धौ निष्पत्तौ, प्रकाशने स्थित्यात्मनि, परप्रमातृविश्रान्तात्मनि च सहारे परशक्तिरूपा चितिरेव भगवती स्वतन्त्रा, अनुत्तरविमर्शमयी शिवभट्टारिका-ऽभिन्ना, हेतु कारणम् ।

विश्वस्य सदाशिवात् स्थूलपृथिवीपर्य्यन्त समस्ततत्त्वस्य सृष्टिप्रलये, प्रकाशाप्रकाशविषये चितिरेव मूलकारणम् । परशक्तिरूपा भगवती स्वतन्त्रा, चैतन्यमयी नाम चितिरेषा परशिवतो वा परब्रह्मतो वाऽभिन्नरूपा ।

चितेर्विकाशे जगत उन्मेष अस्तित्वम्, चिते सकोचे जगतो निमेष =अप्रकाशत्वम् । सदा शुद्धा स्वतन्त्रा प्रकाशरूपा चितिशक्ति । अस्या प्रकाश एवास्यानन्तजगतो विकाश । अत एव सा युगपद् विश्वस्य कार्य्य कारण चोभय भवति ।

द्वितीयसूत्रम्—

'स्वेच्छया स्वभित्तौ विश्वमुन्मीलयति'

चितिशक्ति स्वेच्छया स्वकीयस्वरूपभित्तेरुपरि विश्व प्रकाशयति । अस्य विश्वस्य चिच्छक्तितो भिन्नत्वे प्रतीयमानेऽपि वस्तुतश्चिच्छक्त्या सहैकमभिन्नम् । यथा दर्पणप्रतिबिम्बितनगरदृश्यम् । विश्व दर्पणे नगरवद् भिन्नमपि ततोऽभिन्नमिवोन्मीलयति । उन्मीलन सत्ताया अवस्थाविशेषस्य प्रकटीकरणम् । स्वप्रकाश-

चिज्ज्योतिष एव विश्वसत्तारूपेणोन्मीलन तस्या एवावस्थान्तरम्। परन्तु विश्वरूपेण यद् दृश्यते तत् मर्व चितिशक्तेरेवावस्थाविशेष । अत एव जगत् सत्यमिति सिद्धम्।

तत्त्वशब्दव्युत्पत्तिः

तन्धातोरत्तर कर्त्तृवाच्ये क्विप्प्रत्यये 'तत्' इति सिद्धम्। तन्धातोरर्थ —विस्तारो विस्तृतिर्व्याप्तिरिति यावत्। य सर्वदेशेषु सर्वत्र व्याप्त आसीत्, स 'तत्'-शब्दवाच्य । ब्रह्म खलु सर्वदेशेषु मर्वकालेषु व्यापकत्वेन सर्वत्र वर्त्तते। अत एव ब्रह्मैव तत्पदार्थ । 'तत्' इत्यस्य भावो धर्म्मो वा तत्त्वम्।

'परमशिवत क्षितिपर्य्यन्त षट्त्रिंशत् पदार्था' इति।

प्रकृतिनिरुक्तिर्यामलतन्त्रे—

सत्त्व रजस्तम इति गुणत्रयमुदाहृतम्।
साम्यावस्थितिमेतेषामव्यक्तप्रकृति विदु ॥
सैव मूलप्रकृति स्यात् प्रधान पुरुषोऽपि स ।

अथ का नाम प्रकृति ? गुणत्रयसाम्यावस्था प्रकृति । सत्त्व रजस्तमश्चेति गुणत्रयमभिहितम्। साख्यादिभिरेतेषा साम्यावस्थाऽव्यक्तप्रकृतिरुच्यते। सैव मूलप्रकृति प्रधान पुरुषश्चेति कथ्यते।

देवीभागवते च—

प्रकृष्टवाचक प्रश्च कृतिश्च सृष्टिवाचक ।
सृष्टौ प्रकृष्टा या देवी प्रकृति सा प्रकीर्तिता ॥(९।१।५)

'प्र' इत्युपसर्ग प्रकृष्टवाचक, कृतिशब्दश्च सृष्टिवाचक । अत एव सृष्टिविषये या प्रकृष्टरूपा, सा महादेवी प्रकृतिनाम्ना प्रसिद्धा।

प्रथमे वर्त्तते प्रश्च कृतिश्च सृष्टिवाचक ।
सृष्टेरादौ च या देवी प्रकृति सा प्रकीर्त्तिता ॥ (९।१।८)

सृष्टे पूर्वावस्थावाचक 'प्र'—शब्द, कृतिशब्दश्च सृष्टिवाचक, सृष्टेरादौ या देवी देदीप्यमाना सा प्रकृति कथ्यते।

गुणे सत्त्वे प्रकृष्टे च प्रशब्दो वर्त्तते श्रुत ।
मध्यमे रजसि कृश्च 'ति'—शब्दस्तमसि स्थित ॥
त्रिगुणात्मस्वरूपा या सा च शक्तिसमन्विता।
प्रधाना सृष्टिकरणे प्रकृतिस्तेन कथ्यते॥ (६।७)

गुणत्रयमध्ये विमलज्ञानप्रकाशकत्वेन सर्वोत्कृष्ट 'प्र'—शब्द सत्त्वगुणवाचक । विक्षेपदोषात्मकस्य रजोगुणस्य मध्यम 'कृ'—शब्दो वाचक । तमोगुणो हि ज्ञानावरकत्वेनाधमस्तस्य ति-शब्दो वाचक । अत एव निरतिशयावरणविक्षेपादिदोषरहिता गुणातीता, सा चिन्मयी ब्रह्मरूपिणी यदा चोक्तलक्षणाक्रान्ता गुणत्रय-समन्विता सर्व्वशक्तिसम्मिलिता भवेत्, तदा सा सृष्टिकार्य्ये प्रधाना प्रकृतिरित्युच्यते। शैवनीलकण्ठेन देवी-भागवतटीकाया (९।१।१) श्लोकप्रसङ्गे प्रकृतेरेतादृशी सज्ञा निर्देशिता। 'गुणत्रयसाम्यावस्थात्मकमायाशबल-ब्रह्मस्वरूपा प्रकृतिरिति तत्त्वम्।'

महामायास्वरूपनिरुक्तिः कालिकापुराणे—

गर्भान्तर्ज्ञानसम्पन्नं प्रेरितं सूतिमारुतैः।
उत्पन्नं ज्ञानरहितं कुरुते या निरन्तरम्॥
पूर्वातिपूर्वसंस्कारसंधानेन नियोज्य च।
अहंरादौ ततो मोहममत्वज्ञानसंशयम्॥
क्रोधोपरोधलोभेषु क्षिप्त्वा क्षिप्त्वा पुनः पुनः।
पश्चात् कामेन संयोज्य चिन्तायुक्तमहर्निशम्॥
आमोदयुक्तव्यसनासक्तं जन्तुं करोति या।
महामायेति संप्रोक्ता तेन सा जगदीश्वरी॥

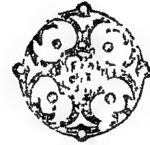
तथा हि—मातृगर्भस्थो ज्ञानसम्पन्नः शिशुः प्रसूतिवायुना प्रेरितो भूमिष्ठमात्रो यया ज्ञानरहितः क्रियते, परन्तु पूर्वपूर्वजन्मसंस्कारवशात् सद्योजातजीवस्य प्रथमदिने, यया ज्ञाननाशकमोहममताभ्यामाच्छाद्यते, यया च क्रोधमोहलोभेषु पुनः पुनर्निक्षिप्य पश्चात् कामासक्त्याहर्निशं चिन्तायुक्तः आमोदनिरतो व्यसनासक्तश्च क्रियते, सैव जगदीश्वरी महामायेत्यभिहिता।

'महामाया परमेश्वरी शक्तिर्विसदृशप्रतीतिसाधिका, ईश्वरीया शक्तिरिति' (नागोजिभट्ट)। एषा ह्यघटनघटनपटीयसी ब्रह्मात्मिका शक्तिरिति (तत्त्वप्रकाशिका टीका)। महामाया जीवस्य बन्धनमुक्तये सम्पद्यत इति।

देवीभागवतस्य महाकालीस्तवे ब्रह्मणाप्युक्तम्—

त्वं शक्तिरेव जगतामखिलप्रभावा
त्वन्निर्मितं च सकलं खलु भावमात्रम्।
त्वं क्रीडसे निजविनिर्म्मितमोहजाले
नाट्ये यथा विहरते स्वकृते नटो वै॥

हे मातः! त्वमेव निखिलजगतोऽखिलप्रभावशालिनी शक्तिः। इह परिदृश्यमाने जगति, उत्पद्यमानानि वस्तुमात्राण्येव त्वत्त उत्पन्नानि। एकोऽपि नटो यथा रङ्गालये नानारूपेणैवाभिनयं करोति, तद्वत् त्वमेकापि निजविरचितमोहजालमये सततं विविधरूपा सती क्रीडसि। इत्थं दर्शनेषु चित्तत्त्वस्य प्राधान्यं स्वरूपप्रकार-भेदेनापि व्यवस्थितमित्यलं विस्तरेण।





प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वोपपत्तिः

○

श्री अभेदानन्दः, एम० ए०, वेदान्ताचार्यः

●

'ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या' इत्यद्वैतवेदान्तसिद्धान्तानुसारेणैकस्य सद्वस्तुनो ब्रह्मण एव सत्यत्वम्। सर्ववेदान्तवाक्याना चाद्वैतब्रह्मण्येव तात्पर्यम्। "एकमेवाद्वितीय ब्रह्म" इत्यादिश्रुतेश्च चैतन्यमात्रप्रतिपादने तात्पर्यम्। चैतन्यमात्रस्य स्वप्रकाशतया नित्यसिद्धत्वात् तन्मात्रप्रतिपादने श्रुतेरनुवादकत्वेनाप्रमाणप्रसङ्गात्, किन्तु द्वैताभावोपलक्षितब्रह्मप्रतिपादनपूर्वकचैतन्यमात्रप्रतिपादने तादृशश्रुतेस्तात्पर्यम्, द्वैताभावविशिष्टचैतन्यप्रतीतिपूर्वकत्वाद् द्वैताभावोपलक्षितचिन्मात्रप्रतीते। सा हि सर्वानर्थनिवृत्तिकरी। विशिष्टबोधानन्तरमेव ह्युपलक्षितबोधो जायते, उपलक्ष्यधर्मिबोधे उपलक्षणीभूतधर्मविशिष्टबुद्धे कारणत्वात्। य खलु धर्मी येन धर्मेणोपलक्ष्यते तेन धर्मेण विशिष्टरूपतया स धर्मी यदि न प्रतीयेत, तर्हि नोपलक्षितबुद्धिर्जायेत। अत एव द्वैताभावोपलक्षितबुद्धौ द्वैताभावविशिष्टबुद्धेर्द्वारकत्वनिर्वाह। द्वैताभावविशिष्टबुद्धेरप्यभावबुद्धित्वेन प्रतियोगिप्रसक्तिपूर्वकत्वम्, द्वैतवत्त्वबुद्धिपूर्वकत्वाद् द्वैताभाववत्त्वबुद्धे। द्वैतप्रकारकबुद्धि विना द्वैताभावप्रकारकबुद्धेरनुपपत्ति, द्वैतवति ब्रह्मण्येव द्वैतवत्त्वकालावच्छेदेन द्वैताभाववत्त्वविषयकबुद्धेरदयात्। यत्कालावच्छेदेन यत् प्रसज्यते तत्कालावच्छेदेनैव तन्निषिध्यत इत्येव प्रतियोगिप्रसक्तिपूर्वकनिषेधबुद्धेर्मुद्रा।

'य सर्वज्ञ सर्ववित्' इत्यादिब्रह्मलक्षणवाक्यानामपि द्वैताभावोपलक्षितनिर्विकल्पकब्रह्मनिश्चयजनकत्वात् तत्रापि द्वैतमिथ्यात्वपूर्वक एव तादृशबोधो बोद्धव्य। एव महावाक्यजन्यद्वैतनिश्चयस्यापि द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्व विज्ञेयम्। अत एवोक्तमद्वैतसिद्धिकारेण[1]— "अद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वात्।" तथा च द्वैतमिथ्यात्वमेव द्वैतमात्र पक्षीकृत्य तन्मिथ्यात्वमेव सदसत्त्वानाधिकरणत्वादिरूपमुपपत्त्या साधनीयम्।

तत्र[2] च "ब्रह्मप्रमातिरिक्ताऽबाध्यत्वे सति सत्त्वेन प्रतीत्यर्हं चिद्भिन्न प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि न वा" इति विप्रतिपत्तौ न्यायमकरन्दकृतामानन्दभट्टारकाणामनुमान जगन्मिथ्यात्वे प्रस्तूयते। तथा हि—[3]"विमत मिथ्या दृश्यत्वात्, विमत मिथ्या, जडत्वात्, विमत मिथ्या, परिच्छिन्नत्वात्, त्रिष्वप्युदाहरण-

---

१. अद्वैतसिद्धि, निर्णयसागर०, पृ० ८।
२. अद्वैतसिद्धि।
३. न्यायमकरन्दः।

मेकमेव शुक्तिरूप्यवत् । अत्र च विमतमिति पक्ष, मिथ्येति साध्यम्, दृश्यत्वादिहेतु । मिथ्यात्वं मिथ्यापदार्थतावच्छेदकविशिष्ट तादात्म्यसम्बन्धेन पक्षविशेषणतया निर्दिश्यते। प्रपञ्चरूपे पक्षे यत् तादात्म्यसम्बन्धेन सिषाधयिषित तन्मिथ्यात्व मधुसूदनस्वामिनाद्वैतसिद्धिग्रन्थे प्रदर्शितम्। ''ननु[1] किमिद मिथ्यात्व साध्यते '' द्वैतवादिभिर्न्यायामृतकृद्भिर्मिथ्याशब्दार्था बहव प्रदर्शिता दूषिताश्च। तथा हि मिथ्यात्व च नात्यन्तासत्त्व सिद्धान्तिनामपसिद्धान्तापातात् नापि सद्विविक्तत्व सतोऽपि सदन्तरविविक्तत्वात्, नापि भ्रान्तिविषयत्वम्, ब्रह्मणोऽप्यधिष्ठानत्वेन भ्रान्तिज्ञानविषयत्वात्, नाऽप्यनिर्वाच्यत्व जगत्सत्यत्ववादिनाऽनिर्वाच्यत्वानङ्गीकारेण त प्रति साध्याऽप्रसिद्धे । इत्येव प्रकारैराक्षेपैर्द्वैतवादिन्यायामृतकारै प्रत्यक्तत्त्वकाराणा चित्सुखाचार्याणाम् पञ्चपादिकाकाराणा पद्मपादाचार्याणा च मिथ्यात्वलक्षणेषु दोषा प्रदर्शिता , परन्तु परवर्तिकाले मधुसूदनस्वामिभिरद्वैतसिद्धिनामकग्रन्थे द्वैतवादिना सर्वेषामाक्षेपाणामुत्तराणि दत्त्वा चित्सुखाचार्यादीना मिथ्यात्वस्य पञ्चलक्षणानि युक्तिभि स्थापितानि।

शङ्करोत्तराद्वैताचार्या स्वीकुर्वन्ति यद् मिथ्यात्वलक्षणस्य प्रस्ताव आचार्यशङ्करपादैरध्यासभाष्ये—''अध्यासो[2] मिथ्येति भवितु युक्तम्'' इत्युपन्यस्त । आचार्याणामेतद् वचननवलम्ब्यैव पद्मपादाचार्यैस्तदीयपञ्चपादिकायामुक्तम्—''[3]मिथ्याशब्दो द्व्यर्थ —अपह्नववचनोऽनिर्वचनीयतावचनश्च।'' प्रथमार्थेऽध्यासो मिथ्या, अर्थात् चिदचिद्रूपग्रन्थिद्वयस्याध्यासो न सम्भवतीति। द्वितीयार्थेऽध्यासोऽनिर्वचनीय इति। अनिर्वचनीयत्व च—न सत्, नाऽसत्, नापि सदसद्रूपम्। यद् वस्तु सद्रूपेणाऽसद्रूपेण सदसद्रूपेण वा न निरूपणीय तदेवाऽनिर्वचनीयम्। अनिर्वचनीयमेव मिथ्या। अर्थात् सदसद्विलक्षणत्व मिथ्यात्वमिति तात्पर्य भवति। इयमेव दृष्टिभङ्गी मिथ्यात्वनिरूपेण पद्मपादाचार्याणाम् । पञ्चपादिकाकाराणामिद लक्षण मिथ्यात्वलक्षणेषु पञ्चमलक्षणरूपेण स्वकीयग्रन्थे तत्त्वप्रदीपिकायामुपन्यस्त चित्सुखाचार्यै । प्रतिवादिद्वैतवेदान्तिप्रभृतय सत्त्वासत्त्वयोरुभयोरनधिकरण वस्तु न प्रसिद्धमिति कृत्वा पूर्वोक्तलक्षणेऽसङ्गति प्रदर्शितवन्त । अस्मिन् प्रसङ्गेऽद्वैतवादिन कथयन्ति यन्न सद् भवति तदसद् भवतीत्यपि न, नाप्यसन्न भवतीति सद् भवति। सत्त्वासत्त्वयोरनधिकरण वस्तु न भवतीति नास्माक मतम्। सत्त्वासत्त्वयोरभाव एकस्मिन् धर्मिणि भवितुमर्हति । तच्चानुमानेन साध्यते—'सदसत्त्वे एकधर्मिनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात्, रूपरसवत्।'' रूपरसौ पृथिवीजलयोर्धर्मौ, तयोश्चाभावो वायौ दृश्यत एव। प्रतिवादिपक्षे किन्तु सत्त्वासत्त्वधर्मौ परस्परविरहरूपौ विरुद्धौ स्वीकृतौ, अद्वैतमते तु न तयो परस्परविरहरूपता। त्रिकालाबाध्य सत्त्वम्, तत् त्वेकमात्र ब्रह्मवस्त्वेव । एव च यन्न कस्मिन्नपि काले भाति, प्रतीतिविषय वा याति तदसत्, यथाकाशकुसुमम्, वन्ध्यापुत्रश्च । उक्त चाद्वैतसिद्धौ—[5]''त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्त्वव्यतिरेको नाऽसत्त्वम्, किन्तु क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वम्'' 'अय वन्ध्यापुत्रो याति, इदमाकाशकुसुम सुरभि' इत्याकारक कथमप्यनुभवो न भवति। यत्तु मिथ्या तत् प्रतीयत एव। यथा शुक्तौ रजत मिथ्या परन्तु तन्नासत्, तस्य प्रतीतिविषयकत्वात् । सत्त्वासत्त्वयोर्मध्ये मिथ्यात्वस्यैका कोटिर्विद्यते। शुक्तौ यद् रजत शुक्तिज्ञानेन तस्य बाध्यत्वान्न तत् सत्त्वम्, तत्र त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्त्वस्याभावात्। एवमेव 'आमुक्ते ससार' इति कथनाद् दृश्यप्रपञ्चस्यापि सदसद्विलक्षणत्वेन ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वेन

---

१. अद्वैतसिद्धि ।
२. ब्रह्मसूत्रे शङ्करभाष्यम्।
३ पञ्चपादिका।
४. चित्सुखी, मिथ्यात्वलक्षणविचार ।
५. अद्वैतसिद्धि, ५०-५१ पृ०, निर्णयसागर०।

मिथ्यात्व सिद्धम् । यथा गोत्व गवि वर्तते, अश्वत्वस्य तत्राभाव । एव चाश्वत्वमश्वे गोत्वस्य तत्राभाव , परन्तु गोत्वाश्वत्वयोरुभयोरभाव एकस्मिन् गजे घटत एव। अत्रापि सत्त्व ब्रह्मणि, असत्त्व खकुसुमे, सत्त्वासत्त्वयोरभावरूप मिथ्यात्व प्रपञ्चे घटते। पञ्चपादिकोक्तेऽस्मिन् मिथ्यात्वलक्षणे सदसद्विलक्षणत्वरूपस्य साध्यस्याप्रसिद्धिरूपदोष प्रदर्शित प्रतिवादिभि । अत पञ्चपादिकाविवरणकारै प्रकाशात्मयतिपादैर्मिथ्यात्वस्यापर लक्षण प्रदर्शितम्—'प्रतिपन्नोपाधो त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व मिथ्यात्वम्, अथवा प्रतिपन्नोपाधावभावप्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्व नाम।'[1] अस्य लक्षणस्य साररूपमेव चित्सुखाचार्य स्वकीयग्रन्थ उपन्यस्तम्—

सर्वेषामेव भावाना स्वाश्रयत्वेन सम्मते।
प्रतियोगित्वमत्यन्ताभाव प्रति मृषात्मता[2]॥

अर्थात्—आश्रयभूतवस्तुन्येवाश्रितस्य वस्तुनोऽत्यन्ताभावो यदोपलभ्यते, तदा तस्य मिथ्यात्वम्। त्रैकालिकनिषेधस्तात्यन्ताभाव एव। उपर्युक्तलक्षणे स्वाश्रयत्वेन सम्मते, अर्थात् 'प्रतिपन्नोपाधो' इति ग्रहणादाकाशकुसुमादावसद्वस्तुनि लक्षणस्य नातिव्याप्ति, आकाशकुसुमादे कस्मिन्नपि काले कस्मिन्नपि वस्तुन्याश्रितत्वमेव नास्ति। अद्वैतमते मिथ्याभूतवस्तु सर्वदा सदाश्रित भवति। ब्रह्मसत्ताद्वारैव प्राणित सर्व मिथ्याभूत प्रपञ्चजातम् । सद्वस्तु ब्रह्मैव सर्वदृश्यानामधिष्ठानम् । मिथ्यावस्तु कदाप्यनाश्रित न भवति, अनाश्रित तु सद्वस्त्वेव । पुनरायमाकाशादिप्रपञ्चे लक्षणस्य नाऽव्याप्ति । ब्रह्मणश्चानाश्रितत्वेन तत्रापि लक्षणस्य नातिव्याप्ति । लक्षणे प्रतिपत्तिर्न प्रमारूपा, नापि भ्रान्तिरूपा, किन्तु भ्रमप्रमासाधारणी प्रतीतिरेव। तेन प्रतिपन्नत्व प्रतीतिविषयत्वमिति यावत् । अत्र शङ्कते—त्रैकालिकनिषेध , किरूप इति । तथा हि—[3]"निषेधस्तात्त्विकोऽतात्त्विको वा ? नाद्य , अद्वैतभङ्गात्, न द्वितीय, सिद्धसाधनत्वापत्ते ।" निषेधस्य च व्यावहारिकपक्षेऽद्वैतश्रुतिहानि 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादिश्रुतेर्व्यावहारिकमिथ्याभूतनिषेधप्रतिपादकत्वेनातत्त्वावेदकत्व स्यात्। प्रातिभासिकत्वेऽपि सिद्धसाधनतेति दुर्वारैव।

अत्र वेदान्ताद्वैतवादिनामिदमुत्तरमनुसन्धातव्यम्—लक्षणे त्रैकालिकनिषेधस्यात्यन्ताभावस्य वा सत्यत्वे गृहीतेऽपि नाऽसङ्गतिर्भवति काचित् । सत्याधिष्ठानभूते ब्रह्मणि प्रपञ्चनिषेधस्याऽधिकरणरूपत्वात् सत्यत्वेऽपि नाद्वैतहानि । प्रपञ्चनिषेधो ब्रह्मरूप एव, न तदतिरिक्त । [4]"प्रपञ्चनिषेधाधिकरणीभूतब्रह्माभिन्नत्वान्निषेधस्य तात्त्विकत्वेऽपि नाद्वैतहानिकरत्वम्, न च तात्त्विकाभावप्रतियोगिन प्रपञ्चस्य तात्त्विकत्वापत्तिस्तात्त्विकाभावप्रतियोगिनि शुक्तिरजतादो कल्पिते व्यभिचारात्।" निषेधस्य व्यावहारिकत्वेऽपि न क्षति । न च निषेधस्य मिथ्यात्वेन तस्य प्रतियोगिघटादे प्रपञ्चस्य वा सत्यत्वापत्ति स्यात्, तत्र हि निषेधस्य निषेधे प्रतियोगिसत्त्वमायाति, यत्र निषेधस्य निषेधबुद्ध्या प्रतियोगिसत्त्व व्यवस्थाप्यते न निषेधमात्र निषिध्यते। यथा रजते नेद रजतमिति ज्ञानानन्तरमिद नाऽरजतमिति ज्ञानेन रजत व्यवस्थाप्यते। यत्र तु प्रतियोगिनिषेधयोरपि निषेधस्तत्र न प्रतियोगिसत्त्वमायाति । यथा ध्वससमये प्रागभावप्रतियोगिनोरुभयोरपि निषेध । एव प्रकृतेऽपि निषेधयावकेन ब्रह्मज्ञानेन प्रतियोगिन प्रपञ्चस्य तन्निषेधस्य च बाधान्न निषेधस्य बाध्यत्वेऽपि प्रपञ्चस्य तात्त्विकत्वम्, उभयोरपि निषेधतावच्छेदकस्य दृश्यत्वादेस्तुल्यत्वात्।

---

१. प्रकाशात्मयतिकृत पञ्चपादिकाविवरणम्।
२. तत्त्वप्रदीपिका (चित्सुखाचार्यकृता), पृ० ३९।
३ परपक्षगिरिवज्र०—१ म० अ० १२० पृ०।
४· अद्वैतसिद्धि —९६-९९ पृ०, निर्णयसागर०।

अन्यथाख्यातिवादिनैयायिकाना मते भ्रमस्थले ज्ञानलक्षणासन्निकर्षेण शुक्तिरूप्यस्थले आपणस्थरजतमेव प्रतिभाति। तथा च तेषा मते रजतस्याताात्त्विकाधिकरणे शुक्तौ रजतस्य कालत्रयेऽभावोऽस्त्येव । अतस्तेषा सिद्धसाधनता मिथ्यात्वलक्षणे। एव च माध्वमतेऽपि शुक्तौ रजतस्यात्यन्तासत्त्वेन सिद्धसाधनतेति शङ्का नोद्भावनीया, स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य ग्रहणात् । एव च येन[1] सम्बन्धेन यद् यस्याधिकरण तेन सम्बन्धेन तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमिति विवक्षायामव्याप्यवृत्तिषु सिद्धसाधनमित्यपि न, येन रूपेण यदधिकरणतया यत् प्रतिपन्न तेन रूपेण तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वस्य प्रतिपन्नपदेन सूचितत्वात्। माध्वप्रदर्शिताऽर्थान्तरतादिदोषनिवारणार्थ धर्मराजाध्वरीन्द्रैस्तदीयवेदान्तपरिभाषाया मिथ्यात्वलक्षणे यावदिति पदस्यावतरण कृतम् । "मिथ्यात्व[2] च स्वाश्रयत्वेनाभिमतयावन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्।"

प्रकाशात्मयतिमहोदयैरपरमप्येक मिथ्यात्वलक्षण प्रदर्शितम्—"ज्ञाननिवर्त्यत्व[3] वा मिथ्यात्वम्" ज्ञानेन यद् बाधित भवति तद् वस्तु मिथ्या। न चास्य लक्षणस्य 'अय घट' अनन्तर 'अय पट' इति पूर्वज्ञानस्योत्तरज्ञानेन नाश्यत्वात् तत्रातिव्याप्ति, लक्षणे ज्ञानत्वेन हि ज्ञाननिवर्त्यत्वस्याभिमतत्वात् । अय घट, अय पट इत्यादो यत् पूर्वज्ञानस्योत्तरज्ञाननाश्यत्व तत् त्वात्मविशेषगुणत्वेन, न तु ज्ञानत्वेन । अत्र च लक्षणे ज्ञाननिवर्त्यत्यस्यार्थो ज्ञानेन निवृत्तिर्यस्येति, निवृत्तिरित्यस्य शब्दस्यार्थ स्थूलप्रपञ्चनिवृत्तिर्न ग्राह्य, अपि तु स्वोपादानेषु स्थूलसूक्ष्मयोरुभयो कार्ययोर्निवृत्तिर्बोध्या। निवृत्तिशब्देनात्र कार्यस्यात्यन्तिकनिवृत्तिरेव लक्षिता भवति। एवविधनिवृत्तिरेव बाध इति कथ्यते। आचार्यमधुसूदनसरस्वतीमहाभागैरित्येव दर्शितम्। "[4]ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्व हि ज्ञाननिवर्त्यत्वम्।" अस्यैव तात्पर्य गौडब्रह्मानन्दैस्तदीयलघुचन्द्रिकाया व्याख्यातम् । "[5]ज्ञानप्रयुक्तोऽधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारख्यापको योऽवस्थितिसामान्यस्य स्वकीयसस्कारान्यतरस्याभावस्तत्प्रतियोगित्वम् (ज्ञाननिवर्त्यत्व मिथ्यात्वम्)।"

वस्तूना स्थितिर्द्विधा—कार्यरूपेण कारणरूपेण च। व्यक्तरूपस्य कार्यस्य विनाशेऽप्युपादाने तदवतिष्ठते सूक्ष्मरूपेण। अत एवात्र निवृत्तिशब्देन स्थूलसूक्ष्मरूपयोरुभयो कार्ययोर्नाशो विवक्षित । मुद्गरपातेन घटस्य समूल नाशो न जायते, अपि तूपादाने तदानीमपि घट सूक्ष्मरूपेणास्त्येव। घटस्य समूल बाधो ब्रह्मसाक्षात्कारज्ञानेनैव भवितुमर्हति । मुद्गरपातेन घटस्य स्थूलरूपमेव नश्यति। सुतरा मुद्गरविध्वस्तघटे नाव्याप्ति । प्रपञ्चस्य स्थूलसूक्ष्मरूपयोर्बाधे ब्रह्मसाक्षात्कारद्वारेणव भवति नान्यथा । पूर्वज्ञानस्योत्तरज्ञाननिवर्त्येऽपि नातिव्याप्ति । सस्काररूपेण पूर्वज्ञानस्य जीवात्मनि स्थितत्वात् तत्र पूर्वज्ञानस्य समूल नाश एव नास्ति। आकाशकुसुमादितुच्छेऽपि नातिव्याप्ति, ज्ञानप्रयुक्तत्वस्य तत्राभावात्। शुक्तिरजतस्य दृष्टान्त साध्यविकल इत्यपि नाशङ्कनीयम् 'अविद्यासहकार्येण नास्ति नासीद् भविष्यति' इति वार्त्तिकोक्त्याऽविद्याया अविद्यापरिणामशुक्तिरजतप्रभृतीना च बाध कीर्तित । अत एव शुक्तिरजतस्य तस्य मूलभूताज्ञानस्य चोभयोर्मिथ्यात्वमभिप्रेतमद्वैतवादिभि । सुतरा शुक्तिरजत मिथ्यात्वलक्षणस्य नाऽलक्ष्यीभूतम्। शुक्तिरजतवद् व्यावहारिकसत्यरजतमप्यद्वैतमते मिथ्यैव । उभयविधमिथ्यावस्तुनोर्मिथ्यात्वलक्षणस्य सगत्यर्थमेवाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारेत्यनेन लक्षणे विश्वस्य यावद्वस्त्वधिष्ठानभूतपरब्रह्मण साक्षात्कार एव बोद्धव्य । तस्मिन् परब्रह्मविज्ञान उदिते सति

---

१. अद्वैतसिद्धि, निर्णयसागर०।
२ वेदान्तपरिभाषा।
३ अद्वैतसिद्धि, पृ० १०६।
४. अद्वैतसिद्धि, पृ० १६०।
५. अद्वैतसिद्धि, लघुचन्द्रिका, पृ० १६०।

प्रातिभासिकशुक्तिरजतम्, व्यावहारिकसत्यरजतादयश्च मिथ्या भवन्ति। सत्यवस्तुनि परब्रह्मण्यध्यस्ते सत्यखिलप्रपञ्च सत्यत्वेन प्रतिभाति । यदा तु सच्चिदानन्देन सह दृश्यस्य प्रपञ्चस्याध्यासग्रन्थिश्छिद्यते, तदा व्यावहारिकसत्यवस्त्वपि मिथ्यैव भवति । अस्यानादेरध्यासस्योपादानमनाद्यज्ञानमेव । अस्य नि शेष बाधे सत्यज्ञानस्य तत्कार्यस्य प्रपञ्चस्य च बाधो भवति। अत एव ज्ञाननिवर्त्यत्व मिथ्यात्वमिति मिथ्यात्वलक्षणे न कोऽपि दोष ।

चित्सुखाचार्याणा—"[1]स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व वा मिथ्यात्वम्। तच्च स्वात्यन्ताभावाधिकरण एव प्रतीयमानत्वात्" इति लक्षणमपि साधु। अत्रापि पूर्वोक्तप्रकारेणैव विरोधियुक्तय खण्डनीया ।

अत एव न्यायमकरन्दे आनन्दबोधभट्टारकाचार्या "[2]सद्विविक्तत्व मिथ्यात्वम्" इत्याहु । अत्रापि सत्ताजातिविशिष्ट सदिति मन्यमाना नैयायिकादय आक्षिपन्ति यद् ब्रह्मणो निर्धर्मकत्वेन तत्र सत्ताजात्यभावान्न तस्य सत्त्वमिति । तथा चातिव्याप्तिर्ब्रह्मणि। अद्वैतवादिन उत्तरयन्ति यत् सत्ताजातिविशिष्ट तत् सदिति पूर्वपक्षमतमेवासिद्धम्। अद्वैतसिद्धान्ते जाते सत्त्व नास्ति। सुतरामस्माक मते नास्ति सत्ताजाते सत्यत्वेऽवसर । अपर च न्यायमते सत्ताजाति स्वयमेव सत्ताजातिशून्या। तत्र सत्ताजातिस्वीकारेऽनवस्थाभिया तस्य स्वरूपतया सत्त्व स्वीक्रियते। एव च सत्ताजातिर्यदि सत्ताजातिशून्याऽपि सद्रूपा भवति। अद्वैतपक्षे निर्धर्मकत्वेन जातिशून्यब्रह्मण सत्यत्वस्वीकारे का क्षति ? अतो न ब्रह्मण्यतिव्याप्ति । आकाशकुसुमादितुच्छेऽतिव्याप्तिवारणाय लक्षणे सत्त्वेन प्रतीत्यर्हमिति विशेषण योजनीयम्। अन्यसम्भावितदोषा पूर्वोक्तप्रकारेण खण्डनीया ।

लक्षणप्रमाणाभ्या वस्तुसिद्धिरिति वचनाद् लक्षणैर्मिथ्यात्वसिद्धेरनन्तर प्रमाणैर्मिथ्यात्व साध्यते। प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वसाधने प्रधानतोऽनुमानमेव प्रमाणम् । तच्च चित्सुखाचार्यस्तत्त्वप्रदीपिकाया प्रदर्शितम्। "अय पट[3] एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी, दृश्यत्वात्, घटवत्।" अर्थाद् अस्य पटस्य येऽवयवास्तन्तवस्तेष्वस्य पटस्यात्यन्ताभावोऽस्ति, एव चाय पटस्तस्यात्यन्ताभावस्य प्रतियोग्यपि। यतो ह्यय पटो दृश्यो यथा घटो दृश्यस्तथैव। अय भाव—यत् तन्तवो न पट, अतस्तन्तुषु पटस्यास्यात्यन्ताभाव सर्वदैव सर्वथैवासीत्, अस्ति, भविष्यति च। अत एवाऽऽलोच्यानुमाने पट एव साध्यस्य पक्षत्वेन गृहीत । अस्य पटस्योपादानतन्तुष्वस्य पटस्यात्यन्ताभावोऽस्ति, तस्य दृश्यत्वात् । एवमेव घटस्योपादाने कपाले मृत्तिकाया वा घटस्यात्यन्ताभाव । एव सुवर्णे सुवर्णभूषणस्य। पटो दृश्य, अतो दृश्यत्वहेतो पक्षे पटे वृत्तित्वेन हेतो पक्षवृत्तित्वमायातम्। घटेऽपि दृश्यत्वमस्ति। तत्र पटस्याभावरूप साध्यमप्यस्ति। अतो घटो दृष्टान्तत्वेन गृहीत । कार्यकारणभेदवाद्यभावविशेषज्ञाना तार्किकाना मते पटस्योपादानेषु तन्तुषु पटस्यान्योन्याभावप्रागभावध्वसाभावा स्वीकृता एव, तद्व्याहतिवारणायात्यन्ताभावप्रतियोगीत्युपन्यस्तम्।

अर्थान्तरवारणाय तन्तुपदम्। श्यामपटस्यावयवेषु रक्तपटस्याभावो न विवक्षित, अत एव 'एतद्'-पदम्। आशङ्कतेऽत्रानुमाने प्रतिवादी, तथा हि—दृश्यत्वहेतोरनैकान्तिकत्वेन दुष्टहेतु । दृश्यत्वेनैतत् तन्तुष्वस्य पटस्यात्यन्ताभावस्याभाव एव सिद्धयति न तु पटस्याभाव सिद्धयति। तथा च प्रपञ्चो यदि प्रमाणसिद्धस्तर्ह्यनुमानावयवाना पक्षसाध्यादीना सत्यत्वेन स्वीकृते मिथ्यात्वे बाध । मिथ्यात्वे च तेषामनुमानमेवाप्रामाणिकम्। अत एव प्रपञ्चस्य सत्यत्व साध्यते—"[4]विवादास्पदीभूत प्रपञ्च सत्य, प्रमाणसिद्धत्वाद् आत्मवत्।" एव

---

१. तत्त्वप्रदीपिका।

२. न्यायमकरन्द. (आनन्दबोधाचार्य)।

३ तत्त्वप्रदीपिका।

४. चित्सुखी, पृ० ३७, निर्णयसागरमु०।

च भेदसिद्धावपि द्वैतवादीनामनुमानं प्रदर्श्यते—"अयं घट[1] एतन्निष्ठबाध्यभेदातिरिक्तभेदाश्रय, द्रव्यत्वात् पटवत्।" अत्राद्वैतवादिन उत्तरयन्ति—वस्तुभेदो न सत्य, अपि तु मिथ्यैव। मिथ्यात्व च नाकाशकुसुमादिवदलीकत्वम्। व्यावहारिकसत्यत्व तु प्रपञ्चस्य स्वीकार्यमेव। घटसहयोगेन जलाहरण कृत्वाकण्ठ पीयते, तृष्णा च निवार्यते। अत एव घटादीना न तथा मिथ्यात्व येन व्यवहारोऽपि न घटेत यथा खपुष्पम्। खपुष्प च न व्यवह्रियते। तदेवासद् यद् व्यवहारे नायाति। इतश्च घटादीना ब्रह्मवस्तुवत् त्रिकालाबाधितत्वमपि नास्ति। अत एव घटादे प्रातीतिकत्वेन मिथ्यात्वम्।

पूर्वोक्तद्वैतसाधकानुमानस्य विरोधेऽद्वैतवादिनामनुमानम्[1]—"विमत पट एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी, अवयवित्वात् पटान्तरवत्।" अत्र च हेतो पक्षवृत्तित्व पटे साध्यसिद्धिश्चास्ति। अर्थाद् अस्मिन् पट एतत्तन्तुषु विद्यमानात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमस्त्येव। तन्तव पटस्योपादानकारणमाश्रयञ्च। स्वाश्रयोपादानेषु यदि कार्यस्यात्यन्ताभावो भवति, तर्हि तत् कार्य मिथ्यैव भवति। अत्रेय शङ्का भवति किमनुमाने उक्तात्यन्ताभाव सत्य (पारमार्थिक) उत वा मिथ्या (प्रातिभासिक)। सत्यस्वीकारे ब्रह्मातिरिक्तस्य पदार्थस्य सत्यत्वेन द्वैतापत्ति। प्रपञ्चस्य च मिथ्यात्व न सिद्धयति। प्रातिभासिकस्वीकारे पुन प्रतियोगिन प्रपञ्चस्य सत्यत्वमायाति। अद्वैतवादिन उत्तरयन्ति—अत्यन्ताभावस्य तात्त्विकत्वेऽप्यद्वैतवादेन व्याहृति। नापि द्वैतापत्ति। अभावपदार्थो द्वितीयोऽस्तु, भावपदार्थस्त्वद्वितीय ब्रह्मैव, सुतरा भावाद्वैतवादिमण्डनमिश्रादीना[3] मते न द्वैतापत्ति। अद्वैत सुरक्षितमेव। तथा हि—"द्विविधा धर्मा भावरूपा अभावरूपाश्चेति। तत्राभावरूपा धर्मा नाद्वैत विघ्नन्ति।"

अन्ये शाङ्करवेदान्तिनस्तु भावाद्वैत न स्वीकुर्वन्ति। तेषा मत एकमात्र परब्रह्मैव सत्यम्, नान्यत्। तेषा मतेऽत्यन्ताभावस्य व्यावहारिकत्वे परमार्थसद् ब्रह्मणा सह न विरोध। समसत्ताकवस्तुनोरेव विरोध। नहि प्रातिभासिकरजतेन सह व्यावहारिकसत्यरजतस्य विरोधो दृष्ट। अनुमाने पक्षस्य पटस्य व्यावहारिकप्रमाणसिद्धत्वेन नाश्रयासिद्धि। अत एवावयवित्वहेतुरपि न दुष्टहेतु। अशित्वजडत्वपरिच्छिन्नत्वादिहेतुभ्योऽपि प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वसिद्धिर्भवति।

अद्वैतवादिभिर्यद् मिथ्यात्व प्रतिपादित तन्मिथ्यात्व सत्यम्, उत वा मिथ्या ? उभयथा प्रपञ्चस्य सत्यत्वमायाति। एव चाद्वैतवेदान्तप्रतिपादितमिथ्यात्वस्य व्याहतिर्भवति। अद्वैतमते तु प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वमेव स्वीकृतम्। अतो मिथ्यात्वस्य सत्यत्वस्वीकारे ये दोषास्तान्न स्पृशन्त्यद्वैतवादिन प्रतिवादिभिर्मिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वस्वीकृते सति दोषत्रय दीयते। प्रथमतो जगन्मिथ्यात्व यदि मिथ्या स्यात्, तदा द्वैतवाद्यभिमतजगत्सत्यत्व स्यात्। द्वितीयतो जगन्मिथ्यात्व यदि मिथ्या बाध्य वा स्यात्, तदा जगन्मिथ्यात्वप्रतिपादकश्रुतयोऽनुपपन्ना स्यु। तृतीयतो जगन्मिथ्यात्व यदि मिथ्या स्यात्, तदा जगत सत्यत्व स्यात्। तथा हि जगत्सत्यत्वसाधकमनुमानम्—"जगत् सत्यम्, मिथ्याभूतमिथ्यात्वकत्वात्, आत्मवत्।" यथा चार्वाकमते नित्यात्मा मिथ्या, तथा च तेषा मिथ्यात्मवादो वेदान्तन्यायवैशेषिकादिदार्शनिकैर्मिथ्यात्वेन प्रमाणित, तेन चात्मनो नित्यत्व सिद्धम्। एवमत्रापि प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वेन प्रपञ्चस्य सत्यत्वमायातम्। अत्रास्यानुमानस्य विरोधेऽद्वैतवादिभि सत्प्रतिपक्षानुमान स्थाप्यते—"जगत् सत्यत्वाभाववद् आत्मत्वाभाववत्त्वात्, यन्नैव तन्नैव यथा—आत्मा।" जगत्यात्मत्वस्याभावोऽस्ति, अतस्तस्य मिथ्यात्वम्, यथा शुक्तिरजते आत्मत्वस्याभावो मिथ्या च। यत्र च सत्यत्वस्याभावो न तत्रात्मत्वस्याप्यभावो न, यथात्मनि सत्यत्वमात्मविशिष्टत्व

---

१. चित्सुखी, पृ० ६७।

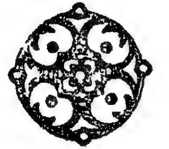
२. चित्सुखी, पृ० ४०।

३. मण्डनमिश्रस्य ब्रह्मसिद्धिः, पृ० ४।

चास्ति। जगत्सत्यत्वानुमान एकस्मिन् धर्मिणि परस्परविरुद्धधर्मद्वयस्यैकस्य मिथ्यात्वेनापरस्य सत्यत्व भवतीति व्याप्तिर्व्यभिचारिणी। अतो व्यभिचारिव्याप्तिद्वारेण प्रपञ्चस्य सत्यत्व न माधयितु शक्यते। गोत्वाश्वत्वयो परस्परविरुद्धयोर्धर्मयोर्यद्येकस्मिन् गज एकस्याभाव स्यात्, तर्ह्यपरस्य भाव स्यात् किम्? अपि च प्रपञ्चस्य मिथ्यात्व प्रपञ्चवदेव व्यावहारिकसत्यत्वविशिष्टम्, अतो नात्मवत् प्रपञ्चस्य सत्त्व स्वीकृत भवति। अत प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वेऽपि न प्रपञ्चसत्यत्वम्। प्रपञ्च, प्रपञ्चमिथ्यात्व च समानसत्ताके। प्रपञ्च-स्थितिकाले सुतरा प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य निवृत्तिर्न सभाव्यते। एकेनैव बाधकज्ञानेन ये बाधिते भवतस्ते समसत्ताके। एकाद्वितीयपरब्रह्मबोधस्योदये सति विश्वप्रपञ्चस्य तस्य मिथ्यात्वस्य च बाधो भवति।

अत्राय निष्कर्ष—अद्वैतमते मिथ्याशब्दो विशेषार्थक। द्वैतवादे तु मिथ्याशब्दोऽपह्नववचन एव गृहीत। तेषा मते आकाशकुसुमादेरेव त्रिकालासत्त्वेन मिथ्यात्वम्। ब्रह्मणो ब्रह्मोपादानकस्य जगतश्च सत्य-त्वमिति। तै सत्त्वासत्त्वयो कोटिद्वयमेव गृहीतम्। अत एव तेषा मते यत् सत्त्व न भवति तदसत्त्व भवति, यच्चासत्त्व न भवति तत् सत्त्व भवति। अद्वैतवादिभि प्रपञ्चस्य यद्याकाशकुसुमादिवदसत्त्व न स्वीक्रियते, तर्हि तस्य ब्रह्मवत् सत्य स्वीकार्यम् इति द्वैतवादिना पक्ष। 'क' यदि 'क' न भवति, तर्हि 'अक' भवति। 'क' यदि 'अक' न भवति, तर्हि 'क' भवति—इति तार्किकविरोधस्य नियम। अद्वैतवादे तु नाय विरोधस्य नियम स्वीकार्य। तेषा मते गोत्व गवि तस्याभावोऽश्वे, अश्वत्वमश्वे तस्याभावो गवि, द्वयोर्गोत्वाश्वत्वयोरभावो गजे सम्भाव्यत एव। प्रकृतेऽपि त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्त्व ब्रह्मणि। त्रिकालाप्रतीयमानत्वरूपमसत्त्वमाकाशकु-सुमादौ तयो सत्त्वासत्त्वयोरभाव शुक्तिरजतादिवद् जगति। अतोऽद्वैतमते प्रपञ्चस्याकाशकुसुमादिवद् नात्यन्तासत्त्वम्, नापि ब्रह्मवदत्यन्त सत्त्वम्, अपि तु प्रपञ्चस्य प्रातीतिकसत्त्वमर्थाद् व्यावहारिक सत्त्वमस्ति। प्रपञ्चस्य व्यावहारिकत्वमद्वैतवादिभिरपि न निराकर्तु शक्यते। अतो व्यावहारिकसत्त्व स्वीकार्यमेव। ब्रह्मणस्तु पारमार्थिकसत्त्वम्।

वस्तुतस्तु 'यद्रूप ब्रह्मणो निरपेक्ष सत्त्व तद्रूप निरपेक्ष सत्त्व प्रपञ्चस्य द्वैतवादिभिरपि न स्वीकृतम्। प्रपञ्चस्य तेषा मत ईश्वरसापेक्षसत्यत्वम्। ईश्वरस्य तु निरपेक्ष सत्यत्वम्। अत एव सापेक्षसत्यत्वस्वीकारे प्रपञ्चस्य सत्यत्वस्य किञ्चिदवमूल्यन जातम्। सापेक्षसत्यत्वमेवाद्वैतमते मिथ्यात्वम्। जगत सापेक्षसत्यत्व-मद्वैतमतेऽपि स्वीकृतमेव। अधिष्ठानसापेक्षसत्यत्व प्रपञ्चे तेषा मते। द्वैतवादिभिर्व्यावहारिकसत्ता न स्वीक्रियते जगत, परन्तु सापेक्षता तु स्वीक्रियत एव। तथा च सापेक्षतयैव प्रपञ्चस्य व्यावहारिकत्वमिति न द्वैताद्वैतवादयोर्महदन्तर प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वसत्यत्वविषये।





मीमांसाध्ययने चातुर्मास्ययागस्य महत्त्वम्

○

डॉ० विद्याधर शास्त्री भिडे

●

वेदोऽखिलो धर्ममूलमिति न्यायेन वेदाना प्रामाण्य सर्वशास्त्रयोनित्व चाधिगम्य तेपा तेषा शास्त्राणा प्रवृत्ति इत्यत्र न सशयलेश । कि तु वैदिकवाक्यानाम् अर्थकरण प्राधान्येन प्रवृत्त मीमासाशास्त्र विविधान् दोषाभासान् अपाकृत्य वैदिकेषु वाक्येपु समन्वय सार्थत्व च प्रतिपादयति। अथात्र कानि वैदिकवाक्यानि शास्त्रेऽस्मिन् विचारितानीति पर्यालोच्यमाने सहिताब्राह्मणान्तर्गतानीति सुस्पष्टमेव। ब्राह्मणग्रथेषु निरूपित नैकाना श्रौतयागाना कर्मकाण्डम्। तदर्थ सहितान्तर्गताना मन्त्राणा कुत्र कथ विनियोग, यज्ञाना प्रयोगविधय, विधिप्रचोदनाय अर्थवादनिरूपणम् इत्यादयो बहुविधा विषया प्रपञ्चिता ब्राह्मणग्रथेषु ॥ ब्राह्मणग्रथोक्ताना समेषा श्रौतयज्ञाना प्रयोगानुपूर्व्येण सम्यक् स्वरूप श्रौतसूत्रेषु विस्तरेण प्रतिपादितम्। न तदर्थ मीमासाशास्त्रस्य प्रवृत्ति । कि तु विधि-निषेध-अर्थवाद-नामधेय-ऊह-बाध फलादिना विविधान् भेदान् विविच्य प्रमाण-पुरस्सरम् अनेके सिद्धान्ता प्रतिपादिता मीमासाशास्त्रे। तदिद प्रयोजनभिन्नत्व सम्यग् अवधारयति वाञ्छेश्वराचार्य[1] हिरण्यकेशिसूत्रव्याख्यानोपोद्घाते—स्थाणुरयमित्यादि श्रुतेरेतदभिप्रायेणैवानुष्ठानोपयोगितया वेदार्थ विचारितवान् भगवान् जैमिनि 'अथातो जिज्ञासाधर्मा इत्यादिना। तथा प्रयोगक्रमस्य द्रव्यदेवतादिस्वरूपस्य प्रायश्चित्तस्य विप्रकीर्णपरप्रकरणगतनानाशाखोपसहारस्य सिद्धवन्निर्देशान्यथानुपपत्तिकल्पितविधिस्वरूपस्य च मन्दबुद्धिभिर्बोद्धुमशक्यतया लोकोपकारार्थम् अनुष्ठानोपयोगितया सूत्र रचयाबभूव हिरण्यकेशी भगवान् सूत्रकार ॥

वस्तुतस्तु मीमासाशास्त्र प्रयोगशास्त्र च नात्यन्त भिन्नम्, अपि तु परस्परमुपकुर्वाणे एकमेव तत्त्व सपादयत । मीमासया हि क्रियातत्त्व निर्धार्य प्रयोगशास्त्रेण तदनुष्ठातव्यम्।

अत सिद्धमेतत् मीमासाशास्त्रस्याध्ययने श्रौतयज्ञाना सपूर्ण प्रयोगज्ञानम् अवश्यभावीति। अनया दृष्ट्या चातुर्मास्यविषयकाणा ब्राह्मणवाक्याना कुत्र किमर्थ विचार कृत इत्येव समालोच्य मीमासाशास्त्रे चातुर्मास्ययागस्य कथ वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान विद्यते तस्य सदर्शन कृतमस्मिन् निबन्धे। विविधासु सहितासु ब्राह्मण-

---

१ नैनन्मुद्रितम्। भाडारकरप्राच्यविद्यामन्दिरस्य (पुणे) ग्रन्थसग्रहे निहित हस्तलिखितपुस्तकमत्र उपयोजितम्।

ग्रंथेषु च पठितानि चातुर्मास्यविषयकाणि वाक्यानि सम्यग्विचारितानि। तदवसरे तैत्तिरीय-संहिताया सायण-भाष्यम् अवलोकितव्यम्। तत्र भाष्यकारेण मीमांसाविषयं प्रतिपादितं तत्र तत्र अध्यायान्ते। तद्विषयमनुसृत्यैव मीमांसासूत्रेषु चातुर्मास्यविषयकाणि ब्राह्मणवाक्यानि विचार्य कथं विषयप्रतिपादनं कृतं तदत्र विचार्यते।

चातुर्मास्ययागस्वरूपं वैचित्र्यपूर्णं वैशिष्ट्यात्रह च विद्यते। तत्र चत्वारि पर्वाणि वैश्वदेववरुणप्रघास-साकमेधशुनासीरीयाणि। तानि च संवत्सरारम्भात् मासचतुष्टयान्तरालानि अनुष्ठीयन्ते। प्रथमे वैश्वदेवपर्वणि आग्नेयमष्टाकपालं निर्वपति सौम्यं चरुं सावित्रं द्वादशकपालं सारस्वतं चरुं पौष्णं चरुं मारुतं सप्तकपालं वैश्व-देवीमामिक्षां द्यावापृथिव्यमेककपालम्' (तैसं १.८.२) इति देवताना हविषा च विधानम्। पौर्णमासप्रकृतिकोऽयं याग। अत्र सायं दुग्धम् आतच्य तद्दधि प्रातर्दुग्धे संयुज्य आमिक्षा विविच्यते। प्रधानहविष्ट्वेन आमिक्षाया निर्देशात् द्रवरूपवाजिनस्य प्रतिपत्तिकर्मणि अनूयाजोत्तरं यागो विहितः। वरुणप्रघासपर्वणि विहारद्वयम्। उत्तरे विहारेऽध्वर्युः कर्माणि कुरुते दक्षिणे प्रतिप्रस्थाता। वारुण्यामिक्षाया यवमयमेषस्य च यागोऽध्वर्युणा उत्तरे विहारे उत्तरवेद्यां क्रियते। मारुत्यामिक्षाया यवमयमेष्याश्च याग प्रतिप्रस्थात्रा दक्षिणे विहारे क्रियते। अस्मिन् पर्वणि उभयत्र विहारे अग्निप्रणयनं विहितम्। अत्र यत् तुषनिष्कासेनावभृथं कर्मादिष्टं तत्र सामान्यतः सौमिक-धर्मा एव अतिदिश्यन्ते। साकमेधं द्वहम् अनुष्ठीयते। प्रथमेऽहनि अनीकवत्पादय इष्टय भवन्ति। तद्दिने सायं गृहमेधीयं कर्म भवति। अपरेद्यु क्रीडिनेष्टि, महाहविरिष्टि पितृयज्ञ, त्र्यम्बका आदित्येष्टिश्चेति सर्वम् अनुष्ठी-यते। शुनासीरीये तु वैश्वदेववत्सर्वं समानम्।

वैश्वदेवस्य कर्मनामधेयत्वं गुणविधित्वं वेति विषयं प्रदर्श्य विकल्पप्रसक्तौ तस्य नामधेयत्वं सिद्धान्तितं जैमिनिना वैश्वदेवाधिकरणे (जैसू, १.४.१३-१६)। तत्रोक्तं शबरस्वामिना—'कथं सकृदुच्चारितो वैश्वदेव-शब्दो यागगणं लक्षयिष्यति विश्वाश्च देवान् विधास्यतीति। तस्मात् कर्मनामधेयमेव न गुणविधिः इति। देवताहविषा विधाने 'वैश्वदेव्यामिक्षा भवति' (तैब्रा १.६,२) इति विश्वान् देवान् उद्दिश्य आमिक्षा विहिता। तथा च 'प्राचीनप्रवणे वैश्वदेवेन यजेत'(द्रष्टव्य हि श्रौ ५.१.३) इत्यत्र वैश्वदेवशब्द यागस्वरूपबोधक इति प्रयोगज्ञानेनावधारयितुं शक्यते।

वैश्वदेवपर्वणि विहितस्य वाजिनयागस्य गौणविधानं कर्मान्तरं वेति चिन्तितं गुणाधिकरणे (जैसू २.२.२३)। अत्र वैश्वदेव्यामिक्षाया प्रधानयागो भवति प्रतिपत्तिकर्मत्वेन च वाजिनस्य याग अनूयाजोत्तरं विहित इति प्रयोगज्ञानेन वाजिनयागस्य कर्मान्तरत्वमेव इति सुस्पष्टं भवेत्। आमिक्षाकरणे विहितं 'तप्ते पयसि दध्यानयति' इति। दधिपयसो संसर्गेण उत्पन्नं घनीभूतं द्रव्यम् आमिक्षा, द्रवरूपं वाजिनमिति ज्ञायते। अत्र दधिपयसो संसर्गरूपकर्मणि आमिक्षा एव प्रयोक्त्री न वाजिनम् इति सिद्धान्तितम् (जैसू ४-१-२२-२४)। प्रधानहविषा विधाने 'अथ यत् संस्पृष्टम् आण्डमिव सरित्वेव परीव ददृशे अथैषा वैश्वदेव्यामिक्षा' इत्युक्तं मैत्रायणी-संहितायाम् (१.१०.६)। अत आमिक्षाया एव प्रधानहविष्ट्वं तन्निष्पादनार्थं विहितं पयसि दध्यानयनमिति प्रयोगे स्पष्टं भवति। वाजिनकर्मणि सोमधर्मा भवन्ति न वेत्यत्र संदिह्य ऐष्टिकधर्मा एव भवन्तीति सिद्धान्तितं जैमिनिना (८.२.१)। अत्र प्रयोगानुक्रमस्य सम्यक् ज्ञानं चेत् के के दार्शपौर्णमासिकधर्मा वाजिनयागे अनुवर्तन्ते तज्ज्ञातुं सुगमं भवेत्। वाजिनस्य सान्नाय्यविकारत्वम् उक्तं प्रयोगग्रंथेषु।

वरुणप्रघासेषु विहारद्वयं विद्यते। अत्र देशभेदात् दक्षिणे विहारे सर्वं विक्रियते इति सिद्धान्तितं जैमि-निना (११.२.३)। अस्मिन् पर्वणि वारुण्यामिक्षाया याग उत्तरे विहारे भवति मारुत्यामिक्षाया यागो दक्षिणे विहारे भवति। अत अस्मिन् विहारद्वये प्रयाजाज्यभागानूयाजादिकं सर्वम् अङ्गजातं कर्तव्यमिति प्रयोगे स्पष्टतया विहितम्। यदि उभयत्र सर्वं क्रियते तर्हि अध्वर्युहोतृब्रह्मादयो ऋत्विजोऽपि भिन्ना वर्तन्ते न वेति विचारितम् अनन्तराधिकरणे। तदुक्तं 'चातुर्मास्यानां यज्ञक्रतूनां पञ्चर्त्विजः' इति वचनानुसारेण वरुणप्रघासयागरूप एकमेव

कर्म दृश्यते। अत ऋत्विजा सगानत्वात् देशभेदेऽपि न कर्तृभेद इति सिद्धान्तितम्। तदेतत्सर्व प्रयोगज्ञानेन स्फुट ज्ञातु शक्यते।

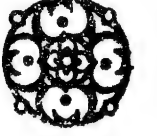
वरुणप्रघासेषु पत्नीसयाजादि कर्म समानतन्त्रेण वा स्वातन्त्र्येण वेति सदिह्य उभयत्र विहारे तत् स्वातन्त्र्येण कर्तव्यमिति सिद्धान्तित' नाना वा कर्तृभेदात्' इत्यस्मिन् सूत्रे (११२४८) जैमिनिना। परन्तु केषाचन श्रौत-सूत्राणा पत्नीसयाजयागविषये मतभिन्नत्व दृश्यते। तत्र 'अध्वर्युरेव प्रत्यङ्ङाद्रुत्य पत्नी सयाज्य' इति बोधायनसूत्रम् (५९)। 'अध्वर्युरेव पत्नी सयाजयति' इति भरद्वाज (८११४)। तथा चोक्त मानवसूत्रे' अध्वर्यु पत्नी सयाजयति' (१७.४३१) इति। 'अध्वर्युर्गार्हपत्यसयुक्तानि' (हि श्रौ ५४५) इति वदत सत्याषाढस्यापि समान एवाभिप्राय। अत बौधायनादि-श्रौतसूत्राणा मीमासासूत्रैस्सह विरोध प्रतीयते। परन्तु 'अथाध्वर्युरेव प्रतिपरीत्य पत्नी सयाजयति। उपास्त एव प्रतिप्रस्थाता' इति शतपथब्राह्मण (२५२.४५) पर्यालोच्यैव बोधायनादिभिर्विधिरादिष्ट इति निरुचप्रचम्। अस्मिन् विषये आपस्तम्बस्य मीमासाकारै सह ऐकमत्य प्रतिभाति। अत्रोक्तम् आपस्तम्बेन—'उभयत्र कृत्स्न तन्त्रम्। अपि पत्नीसयाजा (आपश्रौ ८५६-७)। अनयो सूत्रयोर्विवरणे जैमिनिसूत्रम् उद्धृत्य रुद्रस्वामिनोक्त —'अपराग्निहोमाना तेषा (पत्नीसयाजाना) त्वेकाग्निकत्वात् कल्पान्तर-मताच्च तन्त्रता मा विज्ञायीति पुनर्वचनम्। एकत्वेऽप्यग्ने कर्तृभेदाद् उभयवैहारिकाणा पृथगुभये कार्या इत्यर्थ। अत्र आपस्तम्बमीमासासूत्रकाराभ्या ब्राह्मणोक्तवचनमपाकृतमिति तयो कश्चन मिथ सम्बन्धो ज्ञायते। ब्राह्मणवाक्यपर्यालोचनया प्रयोगशास्त्र प्रवर्तित श्रौतसूत्रकारै। अत प्रयोगज्ञानेनैव मीमासागतसिद्धान्ताना विचारविमर्श करणीयो भवति।

वरुणप्रघासेषु 'वारुण्या निष्कासेन तुषैश्चावभृथ यान्ति' (द्रष्टव्य हिश्रौ ५७७) इत्यत्र तुषनिष्कासन दार्शपूर्णमासिक सौमिक वेति सदिह्य सौमिकधर्मा एवात्रातिदिश्यन्ते इति सिद्धान्तितम् (जैसू ७३१२) तथा च तुषस्वरूपहविष साक्षाद् विधानात् पुरोडाशाभाव इत्युक्तम् अनन्तराधिकरणे (७३१६)। वारुणीति वरुणस्य कृते प्रधानहवि स्वरूपा आमिक्षा। तथा च वरुणस्य कृते पिष्टमयमेषस्यापि प्रधानहविष्ट्वेन विधानम्। अत्र यवमयस्य मेषस्य प्रतिकृतिनिर्माणविधौ यवाना वितुषीकरण निर्दिष्टम्। तत्र चोक्त प्रयोगे ते तुषा अवभृथार्थ रक्षणीया इति। तथा च आमिक्षाकरणकाले आमिक्षावाजिनयोरन्यस्मिन् पात्रे उद्धरण कृत्वा स्थालीगतशेष अवभृथार्थ निधीयते। स च शेषो निष्कासशब्देनात्र उपलक्ष्यते।

साकमेधपर्वणि पूर्वेद्यु साय गृहमेधीयस्यानुष्ठान भवति। तदिद कर्म विकृतिरूपम् अपूर्व वेति विचार्य अपूर्वमेवेद कर्म इति सिद्धान्तितम् (जैसू १०७३३)। आज्यभागौ यजति, अग्नये समवद्यति' (मैस १.१०.१५) इत्यादीना विविधानाम् अगाना विधान श्रुतौ दृश्यते। तदेतत् सर्व विचार्य गृहमेधीयकर्मण अपूर्वत्वमेव प्रतिपादित मीमासायाम्। कर्मेद न प्रकृतिरूप न विकृतिरूपम् अपि तु अनुभयरूपमिति गृहमेधीयस्यैव सर्वत्र निदर्शन समुद्धृत मीमासाग्रथेषु। श्रौतसूत्रकारैरपि 'तत्र यावत् क्रियते तद् व्याख्यास्याम' (द्रष्टव्य हिश्रौ. ५.८.६) इत्यादिना अस्य कर्मण अपूर्वत्वमेव निर्दिष्टम्।

'द्वयो प्रणयन्ति' इति वाक्येन वरुणप्रघाससाकमेधपर्वद्वये अग्निप्रणयन विधीयते। ऊरु वा एतद् यज्ञस्य वरुणप्रघासाश्च साकमेधाश्चेत्यर्थवादवाक्यमनुसृत्यैव पर्वद्वये अग्निप्रणयन सिद्धान्तित जैमिनिना (जैसू. ७३२४)। अत्र साकमेधपर्वणि महाहविष प्राधान्य प्रयोगे स्पष्ट भवति। तस्मिन् महा हविर्यागे वेदिकरणम्, उत्तरवेदिनिवपन, अग्नि-प्रणयनमित्यादयो विधय अतिदिश्यन्ते। तत्रोक्तम् आपस्तम्बेन—, 'तस्य वारुणप्रघासिकेनोत्तरेण विहारेण कल्पो व्याख्यात' (आपश्रौ. ८.१२.२) इति। एव मध्यमयो. पर्वणोरेव अग्निप्रणयनमिति सुस्पष्ट ज्ञातु शक्यते।

मीमासागतसिद्धान्ताध्ययने ज्योतिष्टोम, काम्येष्टय', पशुबन्ध, सत्रम्, चयनानि इत्यादीना नानाप्रकारकाणा श्रौतयज्ञाना सम्यग् प्रयोगज्ञानम् अवश्यभावि। मीमासाया श्रौतयज्ञाना प्रयोगानुपूर्व्येण विषयप्रतिपादन न कृतमिति, आदौ श्रौतसूत्राणा साहाय्येन प्रयोगज्ञान विचिन्त्यैव मीमासाध्ययने प्रवृत्तिश्चेत् तदध्ययन सार्थ फलदायि च भवेत्। अत्र चातुर्मास्य-विषयकाणा वाक्याना कथ मीमासाया परिशीलन कृतमित्येव पुरस्कृत्य मीमासाध्ययने श्रौतयज्ञाना प्रयोगज्ञानम् अत्यावश्यकम् इति प्रतिपादनेऽत्र विषयप्रपञ्च कृत ।



क्वचिद् विशेषेण क्षिप्त चित्तमन्यविषयेषु मूढ तिष्ठति। एते च विक्षेपा व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरति-भ्रान्तिदर्शनालब्धभूमिकत्वानवस्थितत्वानीति नवोदाहृता योगशास्त्रे (१–३०)। अस्यामवस्थायामनुभूय-मानोऽपि क्वाचित्क स्थैर्य न योगपक्षे वर्तते, विक्षेपोपसर्जनीभूतत्वात् समाधे। एतासा त्रिसृणामवस्थाना स्वल्प एव विचारो वर्तते योगशास्त्रे। पाश्चात्यमनोविज्ञाने त्वेतासामेवावस्थाना विमर्शो विद्यते। उत्तरयोर-वस्थयोर्विचारस्तु नगण्य एवास्ति। अत एव च योगशास्त्र पाश्चात्यमनोविज्ञान च परस्परपूरके इत्येव वक्तु समुचित स्यात्। एतदपि च स्मर्तव्य यत् पाश्चात्यमनोविज्ञानस्य प्रगत्यर्थ योगशास्त्र नितरा सहायक भविष्यति।

एकाग्रनिरुद्धयोर्भूमिकयोर्वर्णनात् पूर्व चित्तधर्मविषये किञ्चिद् विवेचनमुपयुक्त स्यात्। पाश्चात्य-मनोविज्ञानेऽज्ञातचित्त (unconscious mind) नाम फ्रायड (Freud) महाभागस्य महान् क्रान्तिकारी शोध इत्यभ्युपगम्यते। रसायनशास्त्रेऽणोर्विभजन यावद् महत्त्वपूर्ण तावदेव मनोविज्ञानेऽज्ञानचित्तस्य शोधद्वारा मनोविश्लेषणम् (Psychoanalysis) इति मन्यते पाश्चात्यमनोवैज्ञानिकै। इदमज्ञातचित्त सहस्रावधिवर्षेभ्य पूर्व परिचितमासीद् भारत इति स्पष्टमेव व्यासभाष्यात्। तथा चोक्त व्यासभाष्ये—

चित्तस्य द्वये धर्मा परिदृष्टाश्चापरिदृष्टाश्च। तत्र प्रत्ययात्मका परिदृष्टा। वस्तुमात्रात्मका अपरिदृष्टा। ते च सप्तैव भवन्त्यनुमानेन प्रापितवस्तुमात्रसद्भावा—

निरोधधर्मसस्कारा परिणामोऽथ जीवनम्।
चेष्टा शक्तिश्च चित्तस्य धर्मा दर्शनवर्जिता ॥३, १५।

फ्रायडादिभि प्राधान्येन निरोधाख्य (repression) एव धर्मोऽज्ञातचित्तत्वेन प्रोक्त। एषोऽपि च कामवासनारूपो भवतीति फ्रायडमहाभागस्य मतम्। योगशास्त्रदृष्ट्या तु निरोधस्यातिविशाल स्वरूप भवति। कामवासनादीनामपरिदृष्टो निरोधो यथैव विक्षेपे परिणमति तथैवाभ्यासेन कृतान्निरोधात् प्रज्ञा-लोकोऽप्युदेति। निरोधवदेव च धर्मादयोऽप्यपरिदृष्टाश्चित्तधर्मा अज्ञानचित्तेऽवश्यमन्तर्भाव्या।

जन्मकाले चित्त रिक्तकक्षवद् भवतीति पाश्चात्यमनोवैज्ञानिकानामभ्युपगमो नैव समतो योगशास्त्रस्य। पूर्वजन्मकृतकर्मफलरूपे पुण्यापुण्ये तज्जनिताश्च सस्कारा वासनारूपा वर्तन्त एव, चित्ते जन्मकाले यद्यप्यपरि-दृष्टास्ते तिष्ठन्ति। क्वचित् तु सभवत्यपि पूर्वजन्मस्मृति सहजा योगाभ्यासजनिता वा। पाश्चात्यैरपि परमनोवैज्ञानिकै (Para-psychologists) पूर्वजन्मस्मृतिसम्बन्धीनि बहून्युदाहरणानि लब्धानि। मोहनिद्रावस्थायामपि (hypnosis) च पूर्वजन्मस्मृति सभवतीति नैकप्रयोगै सिद्धम्।[1] एव स्थितेऽपि यदि केचन पाश्चात्यमनोवैज्ञानिका पूर्वजन्मानि नाभ्युपगच्छन्ति, तत्र तेषा ख्रिस्तसप्रदायविषयको दुराग्रह एव कारणमिति वक्तुमुचितं स्यात्।

एवमेव परिणामोऽपि धर्म एव चित्तस्यापरिदृष्ट। गुणमय हि चित्तम्। परिणामस्वभावाश्च गुणा नापरिणम्य क्षणमप्यवतिष्ठन्ते। अय च परिणामो न कार्त्स्न्येन दृष्टो भवति। एव च परिणामोऽप्यपरिदृष्ट-श्चित्तधर्म इत्युच्यते। जीवनमपि धर्म एव चित्तस्य प्रतिक्षण स्पन्दमानोऽप्यपरिदृष्टस्तिष्ठति। चेष्टाऽपि कर्मेन्द्रियाणा चित्तादेव सभवति। तस्माच्चेष्टाऽप्यपरिदृष्टेषु चित्तधर्मेषु गणनार्हा। शक्तिश्चान्तिमश्चित्त-धर्मोऽपरिदृष्टो योगशास्त्रदृष्ट्या नितरा महत्त्वपूर्ण। नैकविधा हि चित्तशक्तिर्गूढा तिष्ठति। तस्या एकाग्र-निरुद्धावस्थयोरभ्यासद्वारा विकास एव योगशास्त्रस्योद्देश।

---

१ एतदर्थ द्रष्टव्यो निबन्ध. 'Hypnosis and Memories of Previous Lives' by Amarasiri-weeraratne, The Maha Bodhi, Vol. 75., No 8, August, 1967, (pp. 281-284).

चित्त हि पाश्चात्यगहनमनोवैज्ञानिक (Depth-psychologists) समुद्रस्थहिमनगवत् (Iceberg) मन्यते। हिमनगस्यैकदशांशमात्रो भाग परिदृश्यते, नवदशांशश्चापरिदृष्टस्तिष्ठति। एवमेव चित्तस्यापि भूयान् भागोऽपरिदृष्ट एव तिष्ठति। स च हिमनगवदेव सकटावहो भवतीति तेषामभिप्राय। अत एव च मनोविश्लेषणद्वारा तस्यावबोधस्तैरावश्यको मन्यते। दुर्दैववशादपरिदृष्टचित्तस्य वासनानिरोधरूप एवाश पाश्चात्यमनोवैज्ञानिकानामद्य यावत् परिचितस्तमेव चावबोधयितु ते प्रयत्नशीला दृश्यन्ते। योगशास्त्रे तु चित्त नदीवन्मन्यते। इय च चित्तनदी पापाय कल्याणाय च वहन्ती सत्युभयतो वाहिनीत्युच्यते। उक्त हि व्यासभाष्ये—

"चित्तनदी नामोभयतो वाहिनी या वहति, कल्याणाय वहति पापाय च। या तु कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना सा कल्याणवहा। ससारप्राग्भाराऽविवेकविषयनिम्ना पापवहा। तत्र वैराग्येण विषयस्रोत खिलीक्रियते। विवेकदर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोत उद्घाट्यत इत्युभयाधीनश्चित्तवृत्तिनिरोध" (१–१२)।

चित्त हि चञ्चलस्वभाव सद् हिमनगापेक्षया नद्यैव सार्ध तुलयितु योग्यम्। अन्यच्च, चित्तस्य गहनभागेषु (Depths) न केवल वासनाविरोधरूपा मला एव वर्तन्ते, प्रत्युत विविधशक्तिरूपाणि रत्नान्यपीति योगशास्त्रस्याभ्युपगमोऽपि समीचीन एव। सामान्यतो हि नद्या पृष्ठभागस्थतरङ्गवच्चित्तस्य पृष्ठभागगता वृत्तय एव ज्ञाता भवन्ति। एताश्च वृत्तयोऽन्त स्थै क्लेशरूपैर्मलै क्लिष्टा मलिनाश्च तिष्ठन्ति। क्लेशाश्चाविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशरूपा पञ्चोदाहृता योगशास्त्रे (२, ३)। एतेषा प्रसवभूमिर्ह्यविद्यैवान्ये च चत्वार क्लेशा प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदारासु चतसृष्वस्थासु तिष्ठन्तीति यदुक्त योगशास्त्रे तदपि विचारणीयम् (२, ४)। उदारक्लेशापेक्षयाऽपि विच्छिन्ना क्लेशा समधिक तापकरा भवन्ति, विक्षेपजनकत्वात्। दु खदौर्मनस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासाश्च विक्षेपसहभुव एव (१, ३२)। तत्प्रतिषेधार्थ चैकतत्त्वाभ्यास स्मृतिपरिशुद्धिद्वारा प्रतिपादितो योगशास्त्रे (१, ३२, ४३)। अस्या प्रक्रियाया ज्ञान पाश्चात्याना मनोविश्लेषणशास्त्र (Psychoanalysis) मनोवैज्ञानिकचिकित्साशास्त्रम् (Psychopathology) अपि च भृशमुपकुर्यादिति मन्यामहे। अस्याधिकविचारस्तु प्रसङ्गान्तरे करिष्यते। अत्र तावदेतदेव कथ्यते यच्चित्तस्य गहनभागाना सम्यग्दर्शनार्थ क्लेशरूपाणा मलाना तनूकरणमतीवावश्यकम्। तेनैव हि वैराग्यद्वारा विषयस्रोतस खिलीकरण सभवति। तदनन्तरमेव च विवेकदर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोतस उद्घाटनादेकाग्राया निरुद्धाया चावस्थाया चित्त क्रमेण प्रविशति।

एकाग्रावस्था हि व्यासभाष्य इत्थ वर्ण्यते—'यस्त्वेकाग्रे चेतसि सद्भूतमर्थ प्रद्योतयति, क्षिणोति च क्लेशान्, कर्मबन्धनानि श्लथयति, निरोधमभिमुख करोति स सप्रज्ञातो योग इत्याख्यायते। स च वितर्कानुगतो विचारानुगत आनन्दानुगतोऽस्मितानुगत इत्युपरिष्टान्निवेदयिष्याम' (१, १)। एकाग्रावस्थाया हि समाधिर्व्यक्तो भवति। यथाभूत शोभनश्च पदार्थ प्रद्योततेऽस्यामवस्थायाम्। क्लेशाश्च क्रमेण क्षीयन्ते, श्लथानि जायन्ते कर्मबन्धनानि, निरोधश्च समुखीभवति। इय चावस्थाऽभ्याससाध्या। वशीकारसञ्ज्ञारूपाद् वैराग्यादनन्तरमेवाभ्यासे प्रवृत्ति सजायते। अभ्यासश्च नाम स्थितौ यत्नो यद्यपि बहुविधो विद्यते, तथापि स्थूलतो वितर्कानुगतो विचारानुगत आनन्दानुगतोऽस्मितानुगतश्चेति चत्वारस्तस्य भेदा। तत्र वितर्कानुगत क्रमश सवितर्काया निर्वितर्काया च समापत्तौ, विचारानुगतश्च सविचाराया निर्विचाराया च समापत्तौ परिणमति। एता एव च सबीज समाधिरित्यप्युच्यन्ते। आनन्दानुगतेऽस्मितानुगते चाभ्यासे नास्त्येवविधो भेद। सस्कारबीजक्षय एव चैष सभवति। तत उर्ध्व च पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यरूप परवैराग्यमाविर्भवति।

अभ्यासप्रक्रिया हि धारणाध्यानसमाधिक्रमा सयमशब्देनोच्यते। अस्मादभ्यासात् पूर्व चासनप्राणायामप्रत्याहाराणा साधनमुपकारक भवति। साधनाकाले चाहिसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहाणा यमाना शौच-

सतोषतप स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानाना न नियमानामाचरणमावश्यक विद्यते। एतेषा सर्वेषा सूक्ष्मविचारो नात्र शक्य । तस्माद् दिङ्मात्रमिद द्रष्टव्यम् । अभ्यासेन हि निर्मलीकृतायाः चित्तनद्या शक्तिरत्नानि दृग्गोचरी-भवन्ति । सयमजयाद्धि प्रज्ञालोको जायते । इय हि योगजा प्रज्ञाऽध्यात्मप्रसादात्लौकिकप्रज्ञातो विशिष्टा सत्यृतम्भरेत्युच्यते। प्रज्ञोदयानन्तरमपि सावधानता साधकस्य नितरामावश्यकी। प्रज्ञालोकस्य भूमिषु विनियोग एवोन्नत्यै भवति। अन्यथा हि व्युत्थाने सिद्धिवद्भासमाना अपि शक्तय समाधावुपसर्गा भवन्ति, भ्रान्तिदर्शना-लब्धभूमिकत्वानवस्थितत्वादीश्च विक्षेपाञ्जनयित्वा विक्षिप्तावस्था नयन्ति साधकम् । उक्त हि (३, ६) व्यासभाष्ये—"तस्य सयमस्य जितभूमेर्याऽनन्तरा भूमिस्तत्र विनियोग । न ह्यजिताधरभूमिरनन्तरभूमि विलङ्घ्य प्रान्तभूमिषु सयम लभते। तदभावाच्च कुतस्तस्य प्रज्ञालोक ? ईश्वरप्रसादाज्जितोत्तरभूमिकस्य च नाधरभूमिषु परचित्तज्ञानादिषु सयमो युक्त । कस्मात् ? तदर्थस्यान्यत एवावगतत्वात्। भूमेरस्या इयमनन्तरा भूमिरित्यत्र योग एवोपाध्याय । कथम् ? एव ह्युक्तम्—

योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात् प्रवर्तते।
योऽप्रमत्तस्तु योगेन स योगे रमते चिरम्।। इति।

अत्र योग एवोपाध्याय इति यदुक्त तदतीव महत्त्वपूर्णम्। साधकेन सुयोग्यगुरुलाभो मे कुत्र स्यादिति चिन्ता न कार्या। यदि योगसाधने दृढा श्रद्धाऽस्ति, तदेव साधन प्रगतिपथ दर्शयिष्यति।

योगमार्गे हि सन्ति बहूनि विलोभनानि । तान्यपहायैव साधकस्योन्नति सभवति। अस्मिन् विषये पुनरपि व्यासभाष्योद्धरणमपरिहार्य मन्यामहे—"चत्वार खल्वमी योगिन प्रथमकल्पिको मधुभूमिक प्रज्ञा-ज्योतिरतिक्रान्तभावनीयश्चेति। तत्राभ्यासी प्रवृत्तमात्रज्योति प्रथम । ऋतम्भरप्रज्ञो द्वितीय । भूतेन्द्रियजयी तृतीय सर्वेषु भावितेषु भावनीयेषु कृतरक्षाबन्ध कर्तव्यसाधनादिमान्। चतुर्थो यस्त्वतिक्रान्तभावनीय, तस्य चित्तप्रतिसर्ग एकोऽर्थ । सप्तविधास्य प्रान्तभूमिप्रज्ञा।

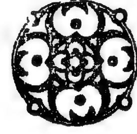
तत्र मधुमती भूमि साक्षात्कुर्वतो ब्राह्मणस्य स्थानिनो देवा सत्त्वविशुद्धिमनपश्यन्त स्थानैरुपनिमन्त्र-यन्ते—भो इहास्यताम्, इह रम्यताम्, कमनीयोऽय भोग, कमनीयेय कन्या, रसायनमिद जरामृत्यू बाधते, वैहायसमिद यानम्, अमी कल्पद्रुमा, पुण्या मन्दाकिनी, सिद्धा महर्षय उत्तमा अनुकूला अप्सरस, दिव्ये श्रोत्रे चक्षुषी च, वज्रोपम काय, स्वगुणै सर्वमिदमुपार्जितमायुष्मता, प्रतिपद्यतामिदमक्षयमजरममरस्थान देवाना प्रियमिति। एवमभिधीयमान सङ्गदोषान् भावयेद्—घोरेषु ससाराङ्गारेषु पच्यमानेन मया जननमरणान्धकारे विपरिवर्तमानेन कथञ्चिदासादित क्लेशतिमिरविनाशी योगप्रदीप । तस्य चैते तृष्णायोनयो विषयवायव प्रतिपक्षा । स खल्वह लब्धालोक कथमनया विषयमृगतृष्णया वञ्चितस्तस्यैव पुन प्रदीप्तस्य ससाराग्नेरा-त्मानमिन्धनीकुर्यामिति । स्वस्ति व स्वप्नोपमेभ्य कृपणजनप्रार्थनीयेभ्यो विषयेभ्य इत्येव निश्चितमति समाधि भावयेत्।

सङ्गमकृत्वा स्मयमपि न कुर्यादेवमह देवानामपि प्रार्थनीय इति । स्मयादय सुस्थितमन्यतया मृत्युना केशेषु गृहीतमिवात्मान न भावयिष्यति। तथा चास्य च्छिद्रान्तरप्रेक्षी नित्य यत्नोपचर्य प्रमादो लब्धविवर क्लेशानुत्तम्भयिष्यति । तत पुनरनिष्टप्रसङ्ग । एवमस्य सङ्गस्मयावकुर्वतो भावितोऽर्थो दृढीभविष्यति। भावनीयश्चार्थोऽभिमुखीभविष्यतीति" (३, ५१)।

एवमेव ह्येकाग्रावस्थाया शक्तिविकासो भवति। सयमस्यालम्बनानुसारेण विविधा सिद्धय कथ प्रादुर्भवन्तीत्येतद् वर्णित पतञ्जलिना विभूतिपादे। एता हि सिद्धयो विक्षेपकारिण्यो मा भूवन्नित्येतदर्थ सातत्येन दक्षताऽऽवश्यकी भवति। योगप्रगत्यर्थमेव विभूतयो विनियोक्तव्या.। यथा सस्कारसाक्षात्करणात् पूर्वजातिज्ञानं

जायते। अस्य ज्ञानस्य विनियोग सस्कारक्षयार्थमेव करणीय । एतदर्थ जात्यन्तरपरिणामोऽप्यावश्यको भवति। बहून् कायान्निर्मिमीते योगी निर्माणचित्तान्यपि च। तद्द्वारा च क्षय कुरुते सस्काराणाम् । एवमेव दूरदर्शन-श्रवणादीनामपि सिद्धीना विनियोगो योगप्रगत्यर्थमेव कार्य । एव प्रगच्छन् योगी सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रो भवति, लभते च सर्वभावाधिष्ठातृत्व सर्वज्ञातृत्व च। तत्राप्यसक्तेनैव योगिना भाव्यम् यतस्तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्य सभवति । एवमेव ह्यतिक्रान्तभावनीयामवस्था लभते योगी। चित्तप्रतिसर्गेणैव च निरुद्धा-वस्थाया स्वरूपप्रतिष्ठा चितिशक्तिरनुभूयते।

एवमय पातञ्जलयोगगतश्चित्तविचारो मनोविज्ञानस्य प्रगति भृशमुपकुर्यात्। विशेषत प्रायोगिक-मनोवैज्ञानिकै (Experiment·l Psychologists) अनया दिशाऽवश्य प्रयतनीयम्। अद्य हि बाह्यविषयाणा ज्ञानेन मानवेन भौतिकशक्तयोऽधिगता । ता यदि मानवजातेरेव विनाशार्थ न भवेयुरित्यस्त्यपेक्षा, तर्हि मान-वस्यान्तर्ज्ञानेन प्रगतिरतीवावश्यकी। तदर्थ च पातञ्जलयोगस्य पुन सशोधनेन मार्गदर्शन कर्तु भारतीया प्रभवेयु । सर्वान्तर्यामीश्वरश्चोदयत्वनया दिशा नो धिय इति प्रार्थ्यतेऽसौ मया।



तर्कशास्त्रीयाऽऽत्मदृष्टिः

श्रीढुण्ढिराजशास्त्री

प्रथितमिद विपश्चिदपश्चिमाना यद्धर्मार्थकाममोक्षाख्यपुरुपार्थचतुष्टयेऽपवर्ग एवात्यन्तिक पुरुपार्थ इति। तत्सम्पत्तिश्च—"श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य" इत्यादिश्रुतिवाक्येन श्रवणमनननिदिध्यासन-परम्पराधीनात्मतत्त्वसाक्षात्कारायत्तेति।

ननु सिद्धरूपात्मसाक्षात्कारे शब्दश्रवणरूपविचारो न स्यात् कारणम्, विनापि श्रवणमह सुखमनुभवामीति प्रत्ययो हि सकलानुभवपथमध्यास्ते। अपि च सत्यपि श्रवणे नात्मसाक्षात्कारोऽखिलबन्धनिवृत्तिसाधन कस्यापि। तदुक्तम्—"मननादिप्रतीत्या च कार्यार्थादात्मनिश्चय" इति। इति चेन्न, अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितात्मतत्त्वसाक्षात्कारो हि न श्रवणादिक विना जायते। सत्यपि श्रवणे प्रतिबन्धकविशेषेण तदनुत्पत्त्या हि नासाधनत्वनिर्णय सभवति, मण्यादिप्रतिबन्धकविशेषेणाग्निनापि दाहानुत्पत्त्या दाहकत्वानुपपत्ते।आत्मसाक्षात्कारस्य ह्यपवर्गसाधनत्व मिथ्याज्ञाननिवृत्तिद्वारकमेवेति समूलस्य बन्धजातस्योच्छेद आत्मतत्त्वश्रवणमावश्यकम्।

नन्वेवमात्मतत्त्वश्रवणेनैवेष्टप्राप्तिसभवादात्मतत्त्वनिश्चयाच्चात्मनि सन्देहाभावेन सिद्धसाधनात् कि मननापरपर्यायेणानुमानेन, अत एवोक्तमाचार्यपादै—"श्रुत्यैकगम्य" इति, "त त्वौपनिपद पुरुष पृच्छामि" इति श्रुतेश्चेति नेन्न, साध्यज्ञान तावन्न स्वत साध्यज्ञानविरोधि येन सिद्धसाधनदोप स्यात्, धारावाहिकज्ञानसत्त्वात्। नाप्यनुमितिप्रतिबन्धक प्रत्यक्षाधिगतस्याप्यनुमितिदर्शनात्। किन्तु सिपाधयिपाघटितपक्षताविघटनद्वारा। सिपाधयिपा च साध्यज्ञानेच्छा। सा च द्विविधा—साध्यज्ञानमात्रे, तद्विशेषे च। तत्राद्या श्रौतात्मतत्त्वज्ञानान्निवर्तताम्, यत्किञ्चिद्विशिष्टसिद्ध्यैव सामान्येच्छाविच्छेदात्। अन्यथा निखिलविशेपसिद्धेरसभवेन तद्विच्छेद क्वापि न स्यात्। या त्वनुमितिरूपसाध्यज्ञानेच्छा सा कथ निवर्तेत, तद्विषयस्य ज्ञानविशेपस्यासिद्धे, इच्छाया स्वविषयसिद्धिप्रतिबध्यत्वनियमात्। तथा चात्र "श्रोतव्यो मन्तव्य" इति श्रुत्या, "आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च। त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञा लभते योगमुत्तमम्।" इति स्मृत्या च मननस्येष्टसाधनत्वावगते श्रौत आत्मतत्त्वज्ञाने सपन्नेऽपि मननस्यान्वीक्षिकीमात्रप्रतिपादितस्यासिद्धत्वात्तत्रेच्छा प्रेक्षावता भवत्येवेति न सिषाधयिषाविघटनद्वारकदूषणस्य सिद्धसाधनस्यावकाश। अत एव—"सिद्धसाधन दशाविशेषे दोष पृथक्च न दूषणम्, असिद्ध्युपजीव्यत्वेऽपि बाधवत् स्वतो दूषकत्वाभावात्। किन्तु दूषकतायामुपाधेरिव परमुखनिरीक्षकत्वात्" इति नव्यन्यायसम्प्रदायप्रवर्तका गङ्गेशोपाध्याया। उपनिषदवगम्यमेवात्मतत्त्वमिति वदद्भिर्मायावादिभिरपि विचारापरपर्यायानुमानस्य श्रवणानन्तरमात्मतत्त्वसाक्षात्कारे प्रयोजकत्वमवश्यमङ्गीकर्तव्यमिति समाहित मधुसुदनसरस्वतीभि. सिद्धान्तबिन्दौ।

आत्मतत्त्वविचारस्यावश्यकत्वम्

नन्वेवमपि सशयबीजभूतविप्रतिपत्त्यभावादापामरसाधारणानुभवसिद्धात्मगोचर मननात्मकमनुमानं कथ समवतीति चेन्न, पूर्वपक्षोत्तरपक्षघटकदार्शनिकमतिवैभवादनेकशो विप्रतिपत्तिवैचित्र्यसभवात्। तथा हि—प्रथम तावदात्मतत्त्वविचारे क्रियमाणे बहिरर्था एवापाततो भासन्ते, यानाश्रित्य पूर्वमीमासकमतोत्थापनम्। देहाकारपरिणतानि भूतानि, चक्षुरादीनीन्द्रियाणि, मन, प्राण एव वात्मेति चार्वाकतदेकदेशिमतानि च। तत्प्रतिपादनार्थमेव—"पराञ्चि खानि" इत्यादिवाक्यजातानि पूर्वपक्षतयोपनिपत्सूद्भावितानि, उत्तरपक्षतया च—"पर कर्मभ्य" इत्यादीनि।

अर्थाकारतयाऽऽत्मभानमवलम्ब्य विशिष्टाद्वैतमतसमुत्थापनम्। "आत्मैव तत्त्वतो ज्ञेय" इति श्रुतिमूलमर्थस्याकारमात्रमात्माध्यस्त प्रकाशते, न त्वाकार्यर्थोऽपीति तेपामभिप्राय। अस्याप्युत्तरपक्षतया—"अगन्धमरसम्" इत्यादिश्रुति। अर्थमात्राभावमाश्रित्याद्वैतद्वारमात्रोपसहार।

प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वदर्शनादेवात्मनोऽपि तदन्तर्गतत्व मन्वानैर्बौद्धै शून्यत्वनैरात्म्यादिक समुत्थापितम्। अत एव माध्यमिकमतमवलम्बमानैर्नागार्जुनाचार्यैर्विग्रहव्यावर्त्तिन्याम्—"सर्वेषा भावाना सर्वत्र न विद्यते स्वभावश्चेत्। त्वद्वचनमस्वभाव न निवर्तयितुमस्वभावमलम्।" इत्यादिना वादिवचनस्य शून्यत्वादन्यथा प्रतिज्ञाहाने प्रामाण्यासिद्धेश्च भावाना शून्यत्वमयुक्तम्, कुशलादिधर्माणा कुशलादिस्वभावताभ्युपगमादित्यादिहेतुभिश्च भावाना सस्वभावत्वमेवाङ्गीकर्तव्यमिति पूर्वपक्षद्वय समुत्थाप्य, "हेतुप्रत्ययसामग्र्या पृथग्भावेऽपि मद्वचो न यदि। ननु शून्यत्व सिद्ध भावानामस्वभावत्वात्। यश्च प्रतीत्यभावो भावाना शून्यतेति सा ह्युक्ता। प्रतीत्य यश्च भावो भवति हि तस्याऽस्वभावत्वम्।" इत्यादिनोत्तरपक्षेण भावाना शून्यत्व समाहितम्। एतदर्थश्च वृत्तिकारेणैव व्याख्यात—"भावाना शून्यतार्थमज्ञात्वा प्रवृत्त उपालम्भ वक्तु 'त्वद्वचनस्य शून्यत्वात् त्वद्वचनस्यास्वभावत्वात्' एव त्वद्वचनेन नि स्वभावेन भावाना स्वभावप्रतिषेधो नोपपद्यत इति, इह हि प्रतीत्य भावाना भाव सा शून्यता, कस्मात्? नि स्वभावत्वात्। ये हि प्रतीत्यसमुत्पन्ना भावास्ते न सस्वभावा भवन्ति स्वभावाभावात्। कस्माद्धेतुप्रत्ययापेक्षत्वात्। यदि हि स्वभावतो भावा भवेयु प्रत्याख्यायापि हेतुप्रत्यय भवेयुर्न चैव भवति, तस्मान्नि स्वभावा। नि स्वभावत्वाच्छून्या इत्यभिधीयन्ते" इत्यादिना। तत्प्रतिपादिका एव—"असदेवेदमग्र आसीत्" इत्याद्या पूर्वपक्षश्रुतय, एतन्निरासार्थश्च "अन्ध तम प्रविशन्ति" इत्याद्या।

भोक्तैव केवलबोधात्मक आत्माऽनात्मभ्य प्रकृत्यादिभ्यो विवेक्तव्य इति विवेकमादायव साख्ययोगमतोपसहार, अत एव—"प्रकृते परस्तात्" इत्यादीनि पूर्वपक्षोद्भावकानि, "नान्यत्सत्" इत्यादीनि चोत्तरपक्षोल्लेखीनि श्रुतिवाक्यानि।

अविद्यया कर्तृत्वादिधर्मभाक् परमार्थतो निर्धर्मक परमानन्दबोध एवात्मेत्यौपनिषदा। अत्र केवलात्मभानमुपादायाद्वैतमतोपसहार, "न पश्यतीत्याहुरेकीभवन्ति" इत्यादि तदुत्थापक वाक्यम्, नाद्वैत नापि च द्वैतम्" इत्यादिवचनैश्चास्यापि हेयत्वम्।

तत समस्तसस्काराभिभवात्केवलात्मनोऽपि न विकल्प इत्याश्रित्य चरमवेदान्तिमतम्, तत्प्रतिपादिकाश्च—"यतो वाचो निवर्तन्ते" इत्याद्या श्रुतय। सैवावस्थोपादेया, मोक्षपुरनगरायमाणत्वान्निर्वाणस्य स्वय सिद्धत्वात्। यामाश्रित्य "अथ यो निष्काम आत्मकाम" इत्यादिना न्यायमतोपसहार। तथा चैवविधवादिविप्रतिपत्तिभि सदिग्धे सामान्यतोऽहप्रत्ययसिद्धेऽप्यात्मनि तद्विशेषनिर्णयायात्मतत्त्वावधारणार्थ तद्विचारस्यावश्यकतेति सिद्धम्।

सौगतमत आत्मस्वरूपम्

यद्यपि पूर्वपक्षमतनिरसनमृते सिद्धान्तमतेनात्मस्वरूपव्यवस्थापनस्याशक्यतया सौगतमतमिवान्ये-

षामपि मतानि दूषणार्हाणि, तथाप्यन्यत्र तेषा निराकृतत्वाद्विलीनप्रायत्वाच्चान्यनास्तिकदर्शनानाम्, बौद्धमत-प्रचारस्यैव भारतवर्षे बहुलमुपलब्धे, सौगतमतपङ्कनिमग्न जगदुद्दिधीर्पुभिराचार्योदयनपादैस्तन्महताऽऽडम्बरे-णोन्मूलितमिति जानन्त्येव दार्शनिका ।

तत्र प्रत्यक्षानुमानाभिध प्रमाणयुगलमुररीकुर्वता सौगताना तावद्वक्ष्यमाणचतुर्विधभावनया परम-पुरुषार्थसिद्धिरिति सिद्धान्तानुसरणेन माध्यमिकयोगाचारसोत्रान्तिकवैभापिकेति चतस्र सज्ञा प्रथिता । यद्यपि भगवान् बुद्ध एक एव बोधयिता तथापि बोद्धव्यमतिवैचित्र्यवैभवादुक्तचातुर्विध्य समजनि । तथा हि—"गतोऽस्तमर्क" इत्युक्ते जारचौरानूचानादय स्वस्वेष्टार्थानुसारेणाभिसरणपरस्वहरणसदाचरणादिसमय-मुक्तवाक्याभिप्राय विदन्तीति लोकसिद्धम् । तत्र तावत्कदाचिद्रुपसन्नान् शिप्यानवधाय—"सर्व क्षणिक क्षणिकम्", "सर्व दु ख दु खम्", "सर्व स्वलक्षण स्वलक्षणम्", "सर्व शून्य शून्यम्" इनि भावनाचतुष्टयपरमाचार्येणोपदिष्टम् । उक्तभावनाचतुष्टयचिन्तनबलान्निखिलैहिकामुष्मिकविषयवासनानिवृत्तौ शून्यात्मक निरालम्ब परनिर्वाण सेत्स्यतीति वय कृतार्था भवेम, नास्माकमुपदेश्य किञ्चिदत परमस्ति । अन्तेवासिभिश्चाप्राप्तार्थस्य लब्धये पर्यनुयोगरूपो योग, गुरूपदिष्टस्यार्थस्याङ्गीकरणस्वरूप आचारश्चेति द्वय विधेयमित्याकर्ण्य कैश्चिच्छात्रै-राचार्योपदिष्टस्याङ्गीकारेणोत्तमा पर्यनुयोगस्याकरणेन चाधमा इत्येव 'माध्यमिक'-सज्ञा सप्राप्ता, स्वीकृत च सर्वशून्यत्वम् ।

इदमत्र तात्पर्यम्—नीलादिक्षणाना सत्त्वेन क्षणिकत्वमनुमातव्यम् । यत्सत्तत्क्षणिक यथा जलधरपटलम्, सन्तश्चामी सर्वे भावा इति । न चायमसिद्धो हेतु, अर्थक्रियाकारित्वरूपसत्त्वस्य नीलादिक्षणेपु प्रत्यक्षसिद्धत्वात्, व्यापकनिवृत्त्या व्याप्यनिवृत्तिरिति न्यायेन व्यापकक्रमाक्रमनिवृत्तावक्षणिकात्सत्त्वनिवृत्ते सिद्धत्वाच्च । तच्चार्थक्रियाकारित्व क्रमाक्रमाभ्या व्याप्तम् । न च क्रमाक्रमाभ्यामन्यो विधिरस्ति, "परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थिति । नैकतापि विरुद्धानामुक्तिमात्रविरोधत ।" इति न्यायेन व्याघातसभवात् । तौ च क्रमाक्रमौ स्थायिनो व्यावर्तमानावर्थक्रियामपि व्यावर्तयन्तौ क्षणिकत्वपक्ष एव सत्त्व व्यवस्थापयत इति । अत एवोक्त ज्ञानश्रिया—

यत्सत्तत्क्षणिक यथा जलधरा सन्तश्च भावा अमी
सत्ताशक्तिरिहार्थकर्मणि मिते सिद्धपु सिद्धा हि सा ।
नाप्येकैव विधाऽन्यथा परकृतेनापि क्रियादिर्भवेत्
द्वेधापि क्षणभङ्गसङ्गतिरत साध्ये च विश्राम्यति ॥ इति ।

सामान्यविशेषसमवायानामसत्त्वप्रसङ्गात्सत्तासामान्ययोगित्वरूप सत्त्व न निर्वक्तु शक्यम्, अनुवृत्त-प्रत्ययश्चापोहालम्बन एवेति सर्व क्षणिकमिति भावनीयम् । एवमेव सकलस्य ससारस्य दु खात्मकत्व सर्वशास्त्र-कृत्समतम् । अन्यथा तन्निवृत्सूना तन्निवृत्त्युपाये प्रवृत्त्यनुपपत्ते । अत सर्व दु ख दु खमित्यपि भावनीयम् । ईदृक्प्रतिज्ञा साधकदृष्टान्ताभावात्कथ सिद्धेदिति न शङ्कनीयम्, स्वलक्षणाना क्षणाना स्वालक्षण्याभावादेतेन सदृशमिदमिति दृष्टान्तस्य वक्तुमशक्यत्वात् । अत एव स्वलक्षण स्वलक्षणमिति तृतीया भावना कर्तव्या । एव शून्य शून्यमित्यपि भावनीयम्, स्वप्ने जागरणे च न मया दृष्टमिद रजतादीति विशिष्टनिषेधस्योपलब्धे ? यदि दृष्ट सत्तदा तद्विशिष्टस्य दर्शनस्येदन्ताया अधिष्ठानस्य च तत्राध्यस्तस्य रजतत्वादेस्तत्सबन्धस्य च समवायादे सत्त्व स्यात् । न चैतदिष्ट कस्यापि । न चार्धजरती युक्ता । तस्मादध्यस्ताधिष्ठानतत्सबन्धदर्शनद्रष्टृणा मध्य एकस्यानेकस्य वाऽसत्त्वे निषेधविषयत्वेन सर्वस्यासत्त्व बलादापतेद् भावनाचतुष्टयस्येति ।

आचार्योपदिष्ट भावनाचतुष्टय बाह्यार्थशून्यत्व चोररीकृत्याऽऽन्तरस्य विज्ञानस्य कथ शून्यत्वमुपदिष्ट प्रथमभावनयेति पर्यनुयोगकरणादितरेषा 'योगाचार' इति प्रथा पप्रथे ।

एतन्मते खलु स्वसवेदन विज्ञानमेवार्थोऽन्यथा जगदान्ध्यापत्ति । अत एवोक्तम्—"अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टि. प्रसिध्यति" इति। ग्राह्यस्तु बाह्योऽर्थो नास्त्येव, ज्ञानग्राह्यस्योत्पन्नस्य तस्य स्थित्यभावादनुत्पन्नस्य चासत्त्वात् । वर्तमानतावभासविरोधादतीतार्थोऽपि ज्ञानजनको न सभवति । एवमतीन्द्रियत्वात्कृत्स्नैकदेश-वृत्तित्वासभवाच्च परमाणुरूपोऽवयविरूपो वार्थोऽपि न प्रमाणपदवीमारोढुमर्हति, तस्मात्स्वभिन्नग्राह्या-भावात्तदात्मिका बुद्धि स्वात्मरूपप्रकाशिका प्रकाशवदिति सिद्धम् । अत एवोक्त वार्तिकालङ्कारे—

नान्योऽनुभाव्यस्तेनास्ति तस्या नानुभवोऽपर ।
तस्यापि तुल्यचोद्यत्वात् स्वय सैव प्रकाशते ।।
नीलादिरूपस्तस्यासौ स्वभावोऽनुभव श्रम ।
नीलाद्यनुभव ख्यात स्वरूपानुभवोऽपि सन् ।।

इत्यादिना विज्ञप्तिमात्रतासाधकप्रकरणे । यद्वेद्यते येन वेदनेन तत्ततो न भिद्यते, यथा ज्ञानेनात्मा । वेद्यन्ते तैश्च नीलादय इत्यनुमानेन ग्राह्यग्राहकयोरभेदश्च साधनीय । भेदे हि तादात्म्यस्य नियामकस्याभावार्थस्याधुना सबन्धो न भवेदुत्पत्तेरनियामकत्वात् । ग्रा ग्रग्राहकसविं निभेदावभासस्त्वेकस्मिश्चन्द्रे द्वित्वावभास इव श्रममूलक । अत एवोक्तम्—"सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियो । भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्येतेन्दाविवाद्वये ।" इति। तस्माबुद्धिरेवानादिवासनावशादनेकाकाराऽवभासत इति । ततश्च प्रागुक्तभावनाभ्यासबलान्निखिलवासनो-च्छेदविगलितविविधविषयाकारोपप्लवविशुद्धविज्ञानोदयो महोदयोऽपवर्गापराभिध इति विशेष ।

रूपविज्ञानवेदनासस्कारसज्ञाख्यपञ्चस्कन्धात्मक सर्व बाह्याभ्यन्तर तत्त्व दु ख दु खायतन दु खसाधन चेति विभाव्य तन्निरोधोपाय तत्त्वज्ञान साधयेत् । एव च दु खसमुदयनिरोधमार्गाश्चत्वार एव सुगताभिमता पदार्था । तत्र दु ख प्रसिद्धमेव बाधना पीडाद्यपरपर्यायम् । समुदयो दु खकारणम् । प्रत्ययोपनिबन्धहेतूपनिबन्ध-भेदेन द्विविधस्य दु खस्य निवृत्तिर्निरोध । तन्निरोधोपायश्च मार्ग । स च तत्त्वज्ञानमेव । तच्च प्रागुक्तसर्वशून्य-त्वभावनाबलादेवोत्पद्यते । तदनन्तर विमलज्ञानोदय एवापवर्ग इति सूत्रस्यान्त पृच्छतामन्तेवासिनाम्—'भवन्त सूत्रस्यान्त पृष्टवन्त 'सौत्रान्तिका' भवन्त्विति भगवता बुद्धेनान्वर्थसज्ञाविधानात् 'सौत्रान्तिक' इति प्रसिद्धिरभू-द्बौद्धदर्शनेषु । सौत्रान्तिका खलु प्रमाणाभावाद्बाह्य वस्तुजात नास्तीति पूर्वोक्त मत नाद्रियन्ते । न च सहोपलम्भनियमस्तत्र प्रमाणमिति वाच्यम्, वेद्यवेदकयोरभेदसाधकस्य तस्याप्रयोजकत्वेन सदिग्धविपक्षव्या-वृत्तिकत्वात् । ज्ञानस्वरूपोऽपि नीलाद्याकारो भ्रान्त्या बहिर्वदवभासत इत्यप्ययुक्तम् । बाह्यार्थाभावे तद्व्युत्प-त्तिराहित्येन बहिर्वदित्युपमोक्तेरसङ्गतत्वात् । नहि चैत्रो वन्ध्यापुत्रवदिति कश्चित्प्रेक्षावानाचक्षीत । भेदप्रति-भासस्य भ्रान्तत्वेऽभेदप्रतिभासस्य प्रामाण्यम्, तत्प्रामाण्ये च भेदप्रतिभासस्य भ्रान्तत्वमित्यन्योन्याश्रयाच्च । न च ज्ञानातिरिक्तकालस्यार्थस्य ग्राह्यत्वमिति वक्तव्यम्, इन्द्रियसन्निकृष्टस्यार्थस्योत्पाद्ये ज्ञाने स्वाकारसमर्प-कतया समर्पितेनाकारेण विषयस्यानुमेयतापत्ते । तथा हि—ये यस्मिन् सत्यपि कादाचित्कास्ते तदतिरिक्तसापेक्षा, विवक्षुपुरुषान्तरसापेक्षा, विवक्षुमद्वचनप्रतिभासादिवत् । विवादास्पदाश्चैते प्रवृत्तिप्रत्यया आलयविज्ञाने सत्यपि कदाचिदेव नीलाद्युल्लेखिन इति। तस्मादालयविज्ञानसन्तानभिन्न कादाचित्कप्रवृत्तिहेतुर्बाह्योऽर्थो ग्राह्य एव, न वासनाकादाचित्कत्वहेतुक इति सौत्रान्तिकमतरहस्यसक्षेप ।

ततश्चापरे तदनुयायिनो बाह्येषु गन्धादिष्वान्तरेषु च पञ्चस्कन्धेषु विद्यमानेष्वपि तत्रानास्थामुत्पादयितु सर्व शून्यमिति प्राथमिकविनेयानुपदिश्यचाचार्यो द्वितीयान् विज्ञानमात्रग्रहाभिनिविष्टान् विज्ञानमेवैक तत्त्व बाह्य तु शून्यमेवेत्याख्याय तृतीयानुभय सत्यमित्यङ्गीकुर्वतो विज्ञेयमनुमेयमिति विरुद्धा भाषामुपवर्णयामासेति वर्णयन्तो वैभाषिकाख्यया विख्याता बभूवु । इय ह्येतेषा परिभाषासौत्रान्तिकमतेनार्थस्यानुमेयत्वे कस्यचिद-प्यर्थस्यापरोक्षस्याभावेन व्याप्तिग्रहासभवादनुमानप्रवृत्त्यनुपपत्ति, सार्वजनीनानुभवविरोधश्च । स चार्थो

ग्राह्याध्यवसेयभेदाद् द्विविध । तत्र ग्रहण निर्विकल्पकरूपं प्रमाणं कल्पनापोढत्वात् । अध्यवसायश्च सविकल्पकापरपर्यायो न प्रमाणम्, कल्पनात्मकत्वात् । अत एवोक्तम्—

कल्पनापोढमभ्रान्त प्रत्यक्ष निर्विकल्पकम् ।
विकल्पो वस्तुनिर्भासादसवादादुपप्लव ॥
ग्राह्य वस्तु प्रमाण हि ग्रहण यदितोऽन्यथा ।
न तद्वस्तु न तन्मान शब्दलिङ्गेन्द्रियादिजम् ॥ इति ।

न चैव विनेयाशयानुरोधेनोपदेशभेद साम्प्रदायिकत्वाननुरोधात्कथ प्रमाणपदवीमारोढुमर्हतीति साम्प्रतम्, "देशना लोकनाथाना सत्त्वाशयवशानुगा । भिद्यन्ते बहुधा लोक उपायैर्बहुभि पुन । गम्भीरोत्तानभेदेन क्वचिच्चोभयलक्षणा । भिन्ना हि देशनाऽभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा ।" इति बोधिचित्तविवरणोक्तवाक्यजातैरन्तेवासिबुद्धिवैलक्षण्येन देशनाना भेदसभवेऽपि शून्यताद्वयत्व एवाचार्योपदेशतात्पर्यावधारणात् । अत एव विवेकविलासे सौगतमततत्त्वमित्थमभ्यधायि—

बुद्धाना सुगतो देवो विश्व च क्षणभङ्गुरम् । आर्यसत्याख्यया तत्त्वचतुष्टयमिद क्रमात् ॥
दु खमायतन चैव तत समुदयो मत । मार्गश्चेत्यस्य च व्याख्या क्रमेण श्रूयतामत ॥
दु ख ससारिण स्कन्धास्ते च पञ्च प्रकीर्तिता । विज्ञान वेदना सज्ञा सस्कारो रूपमेव च ॥
पञ्चेन्द्रियाणि शब्दाद्या विषया पञ्च मानसम् । धर्मायतनमेतानि द्वादशायतनानि च ॥
रागादीना गणो यस्मात्समुदेति नृणा हृदि । आत्मात्मीयस्वभावाख्य स स्यात्समुदय खलु ॥
क्षणिका सर्वसस्कारा इति या वासना स्थिरा । स मार्ग इति विज्ञेय स च मोक्षोऽभिधीयते ॥
प्रत्यक्षमनुमान च प्रमाणद्वितय तथा । चतुष्प्रस्थानिका बौद्धा ख्याता वैभाषिकादय ॥
अर्थो ज्ञानान्वितो वैभाषिकेण बहु मन्यते । सौत्रान्तिकेन प्रत्यक्षग्राह्योऽर्थो न बहिर्मत ॥
आकारसहिता बुद्धिर्योगाचारस्य समता । केवला सविद स्वस्था मन्यन्ते मध्यमा पुन ॥
रागादिज्ञानसन्तानवासनोच्छेदसभवा । चतुर्णामपि बौद्धाना मुक्तिरेषा प्रकीर्तिता ॥ इति ।

यद्यपि सौगताना देहाद्यतिरिक्त पञ्चस्कन्धातिरिक्तो वाऽऽत्मा नास्तीत्येवोपलब्धतद्ग्रन्थेभ्यो ज्ञातत्वात्सर्वेषा विश्वासस्तन्मूलक एव चोदयनादीना बौद्धमतनिरासप्रयासस्तथापि समितीया वज्जिपुत्तकाश्च पुद्गलवादिनो बौद्धा शरीराद्यतिरिक्तस्यात्मन साधका अप्यासन्निती तिहासदृष्ट्या स्फुटमुन्नीयते । वज्जिपुत्तका खलु मूलसघात्पुरैव भेदमापन्ना इति तेषा प्राचीनत्वे न कोऽपि सदेह । सयुत्तनिकायाख्ये सुत्तपिटकान्तर्गतग्रन्थविशेषे भारहारसूत्राभिध किमपि सूत्रमुपलभ्यते, यत्र भारतद्धारकतद्ग्रहणतत्त्यागरूपवस्तुचतुष्टय साधु प्रतिपादितम् । तत्र भारस्य पञ्चस्कन्धात्मतया व्याख्यातत्वात्तद्धारकस्य पुद्गलत्व स्कन्धाद्यतिरिक्तत्व चेति व्यक्त प्रतिभासते । तृष्णैव च भारग्रहणम् । उपरमात्मकस्तृष्णाच्छेद एव तत्त्याग । बुद्धघोष-वसुबन्धु-चन्द्रकीर्ति-यशोमित्रादिभि सूत्रस्यान्यथा व्याख्यातत्वेऽपि स्कन्धाद्यतिरिक्तात्मसिद्धावेवास्य तात्पर्यमित्युद्योतकरकृतोक्तसूत्रव्याख्यानदर्शनादपि निर्धार्यत इति केषाञ्चिद्दार्शनिकाना मत विभावनीयम् ।

एव नैरात्म्यवादिना चतुर्विधबौद्धाना नैयायिकाभिमतदेहादिसघातातिरिक्तस्थिरात्मसाधने क्षणभङ्गो वा, बाह्यार्थभङ्गो वा, गुणगुणिभेदभङ्गो वा, अनुपलम्भो वेति विप्रतिपत्तिचतुष्टयमेव बाधक सभवति । वेदान्तिनोऽप्यापाततो नैरात्म्यवादिन एवेति तन्मतमपि दूष्यमेव । तथा च श्रुतिसमधिगतेऽप्यात्मन्यस्थिरतानिवृत्तय आन्वीक्षिकीप्रतिपाद्यन्यायप्रयोगावश्यकता । न्यायेनावधारण चोक्तविधस्यात्मनो बाधकनिवारण विना नाङ्ग वारयतीति तन्निरासायैव प्रथममात्मतत्त्वविवेकाख्ये निबन्ध आचार्यप्रवरैः परिकरो बद्ध । अत्र क्षणभगे

नित्यत्वभङ्ग, बाह्यार्थभङ्गे गुणगुणिभेदभङ्गे च ज्ञानभिन्नस्यात्मनोऽसिद्धि, अनुपलम्भे स्वरूपासिद्धिरिति बाधकचतुष्टयफल पूर्वपक्षिमतेन यथासख्य वेदितव्यम्।

तत्र क्षणभङ्गनिरासाय सामर्थ्यासामर्थ्यलक्षणविरुद्धधर्मससर्गादिर्भेदसाधकत्वाभावाद्यत्सत्तत्क्षणिकमिति प्रतिबन्धासिद्धि, सहकारिसमवधानासमवधानाभ्यामेव बीजादङ्कुरोत्पादसभवे क्षणिकेऽपि कुर्वद्रूपदृष्टान्तेन तत्कल्पना व्यर्थेत्याशयेन भावानामुत्पादविनाशस्वभावासभव, सव्यतिरेकविवरणम्, क्षणिकत्वसत्त्वयोर्व्यतिरेकव्याप्त्यसिद्धि, ध्रुवभावितया विनाशस्याहेतुकत्वेन भावाना विनाशस्वभावत्वस्यानुपपत्तिरित्यादयो युक्तयो दत्ता। प्रत्यभिज्ञानक्षणिकत्वानुपपत्तिभ्या स्थिरात्मसाधनानन्तरमतद्व्यावृत्तिरूपान्यापोहेनैवानुगतबुद्धिसभवे कृत विधिरूपातिरिक्तजातिपदार्थेनेति पूर्वपक्षिमतसमुन्मूलनपूर्वक शब्दलिङ्गविकल्पानामलीकविषयत्वखिलीकरणेन बाह्यार्थसद्भावमङ्गीकुर्वतो विज्ञानाकारवादिन सौत्रान्तिकान् प्रद्राव्य जातिबाधकनिरसनपूर्वकमपोहनिरासोपसहारद्वाराऽऽत्मनि क्षणभङ्गरूपबाधकनिराकरण यथा प्रगाढपाण्डित्येन विहित तथा तत्रैव द्रष्टव्यम्।

बाह्यार्थभङ्गो वेत्यादियोगाचारीयद्वितीयविप्रतिपत्तिभङ्गाय च ग्राह्यग्राहकयोस्तादात्म्यनिरसनमुखेन तयोर्भेदस्य काल्पनिकत्वानुपपत्त्या भेदस्य तात्त्विकत्वव्यवस्थापनम्, चित्राकारविज्ञानवादिरत्नकीर्तिमतखण्डनम् आश्चर्यरूपत्वाच्चतुशिखरशून्य चित्रमिति चित्राद्वैतमतस्य चित्रद्वैतापत्त्या प्रनिवन्दि, एकजातीयविकल्पद्वयनिरासपूर्वक ग्राह्यग्राहकैक्यनिराकरणोपसहारश्चाचार्यैर्विहित। तत्रैव च विश्वस्य विचारासहत्वाच्छून्यत्वमिति माध्यमिकाक्षेपस्य विश्वशून्यतासाधकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्ताना दूषणेन खण्डनम्, दूषणोपक्रमविचारेण वस्तुनिषेधभेदनिषेधनिराकरणम्; विरुद्धधर्माध्यासरूपपञ्चविधावयविबाधकदूषणम्, चित्रावयविबाधकखण्डनम्, अनुपलम्भस्यावयविनि बाधकत्वासभवात्परमाणुनिवृत्ते सर्वविलोपाच्छून्यत्वमिति माध्यमिकमतस्य च परमाणुसाधनेन निराकरणम्, निरवयवत्वानुमानखण्डनपूर्वक निरवयवविज्ञानवादिमतखण्डन च प्रधानतयाऽऽचार्यप्रवरै कृत विस्तरेण तत्रैव द्रष्टव्यम्।

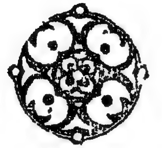
गुणगुणिनोरभेदात्क्षणिकज्ञानातिरिक्त आत्मा नास्तीत्याशयेन गुणगुणिभेदभङ्गो वेति तृतीयविप्रतिपत्तिदूषणाय च प्रतिसधानस्य स्थिरात्मविषयत्वप्रसाधनम्, गुणिनि सबन्धाभावव्यापकत्वयोर्बाधकत्वनिरसनम्, गुणगुणिनो सहोपलम्भनियमदूषणम्, नैरात्म्यवादखण्डन चात्मतत्त्वविवेके तृतीयपरिच्छेदे द्रष्टव्यम्।

शशविषाणवदनुपलम्भादात्मसत्त्वाभाव इति मन्यमानाना बौद्धानामनुपलम्भो वेति चतुर्थविप्रतिपत्ति निरस्यन्त आचार्या आहु — "सर्वादृष्टेश्च सन्देहात् स्वादृष्टेर्व्यभिचारत" इति, नहि सर्वादृष्टिरात्मनि निश्चेतु शक्याऽत सा सन्दिग्धासिद्धा, बौद्धीया दृष्टिरूपानुपलब्धिश्च स्वरूपायोग्ये दूरवर्तिनि वा पदार्थेऽसत्ताव्यभिचारिण्यतो न नैरात्म्यसाधिकेति तदर्थ। ननु क्षणभङ्गादीनामात्मनि बाधकत्वासंभवेऽपि साधकाभावान्न स सिद्धयेदिति चेन्न, अहमिति विकल्पस्य प्राणभृन्मात्रसिद्धत्वादिच्छाद्यात्मसाधकाना हेतूनामनुसन्धानाभावेऽप्यहमित्यादिस्वानुभवसिद्धत्वादात्मसिद्धे। अनादिवासनावशादनादिरयमवस्तुको विकल्प इति न युक्तम्। नीलादिविकल्पसाधारण्यादिह वासनामुपादायानाश्वासे प्रमाणान्तरेऽपि क समाश्वासो यतो नीलादिविकल्पेषु समाश्वास स्यात्। तस्माद्वासनामात्रवाद विहायागन्तुकमपि किञ्चित्कारण वाच्यम्, तच्चाप्तानाप्तशब्दौ वा लिङ्गतदाभासौ वा प्रत्यक्षतदाभासौ वेति। तत्र यथा प्रथममध्यमप्रकाराभावान्नीलविकल्पश्चरम कल्पमालम्बते तथाहमिति विकल्पोऽपि। न च बाह्यप्रत्यक्षनिवृत्तावेव निर्मूलत्वम्, बुद्धिविकल्पस्यापि तथात्वप्रसङ्गात्। तत्र स्वसवेदन मूलमिहापि मानसप्रत्यक्षमिति न कश्चिद्विशेष। ननु प्रत्यक्षसिद्धेऽपि तवात्मनि स्थिरे किमनुमान प्रमाण येन परितोष स्यादिति चेच्छृणु तावत्—अहमिति प्रत्ययालम्बन स्थिर ताद्रूप्येण प्रत्यभिज्ञायमानत्वाद्घटादिवदिति प्रतिसन्धानमनुमानमत्र लिङ्गमिति। एव प्रतिसन्धानेनैककर्तृकत्वसाधन प्रकारान्तरैश्च स्थिरा-

त्मसाधनं भूतेन्द्रियाद्यात्मवादखण्डनपुरस्सर विदधताचार्येण "महतो महीयान्" इत्याद्यागमस्यार्थवादत्वमित्याक्षेपोऽपि निरस्त ।

स्यादेतत्, सिद्धोऽप्ययमीदृशो हेय एव । आत्मदर्शी हि तदुपकारिणि रज्येत, तदपकारिणश्च द्विष्यात् । रागद्वेषौ च मूल ससारस्य । यस्तु त न पश्येत् नासौ तदुपकारापकारिणमपि च । ततो न रज्येन्नापि द्विष्यान्न ससरेदिति जाङ्गलिकेन नैर्विष्यवन्मुमुक्षुणापि नैरात्म्यमेव भावनीयमिति चेन्न, अनात्मदर्शिनो मुमुक्षुत्वव्याघातात् । न ह्यात्मानमप्रतिसन्धाय कश्चिद् दुःख हातुमिच्छेत् सुख वा प्राप्तुम् । मया स्वर्गापवर्गफलभागिना भवितव्यमित्यभिप्रायस्य यावदभियोगमनुवृत्तेरननुवृत्तावभियोगनिवृत्तौ फलासिद्धे । इय च नैरात्म्यदृष्टिर्नास्तिक्य दृढयेत् । तच्च प्रबलविषयतृष्णापरिप्लुतमनर्थमनन्त प्रसुवीत । न चेदेव कुत "यावज्जीव सुख जीवेत्" इत्यादयो निःशङ्कप्रलापा । यत्तूक्तमुपकारिणि रज्येदपकारिणि द्विष्यादिति । तत्तु न दोपाय प्रत्युत गुणायैव । यतो यो हि मोक्षमुपकार मनुते स तद्धेतौ रक्तस्तमुपाददानस्तत्परिपन्थिन द्वेपादलप्रत्ययाद्वा परिहरन्नेव समीहित समासादयेन्न विपर्ययात् । यश्च भोग सोऽपि तथेत्यनुकूलमेव प्रतिकूलं गृहीत मन्दैर्बौद्धै । अन्यत्राप्यनुरज्येदन्यदपि द्विष्यादिति तु न दृष्ट गोनेद्यकेऽपीति 'अशरीर वाव सन्तम्' इत्याद्याम्नायसारसंग्रहप्रदर्शनेनात्मतत्त्व प्रसाधयद्भिराचार्यैराम्नायाप्रामाण्याक्षेपपरिहारपुरस्सरमाम्नायप्रामाण्य व्यवस्थाप्येश्वरसाधकानुमानेपु दोपोद्धारपूर्वकमीश्वरे सार्वज्ञ्य वेदवक्तृत्व च प्रसाध्य महाजनपरिगृहीतत्व वेदार्थेष्वेव न सौगताद्यागमार्थेष्विति व्यवस्थापितम् । एव च स्थिरात्मतत्त्वसाधक तर्कशास्त्रमेवाप्तोक्तवेदानुकूलतया ग्राह्यम्, महाजनपरिग्रहादिना प्रामाण्यनिर्धारणात् । न च कथ सुगताद्यागमेष्वनादरश्छान्दसानाम् ? वेदविद्वेपिदर्शनान्त पातिपुरुपप्रणीतत्वादिति मा शकिष्ठा, जिनेन्द्रजगदिन्दुप्रणीतेष्वप्यादरात् । तत्कस्य हेतो ? महाजनपरिगृहीतपूर्वागमाविरुद्धतया तदनुसारित्वात् । कुतस्तर्हि तत्र छान्दसानादर ? सिद्धप्रामाण्यवेदविरोधात् । कथ तर्हि कतिपयपरिग्रह ? आयासभीरुभिर्दुःखमयजात्यकर्मविद्वेषात्, उत्तरगर्तीयतन्तुवायवत् । न त्वेव वेदे कर्मण्येव निर्भरत्वात्, त्रैवर्णिकबहिष्कृतैरनधिकारिभिरनन्यगतिकत्वात् कीर्तिप्रज्ञाकरवत् । न त्वेव श्रुतौ, परैः पूज्यमानानामप्यत्राप्रवेशात् । इत पतितानामपि परैरुपादानात् । भक्ष्यपेयाद्वैतरुचिभिश्च रागात् शरभादिवत् । न त्वेवमाम्नाये तद्विभागव्यवस्थापनात् । एव च यथायुर्वेदे नैरुज्यकाम प्रवर्तते तथा यागादौ स्वर्गादिकामो न तु विप्रलम्भादिति वैदिकात्मतत्त्वविवेचन परमावश्यकम् । स चात्मा किं स्वप्रकाशसुखस्वभावोऽन्यथा वेति चेत्, वेदान्तिमते स्वप्रकाशसुखस्वभावोऽपि "अह जाने, अह सुखी" इत्याद्यनुभवेन ज्ञानाद्याश्रय एवेति जानीहि । अत एवोक्तमुदयनाचार्यैः—

श्रुते श्रुत्वात्मान तदनु समनुक्रान्तवपुषो
विनिश्चित्य न्यायादथ विहितहेयव्यतिकरम् ।
उपासीत श्रद्धाशमदमविरामैकविभवो
भवोच्छित्त्यै चित्तप्रणिधिविहितैर्योगविधिभि ॥ इति ।





अविद्यास्वरूपनिरूपणम्

⊙

श्री शोभित मिश्रः

●

इह हि चतुरशीतिलक्षप्रकारेषु उच्चावचेषु प्राणिषु मानवानामेव मननशीलत्वात्तज्जीवनमेव किमपि विशिष्ट जीवनमस्तीति निश्चप्रच वक्तु शक्यते, यतस्तेषामेव श्रवणमनननिदिध्यासनद्वारा धर्मार्थकाममोक्षरूपपुरुषार्थेषु परमपुरुषार्थरूपमोक्षप्राप्तिसम्भवात्। 'ऋते ज्ञानान्न मुक्ति' इति श्रुतेर्मोक्षप्राप्त्यर्थमात्मतत्त्वज्ञान परमावश्यकम्। तत्त्वज्ञानञ्च प्रत्यक्चैतन्याभिन्नस्य सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्यस्याद्वयसच्चिदानन्दस्यात्मनोऽनाद्यनिर्वाच्याचिन्त्यमहामहिमवैभवशालिन्या अविद्यारूपमायया पिहितत्वेनास्तित्वस्यापि शून्यायितत्वेन न समेषा सुलभ सम्भवति। एतावता 'तमेव भान्तमनुभाति सर्व तस्य भासा सर्वमिद विभाति, विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' इत्यादिश्रुतिभि समस्तप्रपञ्चभानात्प्रागेव भासमानस्य चिदानन्दस्वरूपस्यात्मन स्वत प्रकाशत्वेपि घनघोरघटातिमिराच्छन्नमिहिरप्रकाशवद् अज्ञानान्धकारावृतत्वान्न स प्रकाशते इति न तिरोहित केषामपि प्रेक्षावता विदुषाम्। तत्र का नाम सा अविद्या, माया वा? यया स्वत प्रकाशमानोऽप्यात्मा न प्रकाशते? कि वा तयो स्वरूपम्? किमपि तयोरन्तर विद्यते न वा? सा भावरूपा, अभावरूपा वा? कथ वा तस्या आत्मन पिधायकत्वम्? कथ कदा वाऽपिधायकत्वम? सा सादिर्वाऽनादिर्वा? अनादित्वेऽपि तस्या सान्तत्व वा अनन्तत्व वा? सान्तत्वेऽपि तस्या किम् एकत्वम्, अनेकत्व वा? एकत्वे वा कथ नैकस्य मोक्षात्सर्वेषा मोक्षापत्ति? कथ वा ब्रह्मण इव तस्या अप्यनादित्वात्परमार्थत्वेन नाद्वैतवादभङ्गप्रसङ्ग? कीदृशो वा तस्या महिमा? को वा तस्या प्रभाव? कीदृशी च तस्या शक्ति? का वा मूलाविद्या? का वा तूलाविद्या? सा सगुणा निर्गुणा वा? इत्येव बहूना वादिप्रतिवादिना बह्वयो विप्रतिपत्तयो जृम्भकास्त्रमिव समुपजृम्भन्ते।

अविद्यामायास्वरूपम्।

तत्राद्वैतवादसिद्धान्तमधिकृत्य प्रथम तावद् अविद्यापदार्थो विविच्यते—मलिनसत्त्वप्रधाना त्रिगुणमयी भावरूपा अविद्या ब्रह्मण समुद्भाविता अनादिभूता कल्पिता काऽपि अनिर्वचनीया शक्तिरुच्यते। शुद्धसत्त्वप्रधाना तथाविधा कापि विलक्षणैव भगवत माया व्यपदिश्यते। सा खलु माया अविद्या वा न सत्त्वेन नाप्यसत्त्वेन निर्वक्तु शक्या, अत एवानिर्वचनीया सा व्यवह्रियते, तथाहि तस्या सद्रूपत्वे तत्त्वज्ञानेन बाधो न स्यात्। असद्रूपत्वे तु तस्या बन्ध्यापुत्रादिवदलीकतया प्रतिभासासम्भवेन तद्विलसित शुक्तिरजतादिक न प्रतिभासेत। अत एव तस्या

ब्रह्मणो लीलया विलासमात्रत्वेन कल्पितत्वात् तत्त्वज्ञानबाध्यत्वाच्च मिथ्यात्वसिद्धचा तदुपादानकस्यास्य जगतोऽपि मिथ्यात्वसिद्धे "ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या" इत्यद्वैतवादसिद्धान्तोऽपि सगच्छते।

सत्तात्रैविध्यम् ।

अथ प्रत्यक्षत सत्त्वेनानुभूयमानस्यास्य जगता न प्रतिज्ञावचनमात्रेण मिथ्यात्व सभवति, नहि घट कस्यचित् प्रतिज्ञामात्रेण पटो वा मिथ्या वा भवितुमर्हति, तस्माद् जगतो मिथ्यात्वकल्पन कल्पनामात्रमेवेति चेदत्रोच्यते—त्रिविधा खलु सत्ता भवति, पारमार्थिकी, व्यावहारिकी, प्रातिभासिकी च। तत्र त्रिकालाबाधित-नित्यैकत्वस्वरूपा पारमार्थिकी सत्तोच्यते, सा च ब्रह्मण एव सभवति, तस्यैव त्रिकालाबाधितनित्यकूटस्थैक-स्वरूपत्वात् । न तु मायाया अविद्याया वा, मायिकस्य आविद्यकस्य जगतो वा पारमार्थिकी सत्ता सभवति, तत्त्वज्ञानेन अविद्यायास्तदुपादानकस्य जगतश्च बाध्यमानत्वात्। व्यावहारिकी च सत्ताऽस्य प्रपञ्चरूपस्य जगतो वर्तते। हट्टस्थरजतादीना कटकवलयाद्याभरणव्यवहारसाधकत्वात् । प्रातिभासिकी च सत्ता शुक्ति-रजत-रज्जुसर्पादीना प्रतीयते। तत्र शुक्तिरज्ज्वादिषु रजतसर्पादीना प्रतीयमानत्वेन प्रतिभासमात्रत्वात् प्रातिभासिक्येव सत्ता नतु व्यावहारिकी, नापि पारमार्थिकी वा वक्तु शक्या, तेषा कटकवलयादिव्यवहारसाध-कत्वाद्, उत्तरकालबाधितत्वाच्च।

मूलविद्या तूलाविद्या च।

तत्र मायारूपा मूलाविद्या व्यावहारिक जगदुद्भावयति समुद्भासयति च, तूलाविद्या तु जीवनिष्ठा प्रातिभासिक शुक्तिरजतादिक समुद्भावयति प्रतिभासयति च। अस्या किलाविद्याया अनादिकालागतत्वादेव कल्पितमेवानादित्व नतु वास्तविकम् । एतेनाविद्याया मायाया वा अनादित्वस्यापि कल्पितत्वेन नाद्वैतवाद-भङ्गप्रसङ्ग । अस्या एव त्रिगुणमय्या अविद्याया परिणामविशेषरूपेष्वन्त करणेषु शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्यापि चिदानन्दस्वरूपस्य ब्रह्मण प्रतिबिम्बरूपेणाभासमानत्वाद्। जीवत्वव्यपदेश । एतेन "जीवो ब्रह्मैव नापर" "एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्" "रूप रूप प्रतिरूपो बभूव" इत्याद्यद्वैतवेदान्तसिद्धान्तप्रतिपादकश्रुत-योऽपि समाहिता भवन्ति।

अत एव अन्त करणेषु चिदाभासेन भासमानेषु चित्स्वरूपाध्यासवत् चित्स्वरूपे ब्रह्मण्यपि अनयैव मूलाविद्यया अन्त करणविशेषरूपाहकाराध्यासाद् 'अयो दहति' इत्यादिवत् परस्परस्वरूपाध्यासवशाद् 'अह जाने' इत्यादिव्यपदेशो भवति। एतावता यथा अयसो लोहरूपत्वेन दाहकत्वाभावेऽपि तस्मिन् अग्निप्रवेशे तन्मयत्वे-नाग्निधर्मस्य दाहकत्वस्य अग्नेश्च अयसश्चतुष्कोणाद्याकारस्वरूपधारणेन अन्योन्यधर्माध्यासाद् 'अयो दहति' इति व्यवहारो भवति तथैवान्त करणविशेषरूपाहकारे चिदाभासात्, चिदात्मनि चाहकाराभासात् परस्पराध्यासेन मूलाविद्याया. प्रभावादेव 'अह जाने' इत्यादि व्यपदेशोऽनादिकालादुपपद्यते। तत्र मायोपाधिरात्मा ईश्वर इत्युच्यते, अविद्योपाधिकस्तु जीव इति व्यपदिश्यते। मायाऽविद्ययोरभिन्नत्वे तु अविद्यापरिणामभूतान्त करणो-पाधिको जीव इत्युच्यते । तदुक्तम्—"कार्योपाधिरय जीव कारणोपाधिरीश्वर" । इति। अविद्यापरिणाम-रूपान्त.करणानाञ्च नानात्वेन तत्त्वज्ञानरूपविद्यया एकस्यान्त करणादिरूपोपाधिनाशेन मुक्तत्वेऽपि न सर्वस्य मुक्तत्वापत्ति । एतेन एकस्या अविद्याया विद्यया नाशे कथ न सर्वस्य मोक्षापत्तिरिति प्रश्नोऽपि समाहितो वेदितव्य. अस्याश्च मायायाअविद्याया वा त्रिगुणमयत्वात् तदुपादानकमिद जगदपि त्रिगुणमय भासते। मायोपाधिक ईश्वरस्तु निमित्तकारण वर्तते, एतावता प्रपञ्चम्प्रति मायाया परिणाम्युपादानकारणत्वेन, मायोपाधिकस्य ईश्वरस्य पुनरधिष्ठानतया विवर्तोपादानकारणत्वेन शक्तिशक्तिमतोरभेदादिव माया-मायाविनोरभेदव्यपदेशेन लूतातुन्तुवद् अभिन्ननिमित्तोपादानकारणत्वव्यपदेशोभवति। तथा हि लूताया देहदेहि-

नोरभेदाध्यासेन जालम्प्रति अभिन्ननिमित्तोपादानकारणत्वव्यपदेशवत् मायामायाविनोरपि अभेदाध्यासेन अभिन्ननिमित्तोपादानकारणत्वमुपपद्यते। तदुक्तम्—

विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामिनः।
अनादिवासनोद्भूतो न सारूप्यमपेक्षते।। इति।

अविद्यायाः शक्तिद्वयम्।

अस्या किलाविद्याया मायाया वा शक्तिद्वयम्-आवरणशक्तिः, विक्षेपशक्तिश्च। तत्रावरणशक्तिरपि द्विधाअभानापादिका असत्त्वापादिका च। तत्र 'ब्रह्म नास्ति, न भाति' इति व्यवहारद्वयप्रयोजकं ब्रह्मणः स्वरूपाच्छादनद्वारा क्रमशोऽसत्त्वापादकम् अभानापादकञ्चावरणद्वयं बोध्यम्। तदेतदावरणद्वयमपि अपरोक्षया वृत्त्या नश्यति, परोक्षया वृत्त्या तु केवलम् ब्रह्मणोऽसत्त्वापादकमेवावरणं नश्यति, यथैव घटादेरपरोक्षवृत्तिदशाया घटो भातीति व्यवहारस्तथैव ब्रह्म भातीति तत्त्वज्ञानिनामनुभवो भवति। शाब्दादिपरोक्षवृत्तिदशायान्तु घटोऽस्तीति व्यवहारवद् ब्रह्मास्तीत्येतावन्मात्रमेव न तु भातीति व्यवहारोऽपीति बोध्यम्। कार्योत्पत्त्यनुकूला शक्तिर्विक्षेप इत्युच्यते। सा खल्वियं माया अविद्या वाऽऽवरणशक्त्या ब्रह्मणः स्वरूपमाच्छाद्य विक्षेपशक्तचा तत्रैव ब्रह्मणि तद्विवर्तरूपमनिर्वचनीयं जगद् जनयति, अनिर्वचनीयत्वञ्चाविद्याया जगति च बाध्यत्वरूपं बोध्यम्।

अविद्याया अचिन्त्यप्रभावः।

अथ कोटिसूर्यसमप्रभस्य परब्रह्मणः स्वतः प्रकाशस्य स्वरूपाच्छादकत्वं मायाया अविद्याया वा नोपपद्यते, तथाहि आत्मन्यावरणं किं प्रकाशनाशरूपम्? उताहो प्रकाशस्य विषयप्राकट्याख्यकार्योत्पादने प्रतिबन्धरूपम्? आहोस्वित् तथाविधकार्योत्पादने सहकार्यन्तरप्रतीक्षणरूपम्? तत्र न प्रथमपक्षो युक्तः, प्रकाशस्य नित्यात्म-चैतन्यरूपत्वेन नाशासंभवात्। नापि द्वितीयस्तृतीयो वा पक्षः, अन्तःकरणवृत्तिव्यक्तचित्प्रकाशस्यैव विषय-प्राकट्याख्यरूपत्वेन तस्य प्रतिबन्धरूपावरणासंभवात्। सहकार्यन्तरापेक्षाभावाच्चेति चेन्मैवम्, अज्ञानबाधक-साक्षिचैतन्ये चिदात्मनि 'अहमज्ञः' 'मामहं जानामि' इत्येवं व्यवहारस्य सर्वानुभवसिद्धत्वात् तस्या खल्वविद्याया स्वप्रकाशस्याप्यात्मनआच्छादकत्वसंभवात्। 'कूटस्थं ब्रह्म नास्ति' 'न भाति' इत्याद्यनुभवव्यवहारस्यात्मा-वरणप्रयोजकत्वाच्चाज्ञानरूपाविद्याया ब्रह्मस्वरूपाच्छादकत्वोपपत्तेः।

नच स्वतो भासमानस्यात्मनोऽज्ञानाश्रयत्वं न संभवतीति वाच्यम्? जन्यज्ञानेन भासमाने एवात्मनि परैरपि अज्ञानाश्रयत्वस्याकामेनाऽप्यभ्युपगन्तव्यत्वात्। अन्यथा आत्मावभासक्षणे अज्ञानाभावेन सर्वज्ञत्वा-पत्तेर्दुर्वारत्वात्। नहि आत्मनः प्रकाशत्वादन्तःकरणवृत्तिवद् अज्ञानविरोधित्वं वक्तुं शक्यम्, अज्ञानावभासकभाने व्यभिचारोपलम्भेन तस्याज्ञानविरोधित्वासंभवात्। न चैवं ब्रह्मणः असर्वज्ञत्वापत्तिः संभवति, बिम्बप्रतिबिम्ब-योरैक्येऽपि प्रतिबिम्बे दर्पणादिगतमालिन्यारोपेणापि बिम्बस्य विशुद्धतावद् जीवस्याविद्यारूपाज्ञानाश्रयत्वे-नाल्पज्ञत्वेऽपि ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वोपपत्तेः संभवात्।

न चाज्ञानस्य ब्रह्मसम्बन्धे ब्रह्मणोऽसङ्गत्वव्याघातापत्तिरिति वाच्यम्? अज्ञानस्येव तत्सम्बन्धस्यापि अनादेः कल्पितत्वेन कल्पितस्य तस्य ब्रह्मणोऽसङ्गत्वव्याघातकत्वासंभवात्। अथ नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वरूपे चिदा-त्मनि नाज्ञानरूपाविद्यादोषः संभवति, नापि तस्मिन् अधिष्ठानत्वमपि युक्तं निरंशस्य तस्याधिष्ठानत्वासंभवात्, स्वयं ज्योतिषो यावत्सत्त्वमवभासाच्च नाविद्यया तस्यावरणं संभवतीति चेन्न, "एतं ब्रह्मलोकं न विदन्ति अनृतेन प्रत्यारूढा' इत्यादिश्रुतिभिः शुद्धेऽपि ब्रह्मणि अविद्यादोषसंभवात्। अतएवाविद्याया अचिन्त्यमहामहिमवैभव-मुक्तम्—

"नन्वविद्या स्वयं ज्योतिरात्मानं ढौकते कथम्? सा कूटस्थाद्वितीयञ्च सहस्रांशुं तमो यथा।
प्रसिद्धत्वादविद्या या साऽपह्नोतुं न शक्यते, आत्मनो नहि सा युक्ता विना नात्मा तया नहि।।" इति।

अपि च—

"ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि । तां विद्यादात्मनो मायां यथा भासो यथा तमः ॥"

इति भा० २ स्क० ९ अ० ३३ श्लो०

'अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ।' इति च ।

किञ्च तत्त्वज्ञानात् संसारबन्धतो निवृत्तिरपि श्रूयमाणा प्रागज्ञानसत्तां श्रुतार्थापत्तिप्रमाणसिद्ध-मज्ञानमन्तरा नोपपद्यते, अज्ञानेनैव संसारबन्धसम्भवात् । न चैवमज्ञानस्य प्रमाणसिद्धत्वेन वास्तविकत्वान्न तस्य नाशो निवृत्तिर्वा सम्भवतीति वाच्यम् ? परमुखमुद्रणायैव तथोपन्यासेन परमार्थतस्तस्य तात्त्विकत्वाभावात् ।

'अविद्यायामासित्वैवाविद्या निरूप्यते' इत्युक्तेः । तदुक्तम्—

"देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः ।

लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥" इति ।

तथा च व्यवहारदृष्ट्यैवाविद्यायाः प्रमाणसिद्धत्वं न तु परमार्थदृष्ट्येति बोध्यम् । अथ 'अहमिदं जानामि' इति ज्ञानवद् 'अहमिदं न जानामि' इत्यज्ञानमपि आश्रयविषयभेदसापेक्षतया कथमेकस्मिन् ब्रह्मणि स्थास्यतीति चेदत्रोच्यतेऽज्ञानम् आश्रयविषयभेदं नापेक्षते, अक्रियात्मकत्वात् घटादिवत् । अथ वा अज्ञानं ब्रह्मरूपैकपदार्थ-मेवावृणोति आश्रयति च, आवरकत्वात् अपवरकस्थतमोवद्, इति भेदानपेक्षितया एकस्मिन्नेव ब्रह्मणि अज्ञानस्य सम्बन्धद्वयोपपत्तेः । जीवेश्वररूपाश्रयविषयभेदसम्भवाच्च नोक्तदोषः । अथैतस्य खलु सदसद्भ्यां विलक्षण-त्वेनानिर्वचनीयस्यानादिभूतस्याज्ञानस्य अनादिब्रह्मण इवानन्तत्वमपि स्यान्न तु सान्तत्वमिति चेन्नैवम्, अनादित्वस्य अनन्तत्वाप्रयोजकत्वात् । वस्तुतस्तु निवर्तकसामग्रीसत्त्वासत्त्वाभ्यामेव निवृत्त्यनिवृत्ती भवतः । अत एव निवर्तकसामग्रीसत्त्वादनादेरपि प्रागभावस्य निवृत्तिर्भवति । नचाभावरूपस्यानादेः प्रागभावस्य निवर्तकसामग्रीसत्त्वान्निवृत्तिसम्भवेऽपि भावरूपस्यानादेरज्ञानस्य न निवर्तकसामग्रीसत्त्वेऽपि निवृत्तिः सम्भवतीति वाच्यम् ? भावरूपाणामपि अनादिपूर्ववासनारूपसंस्काराणां सौगतैस्तत्त्वज्ञाननाश्यत्वाभ्युपगमात् । अपि च भावरूपस्यैव परमाणुगतस्यानादेः श्यामत्वस्य नैयायिकैरपि पाकेन नाश्यत्वाभ्युपगमाच्च । तस्माद् यथा भावरूपाया अपि अनादिभूताया बीजाङ्कुरपरम्पराया अग्निदाहेन नाशस्तथैव भावरूपस्याज्ञानस्यापि अनादिभूतस्य कर्मतत्फलपरम्परायाश्च तत्त्वज्ञानेन नाशः सम्भवत्येव । वस्तुतस्तु अविद्याया अनादित्वेन अनुत्पत्तिरेव बोध्यते न तु अनन्तत्वमपि, अत एव भगवद्गीतायामपि 'जातस्य ध्रुवो मृत्युः' इत्येवोक्तं न तु जातस्यैव मृत्युरित्यपि । परमार्थतस्तु ब्रह्मातिरिक्तेषु अनादित्वमपि कल्पितमेव, अनादिकालागतत्वादौपचारिक-मेवानादित्वमविद्याया बोध्यम् । अत एव "विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिकं गते । आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति" । इति विष्णुपुराणे उक्तम् ।

अविद्यालक्षणम् ।

एतस्याः किलाविद्याया लक्षणन्तु—अनादिभावत्वे सति साक्षाद् ज्ञाननिवर्त्यत्वरूपं बोध्यम् । उत्तर-कालिकज्ञाननिवर्त्यस्य पूर्वकालिकज्ञानस्य सादित्वेन अनादित्वाभावान्न तत्रातिव्याप्तिः । ज्ञानप्रागभावस्य चाभावत्वेन भावत्वाभावान्न तत्राप्यतिव्याप्तिः । भावत्वमपि अविद्याया अभावविलक्षणत्वमेव बोध्यम् । न तु परमार्थतो भावत्वम्, भावरूपत्वेन अभावरूपत्वेन च निर्वक्तुमशक्याया अविद्याया भावरूपत्वासम्भवात् । आत्मनो-ऽनादिभावत्वे सत्यपि ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावान्न तत्राप्यतिव्याप्तिः । ईश्वरत्वजीवत्वादेरविद्यानाशद्वारा ज्ञान-निवर्त्यत्वेऽपि साक्षाद् ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावान्न तत्राप्यतिव्याप्तिः ।

अथ शुक्तिरजतादिप्रातिभासिकोपादानभूताज्ञानस्य सादित्वेनानादित्वाभावात्तत्रोक्ताविद्यालक्षणा-व्याप्तिः, किञ्चाभावोपादानभूताज्ञानस्य उपादानोपादेययोः सजातीयत्वनियमेनाभावत्वात्तस्य भावत्वशून्यतया

उक्ताविद्यालक्षणाव्याप्तिश्चेति चेन्मैवम्, पूर्वोक्तदिशा प्रातिभासिकोपादानभूताज्ञानस्य मूलाज्ञानानतिरिक्तत्वेनानादित्वान्न तत्राव्याप्ति, अतिरिक्तत्वपक्षेऽपि अनादिचैतन्यसम्बन्धित्वेन तस्याप्यनादित्वसंभवान्नाव्याप्ति। शुक्त्यादेस्तदवच्छेदकमात्रत्वात्। अभावोपादानभूताज्ञानस्य च पूर्वोक्ताभावविलक्षणत्वरूपभावत्वस्य सद्भावात्तत्रापि नाव्याप्ति। सर्वथैव साजात्ये उपादानोपादेयभावासंभवात्। वस्तुतस्तु ब्रह्मण एव पारमार्थिकभावरूपत्वेन व्यावहारिकभावरूपत्वमेवाज्ञानस्यावसेयम्। सेयमविद्या "अहमज्ञ, मयि ज्ञानं नास्ति, ईश्वरं न जानामि, त्वदुक्तमर्थं न जानामि" इत्येवं सामान्यविशेषरूपेण साक्षिचैतन्यप्रत्यक्षानुभवक्रोडीकृता सर्वानेव व्यामोहयन्ती उच्चावचप्रपञ्चमुदञ्चयन्ती अनिर्वचनीया अचिन्त्या च भगवत शक्तिर्न कथमप्यपह्नोतुं शक्या कैश्चिदपि प्रेक्षावद्भिर्विपश्चिद्भि। उपर्युक्तानुभवविषयीकृतेयमविद्या येन येन विना नोपपद्यते तत्तत्सर्वं स्वोपपादकं भावरूपत्वमनादित्वमनिर्वचनीयत्वं विचित्रशक्तिमत्त्वादिकञ्च कल्पयतीति विदेलिम विद्वद्भि।

अविद्याया भावरूपत्वम्।

अथाज्ञानस्य ज्ञानप्रागभावरूपत्वमेव नतु भावरूपत्वम्, एतावता अज्ञानमभावरूपं नतु भावरूपमिति चेन्मैवम्, अज्ञानस्य ज्ञानप्रागभावरूपत्वे "ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मन" इति गीतावचनप्रामाण्येन सिद्धाया ज्ञानस्याज्ञाननाशहेतुताया अनुपपत्ते। तथाहि अज्ञानस्य ज्ञानप्रागभावरूपत्वेन ज्ञानस्य स्वप्रागभावनाशरूपत्वसिद्ध्या स्वम्प्रति स्वस्य हेतुत्वासंभवात्। तस्माद् ज्ञानप्रागभावादन्यदेव भावरूपमज्ञानमभ्युपेयम्। प्रतियोगिनोऽन्यस्यैव प्रागभावध्वंसस्य स्वीकारपक्षेऽपि ज्ञानप्रागभावरूपस्याज्ञानस्य नाशम्प्रति ज्ञानस्य हेतुत्वं व्यवस्थापयितुमशक्यमेव। तथाहि ज्ञानादुत्पद्यमानस्य ज्ञानाद्भिन्नस्य च ज्ञानप्रागभावरूपाज्ञाननाशस्यापि प्रागभावोऽवश्यं वक्तव्यस्तस्यापि नाश स्वप्रागभावनाशमन्तराऽनुपपद्यमानस्तं कल्पयति, सोऽपि प्रागभावनाशस्तथेत्येवमप्रामाणिककल्पनाविश्रान्तिविरहरूपाऽनवस्थापत्ति स्यात्। किञ्च घटादे प्रत्यक्षकालेऽपि भाविनस्तत्प्रत्यक्षस्य प्रागभावसत्त्वाद् 'घट न जानामि' इति प्रतीत्यापत्तेश्च तस्माद् न ज्ञानप्रागभावरूपमज्ञानम्, न चाज्ञानं ज्ञानध्वंसरूपमेवास्तु नतु तदतिरिक्तं भावस्वरूपं तदिति वाच्यम्? ध्वंसस्याविनाशित्वेन ज्ञानेन तस्य विनाशासंभवाद् उपर्युक्तगीतावचनाप्रामाण्यापत्ते।

अपि च प्रत्यभिज्ञाकालेऽपि पूर्वज्ञानध्वंसस्य सत्त्वेन "तमिमं घटं न जानामि" इति प्रतीत्यापत्तेश्च, तस्मान्न ज्ञानध्वंसरूपमपि अज्ञानं संभवति। न वा ज्ञानभेदो ज्ञानात्यन्ताभावो वा अज्ञानं वक्तुं शक्यम् तयो खलु भेदात्यन्ताभावयोर्नित्यत्वेन तद्रूपस्याज्ञानस्यापि नित्यत्वापत्त्या ज्ञानेन तस्य नाशासंभवादुक्तगीतावचनसिद्धान्तविरोधापत्ते, भेदस्य च प्रतियोगिमत्यपि देशे विद्यमानत्वेन ज्ञानवत्यपि आत्मनि ज्ञानभेदरूपाज्ञानस्य सद्भावेन अज्ञत्वप्रतीत्यापत्तेश्च। तस्माद् ज्ञाननिवर्त्यम् अज्ञानं भावरूपमेव मन्तव्यं मनीषिभि नतु अभावरूपमित्यवधेयम्। एतेन 'अहमज्ञ, त्वदुक्तमर्थं न जानामि', इत्यादिप्रतीतौ ज्ञानात्यन्ताभाव एव विषय इति केषाञ्चिन्मतमप्यपास्तम्। तथा सति अभावप्रत्यक्षे प्रतियोगितावच्छेदकविशिष्टप्रतियोगिज्ञानस्य हेतुत्वेन तत्पूर्वं ज्ञानस्य स्थितेरावश्यकतया तत्सत्त्वे तदभावस्य विषयत्वासंभवात्। यदि तु विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिबुद्धौ विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानस्य हेतुत्वं सर्ववादिसम्मतमिति तदभावादेव घटाद्यज्ञानकाले घटाभावादिप्रत्यक्षस्य वारणसंभवाद् अभावबुद्धौ प्रतियोगितावच्छेदकरूपेण प्रतियोगिज्ञानस्य हेतुत्वं नावश्यकमित्युच्यते तथापि अभावज्ञानस्य विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहितया विशेषणतावच्छेदकप्रकारकस्य ज्ञानज्ञानस्य सत्त्वे विषयतया कारणीभूतस्य ज्ञानाभावस्याभावादेव न तस्य प्रत्यक्षं स्यात्, तस्य सत्त्वे च तस्यैव विरोधिनो वर्तमानतया तदानीं ज्ञानसामान्याभावस्य ज्ञानविशेषाभावकूटस्य वा ज्ञातुमशक्यत्वात्।

किञ्च 'घटं न जानामि, त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इत्यादौ उपर्युक्तरीत्या घटज्ञानस्य त्वदुक्तार्थज्ञानस्य च स्थितेरावश्यकतया तत्र घटं जानामि, त्वदुक्तमर्थं जानामि इत्यादिप्रतीत्यापत्तेस्तथाव्यवहारापत्तेश्च। नहि

ज्ञानाभावभासकसामग्र्यास्तत्प्रतिबन्धकत्वकल्पनेनापि निर्वाह सम्भवति, सर्वत्र तत्तज्ज्ञानप्रतिबन्धकत्वकल्पने महागौरवात्। घटज्ञानकालेऽपि 'घट न जानामि' इति प्रतीत्यापत्तेश्च। सिद्धान्ते घटाद्यज्ञानस्य भावरूपतया तत्प्रत्यक्षे घटज्ञानस्यानपेक्षितत्वेन नोक्तप्रतिबन्धकत्वकल्पनावसर । तस्माद् न ज्ञानाभावरूपमज्ञानम् अपि तु भावरूपमेवेति सिद्धम्। अज्ञानस्य भावरूपत्वादेव 'अहमज्ञ' इत्येव साक्षिप्रत्यक्षविषयत्वमपि तस्योपपद्यते। तदुक्त विवरणे सुरेश्वराचार्येण––'सर्व वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिप्रत्यक्षविषय' इति, तत्र ज्ञाततया-ऽज्ञाततया इत्यस्य ज्ञानाज्ञानयोर्विषयत्वेन विशेषणतयेत्यर्थो बोध्य । साक्षिज्ञान खलु अज्ञानविषयघटादिविषय-कमपि अज्ञानस्य न विरोधि सम्भवति, तस्य तत्साधकत्वात्। विरोधित्वे तु घटादिज्ञान-तदज्ञानयोरेकदा सद्भावो न स्यात्। विषयस्याज्ञानस्य तदानी विरोधित्वादेवाविद्यमानतया प्रत्यक्ष च न स्यात्, तस्माद् अज्ञानविषय-विषयकप्रमाणजन्यवृत्त्यात्मकज्ञानविशेषस्यैवाज्ञानविरोधित्व बोध्यम् । अत एव ज्ञानत्वमिव अज्ञानत्वमपि अखण्डो धर्म एवावसेय । एतावता अधर्मासुरादिपदस्येव अज्ञानादिपदस्यापि भावार्थकत्वेन अधर्मादिपदघट-कनञ्पदस्याखण्डदुरितत्वादौ लक्षणाबीजतात्पर्यग्राहकत्वमिवाज्ञानाविद्यादिपदघटकनञ्पदस्यापि अज्ञानत्व-मायात्वाविद्यात्वादौ तात्पर्यग्राहकत्व विज्ञेयम्। एतस्मादपि कारणाद् अज्ञानस्य भावरूपत्वमेव युक्त नत्वभाव-रूपत्वम् । तस्य ज्ञानाभावरूपत्वे तु साक्षिप्रत्यक्षविषयत्व न स्याद्, अभावस्य साक्षिभास्यत्वानभ्युपगमेन अभावविशेषणस्य ज्ञानस्य तद्विशेषणस्य विषयस्य च साक्षिणा ग्रहीतुमशक्यत्वात्। 'भूतल घटाभाववद्' इत्यादौ घटाभावादेरनुपलब्धिप्रमाणवेद्यत्वस्य क्लृप्तत्वेन सर्वत्रैव अभावस्य तुल्यवित्तिवेद्यन्यायेनानुपलब्धिवेद्यताया एवौचित्यात् । अज्ञानस्य भावरूपत्वे तु तस्य साक्षिवेद्यत्वेन तद्विशेषणतया भूतभविष्यद्वर्तमानसकलवस्तु-ग्रहणसम्भवान्न काऽप्यनुपपत्तिरापतति।

अथ येन यद् वस्तु गृह्यते तदभावोऽपि तेनैव गृह्यते इति नियमाद् ज्ञानस्यान्त करणेन्द्रियसहकृतसाक्षि-भास्यतया तदभावरूपाज्ञानमपि साक्षिभास्य सम्भवतीति चेन्नैवम् ? अन्त करणेन्द्रियस्य धर्मिग्रहणोपक्षीण-व्यापारत्वेनाभावग्रहणासमर्थतयाऽनन्यव्यापाराया अनुपलब्धेरेव तद्ग्राहकत्वौचित्येन तयैवाभावग्रहणसम्भवात्। न चाभावस्यानुपलब्धिग्राह्यत्वेऽपि तद्विशेषणस्य ज्ञानादे साक्षिभास्यत्वमेवाभ्युपेयमिति वाच्यम् ? तथासति साक्षात् साक्षिवेद्यस्य वस्तुनो विद्यमानत्वनियमेन ज्ञानस्य विद्यमानत्वस्वीकारे ज्ञानाभावस्यैव ग्रहणासम्भवापत्ते । अपि च "प्रतियोगिविशेषिताभावबोधो हि विशिष्टवैशिष्ट्यबोधमर्यादा नातिशेते" इति नियमेन 'ईश्वर न जानामि' इत्यादिबुद्धेरपि विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहितया तत्पूर्व विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानस्यावश्यकतया ईश्वरविषयकज्ञानसत्त्वेन 'ईश्वर न जानामि' इति प्रतीतिर्न स्यात्। तस्माद् एतत्प्रतीत्युपपत्तये न ज्ञानाभावरूप-मज्ञान मन्तव्यम्, अपि तु भावरूपमेव तदभ्युपगन्तव्यम् । तथा च तस्य साक्षिमात्रभास्यत्वेन तद्बुद्धेर्विशिष्ट-वैशिष्ट्यावगाहित्वाभावेन तदर्थ विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानस्यानावश्यकतया नोक्तानुपपत्तिरित्यवधेयम्। एवम् 'अहमज्ञ' 'मयि ज्ञान नास्ति' 'सुखमहमस्वाप्सम् न किञ्चिदवेदिषम्' इति सुषुप्त्युत्तरपरामर्शसिद्धसौषु-प्ताज्ञानानुभवश्चापि अज्ञानस्य भावरूपत्व व्यवस्थापयति।

अथ 'द्विर्बद्ध सुबद्धम्' इति न्यायेन भावरूपमज्ञानमनुमानप्रमाणेनापि साध्यते, तथाहि-विवादास्पद प्रमाणजनितज्ञान स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वभावस्यविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकम्, अप्रका-शितार्थप्रकाशकत्वाद् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रकाशवत्। अत्र तथाविधवस्त्वन्तरपूर्वकत्वसाधनेन वस्त्वन्तर-पदेन भावरूपस्य अज्ञानस्य सिद्धत्वात्। अत्र साक्षिभास्याज्ञानसुखादेरज्ञानपूर्वकत्वाभावात् तत्र बाधवारणाय प्रमाणजनितज्ञानमित्युक्तम्। साक्षिभास्याज्ञानसुखादिकञ्च न प्रमाणजनित वर्तते तस्मान्न तत्र बाध । इद-मित्याकारके प्रमाणजन्ये ज्ञाने बाधवारणाय विवादास्पदमित्युक्तम् तज्ज्ञानजनकस्यादृष्टस्य विषयान्तरज्ञान-प्रतिबन्धकस्यावरणरूपतया तस्य कार्यनाश्यस्यादृष्टस्य वारणाय स्वभास्यविषयावरणमित्युक्तम्। तथा च

तस्य विपयान्तरावरणत्वेऽपि स्वस्य प्रमाणजनितज्ञानस्य विपयेऽनावरणत्वाद् वारणम्। तज्ज्ञानप्रतिबन्धकादृष्टमादायार्थान्तिरवारणाय स्वनिवर्त्य इत्युक्तम्। एवञ्च तादृशस्य कल्प्यमानस्यादृष्टस्य स्वेन (प्रतिबध्यीभूततज्ज्ञानेन) निवर्त्यत्वाभावात्तद्वारणम्। विषयगताज्ञानत्वेनार्थान्तिरवारणाय स्वदेशगतेत्युक्तम्। तथा च तादृशञ्च वस्त्वन्तरा भावरूपमज्ञानमेवेति तत्पूर्वकत्व प्रमाया सिध्यति।

यदि तादृश प्रमाज्ञान तथाविधवस्त्वन्तरपूर्वक न स्यात् तर्हि 'त्वदुक्तमर्थ न जानामि' इत्यादिप्रत्ययोऽन्यथा नोपपद्येत इत्येवमनुकूलतर्कोऽप्यत्र प्रयोजको बोध्य ।

एव मैत्रप्रमा मैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तिका, प्रमात्वात् चैत्रप्रमावद्, इत्याद्यनुमानमपि भावरूपेऽज्ञाने प्रमाणमवगन्तव्यम्। एतेन उक्तानुमानेन अत्राज्ञानानुमिति सभवति नवा ? सभवति चेत् तस्यामपि अज्ञानानुमितौ अज्ञानपूर्वकत्वानुमितिर्वाच्या, तस्यामपि तत्पूर्वकत्वानुमितिस्तस्यामपि सा इत्येवमनवस्थापत्ति । नो चेत् तर्हि अलमनेनानुमानेन, अज्ञानानुमितेरजननात्, इति विशिष्टाद्वैतवादिनामाक्षेपोऽपि समाहितो वेदितव्य । प्रमाणजन्यज्ञानस्यैव पक्षकुक्षिप्रविष्टत्वेनाज्ञानस्याज्ञानाविषयत्वात्तस्य सर्दव प्रकाशमानेन साक्षिणा विषयीकृतत्वात् तज्ज्ञानस्य प्रमाणजन्यत्वाभावेन पक्षान्तर्गतत्वाभावात्।

प्रमाणजन्यस्य घटपटादिज्ञानस्यैव पक्षकुक्षिप्रविष्टतया तत्रैवाज्ञानरूपवस्त्वन्तरपूर्वकत्वस्य साध्यमानत्वात्।

अथास्याज्ञानस्य भावरूपस्य सदसद्विलक्षणत्वरूपमनिर्वचनीयत्व न सभवति, सत्त्वाभावे असत्त्वस्य असत्त्वाभावे च सत्त्वस्य पर्यवसितत्वात्, नतु तदुभयविलक्षणत्व क्वचिदपि प्रसिद्ध येनास्यापि तथाविधविलक्षणत्व सभाव्येत, विरुद्धयो प्रकारत्रयासभवात्, एकस्य निषेधेऽपरविधे पर्यसवानादिति चेदत्रोच्यते प्रकृते त्रिकालाबाध्यत्वस्यैव सत्त्वरूपत्वेन, असत्त्वस्य च क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वरूपतया सत्त्वासत्त्वयो परस्परविरहरूपत्वानभ्युपगमात् त्रिकालाबाध्यत्वविलक्षणत्वे सति क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वरूपमिथ्यात्वस्याविद्यायाम् आविद्यकप्रपञ्चे चोपपत्तिसभवात्। एतेन उक्तानुमाने अनादिभावत्व न ज्ञाननिवर्त्यवृत्ति अनादिभावमात्रवृत्तित्वाद् आत्मत्ववत्। एव निवर्त्यत्वम् अनादिभाववृत्ति न सभवति, निवर्त्यमात्रवृत्तित्वाद् घटत्वादिवत्। एव प्रमाणज्ञानम् अभावान्यानादिनिवर्तक न भवति ज्ञानत्वाद् भ्रमादिवदित्यादिविविरोध्यनुमानैरापाद्यमान सत्प्रतिपक्षदोषोऽप्यपास्त एतेषामनुमानानामनुकूलतर्करहितत्वेनाप्रयोजकत्वात्। तथा चोक्तानुमानेऽज्ञानसाधकेऽनुकूलतर्कस्य सत्त्वेन प्रबलत्वात् एतामेवाविद्यामुदिश्य नृसिंहतापिन्यामुपनिषद्युक्तम् 'तद्यथा वटबीजसामान्यमनेकान् स्वाव्यतिरिक्तान् वटान् स्वबीजानुत्पाद्य तत्र तत्र पूर्ण तिष्टति, एवमेवैषा स्वाव्यतिरिक्तानि पूर्णानि क्षेत्राणि दर्शयित्वा जीवेशावाभासेन करोति माया चाविद्या च स्वयमेव भवति' इति। एतावता अविद्याविलसितमेवैतत्सर्व जगदिति सिद्ध भवति। इय किलाविद्या वस्तुतो ब्रह्मणोऽद्वितीयत्वेन विभागशून्यत्वेऽपि स्वकल्पितसच्चिदानन्दरूपविभागेषु पूर्णानन्दाशमेवावृणोति नतु साक्षिचैतन्य कल्पितभेदविशिष्टमन्यञ्च चैतन्याशम् अन्यथासाक्षिचैतन्याशस्यापि अविद्ययाऽऽवृतत्वे जगदान्ध्यप्रसङ्गात् एव ब्रह्मण सदशमपि मा नावृणोति, इतरथा सन् घट, सन् पट इत्यादिप्रतीत्यनुपपत्ते । परमार्थतस्तु ब्रह्मण सदैकरूपत्वेन तस्य तिरोधानासभवाद् नाविद्या ब्रह्मस्वरूप तिरोदधाति, अपितु यथा प्रकाशमानोऽपि सूर्यश्चक्षुर्निमीलने मेघाच्छादने च न विलोक्यते तथैव जीवनिष्ठाज्ञानेन जीवनिष्ठज्ञानस्यैव तिरोधान नतु ब्रह्मस्वरूपतिरोधानम् किन्तु केवलमविद्यया तस्मिन् भेदादिकल्पन भवतीत्यवधेयम्। एतेनैव वटबीजन्यायानुसारिणाऽनेन सक्षिप्तलेखेन अविद्याविषयमधिकृत्य वादिप्रतिबादिभिरापादिता सर्वा अपि विप्रतिपत्तय. समाहिता भवन्तीति शम्।

•

अथ जीवपरिमाणविचारः

⊙

आचार्यः खड्गनाथ मिश्रः

●

अणुमहत्ह्रस्वदीर्घभेदात् परिमाणं चतुर्विधम्, तत्र शरीरात्मवादस्य जैनादिशाकृतहान्यकृताभ्यागमादिदोषपुञ्जेनात्मनो ह्रस्वदीर्घात्मकमध्यमपरिमाणस्यातिनिरस्तत्वेनाणुत्वेऽप्यात्मनोऽकृताभ्यागमादिदोषस्याप्रसक्त्याणुपरिमाणपक्षस्य कथंचित् क्षोदक्षमत्वेन तन्निरासपूर्वकं सिद्धान्तसिद्धं परममहत्परिमाण (विभुत्व) पक्षं संदर्शयामि, नचात्मनो विभुत्वे सर्वात्मना सर्वगतत्वेन चैत्रशरीरान्तर्भावाविशेषात् चैत्रचरणलग्नकण्टकेन चैत्रस्य वेदनोत्पादसमये अन्येषामपि वेदनोत्पादापत्तिः ? न च यस्य शरीरे कण्टकवेधादि तस्यैव वेदना, नान्येषामिति व्यवस्थया न दोषः, सर्वात्मसन्निधावुत्पद्यमानशरीरेषु चैत्रस्यैवेदं नान्येषामिति नियन्तुमशक्यत्वात्, न च यदीयादृष्टोत्पादितं यच्छरीरं तत्तदीयमिति नियमसम्भवः, अदृष्टजनकीभूतशरीरवृत्तिक्रियायाः स्वाश्रयसंयुक्तत्वसम्बन्धस्य तज्जनकीभूतमनःसंयोगस्य च सर्वात्मसाधारण्येनादृष्टस्याप्यसाधारणत्वासम्भवात्, न चादृष्टंप्रति शरीरवृत्तिक्रियायाः स्वाश्रयसंयुक्तत्वसम्बन्धेन न हेतुत्वमपितु स्वजनककृतिमत्त्वसम्बन्धेन तादृशसम्बन्धस्य आत्मान्तरेऽसत्त्वेन नोक्तदोषः, क्रियासमवायिकारणशरीरस्यात्मवृत्तिकृतिना साक्षात्सम्बन्धासम्भवेन स्वाश्रयसंयोगस्य सर्वशरीरसाधारण्येन एतच्छरीरक्रिया एतदात्मकृतिजन्येति नियन्तुमशक्यत्वात्, तत्कृतिस्तदात्मन्येवेति नियमोऽप्यशक्यवचन एव, तत्कारणेष्टसाधनताज्ञानादेः सर्वस्य प्रत्यक्षमूलकत्वेन तत्तद्विषयसम्बद्धतत्तदिन्द्रियेण सम्बद्धस्य शरीरस्य मनसो वा योगस्य सर्वात्मसाधारण्यात्, न च प्रत्यात्मनियतज्ञानादेः प्रयोजकशरीरात्मनोरवच्छेद्यावच्छेदकभाव एव सम्बन्धः स्वीकर्त्तुमुचितस्तस्य च प्रतिनियतज्ञानान्यथानुपपत्त्या एकशरीरेण एकात्मन एव स्वीकारान्नदोषः अन्यथानुपपत्तेश्च बलत्तरप्रमाणत्वात् तदुक्तम्-अन्यथानुपपत्तिर्हि अस्ति वस्तुप्रमाधिका पिनष्टि दृष्टिवैमत्यं सैव सर्वबलाधिका इति, उक्तान्यथानुपपत्तेरवच्छेदकतया तत्तदात्ममात्रसम्बद्धतत्तच्छरीरज्ञापकत्वेऽपि नियामकमन्तरेणावच्छेदकतया तदात्मनैव सम्बद्धं तच्छरीरमुत्पन्नं नापरेणात्मनेति वक्तुमशक्यतया तादृशोत्पादकालाभे सर्वात्मसम्बद्धशरीरोत्पादे सति यथा स्वकारणान्नीलघटे उत्पन्ने रक्तघटग्राहकप्रमाणस्याप्रवृत्तिराभासता वा तथैवोक्तानुपपत्तेरप्रवृत्तेराभासत्वाद्वा पूर्वोक्तदोषतादवस्थ्यात्।

न चात्मना विभुत्वेऽपि तदीयप्रदेशविशेषाणामेव बन्धभाक्त्वेन चैत्रशरीरे मैत्रादेः प्रदेशविशेषाभावेन न पूर्वोक्तापत्तिरितिवाच्यम्, यस्मिन् प्रदेशे चैत्रः सुखाद्यनुभूय तत्प्रदेशादपक्रान्तस्तस्मिन्नेव मैत्रेसमागते तस्यापि

सुखदुखादिदर्शनेन आत्मान्तरप्रदेशविशेषस्यापि तवान्तर्भावादिति चेदत्र समाधीयते-बीजाङ्कुरवत् प्रामाणिकानवस्थाया स्वस्मिन् स्वभेदानापदकत्वेनादोपतया यदात्मसमवेतानि पूर्वपूर्वतरपूर्वतमशरीरोत्पादितान्यदृष्टानि शरीर विना भोगासम्भवात् भोगावच्छेदायावच्छे ग्रावच्छेदकभावेन तदात्मसम्बद्ध यच्छरीरमुतपादयन्ति तत्पूर्वपूर्वतरपूर्वतमशरीराद्युत्पादितादृष्टोत्पादितानि तस्यैव नान्यस्येति च नियमाम्युपगमेन व्यवस्थोपपत्या सकलदोषनिरासात् । जीवाणुत्ववादिनोऽपि व्यापकत्वेनाङ्गीकृतेश्वरस्य सर्वशरीरसम्बन्धाविशेषेणप्रसक्तशरीरकृतभोगाभावाय तथानियमाभ्युपगमस्यावश्यकत्वात्, तथा हि तेनापि ईश्वरे तत्रभोगाभावाय यददृष्टोत्पादितयच्छरीर तदेव तस्य भोगसाधनमित्यभ्युपेयमेव तत्र शरीरोत्पादकादृष्टस्यैवेश्वरात्मन्यसत्त्वे किंनियामक पूर्वपूर्वतरपूर्वतमशरीरेन्द्रियादिभिरपीश्वरस्य सम्बद्धत्वादित्यतोऽदृष्ट परम्पराश्रयण तेनापि अवश्यस्वीकर्त्तव्यमेव । तदुक्तम् सिद्धान्तलेशे-एवमण्वात्मवादेपि भोगस्त्वीशे प्रसज्यते इत्यादि न च जीवाणुत्ववादे ईश्वरस्य भोगाभावाय नित्यज्ञानस्य भोगप्रतिबन्धकत्वोपगमान्नादृष्टपरम्परानुसरणस्यावश्यकतेति वाच्यम्, विनिगमनाविरहेण ईश्वरमात्रवृत्तिधर्ममात्रस्यैव प्रतिबन्धकत्वापत्या गौरवात् । भोगीय कारणतावच्छेदक कुक्षौ ईश्वरान्यत्वनिवेशनमपि न शोभामावहति, तत्र भोगजनकादृष्टाभावस्यैव भोगाभावजनकतया तदन्यत्वस्य भोगाभावप्रयोजकतायास्त्वदभ्युगमैकशरणत्वात्, न चात्मत्वमणुवृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद् व्याप्यजातिमत्त्वात् पृथिवीत्ववदित्यनुमानेनात्मनोऽणुत्व सेत्स्यतीति वाच्यम्, कार्यद्रव्यनिराधारताया अनवस्थाया वा पृथिवीत्वादीनामणुवृत्तित्वे नियामकतया द्रव्यत्व साक्षादव्याप्यत्वस्य तदप्रयोजकत्वेन व्यापकावृत्तित्वस्य मतभेदेन (न्याय) द्व्यणुत्ववृत्तित्वस्य वा उपाधित्वात् । न च जीवो न व्यापक आकाशान्यत्वे सति परत्वासमवायिकाकारणसयोगानाधारत्वे च सति असर्वज्ञत्वात्, शब्देतरानित्यविशेषगुणाश्रयत्वाद् वा, सस्काराश्रयत्वाद्वा घटवदित्यनुमानन्तरसम्भव इति वाच्यम्, भूतमात्रस्यैवोक्तसयोगाश्रयत्वेनाद्ये दृष्टान्तासिद्धे, परत्वासमवायिकारणसयोगानाधारत्वे सतीति विशेषण प्रक्षिप्य तत्स्थले दिक्कालान्यत्वेति विशेषणोक्तौ दृष्टान्तप्रसिद्धावपि व्यापिकाया जातौ व्यभिचारस्य दुर्वारत्वात् । जात्यन्ये सति द्रव्यत्वे सति वेति विशेषणौक्तौ तद्वारणेऽपि मनोऽन्यद्रव्यत्वे सतीति विशेषितेन तेन स्पर्शवत्त्वस्यापि सिद्धिप्रसक्त्याऽप्रयोजकत्वात् अनात्मत्वोपाधिकवलितत्वाच्च । न च जीवोऽणु ज्ञानासमवायिकारण सयोगाश्रयत्वात् मनोवदित्यनुमान जागर्त्येवेतिवाच्यम् । अत्रापि आत्मेतरत्वस्य उपाधित्वात्, वेदान्तनये मनसोमध्यमपरिमाणित्वाभ्युपगमेन दृष्टान्तासिद्धेश्च । न च मनसो मध्यमपरिणामित्व ज्ञानयौगपद्यप्रसग, दीर्घशष्कुलीभक्षणादौ तद्दृष्टत्वेन इष्टत्वात् । न च तत्र शतपत्रपत्रगतभेदनवत् यौगपद्यप्रत्ययो भ्रम एवेति वाच्यम् एकपत्रभेदनमतरेण तदग्रिमद्वितीयादिपत्रान्तरभेदनासम्भवेन शतपत्रभेदनस्थले यौगपद्यासम्भवेन भ्रमत्वकल्पनेऽपि अणुत्वनिश्चयम्विनोक्तस्थले भ्रमत्वकल्पनायोगात् । न च योग्यविषयसम्बन्धसाम्येऽपि एकेन्द्रियजन्यज्ञानस्योत्पत्तौ अपरेन्द्रियजन्यज्ञानानुत्पत्तिप्रयोजकस्यैकेन्द्रियजन्यज्ञानस्याप्येकविषये उत्पत्तौ विषयान्तरेऽनुत्पत्तिरूपप्रयोजकस्य च व्यासगस्यारोधेनमनसोऽणुत्वमावश्यकमिति वाच्यम्, दीर्घशष्कुलीभक्षणस्थले क्रमिकाणमपि ज्ञानेन्द्रियजन्यज्ञानाना योगपद्यप्रतीत्युपपत्तये मनस शीघ्रगतेरवश्य मन्तव्यतया व्यासगस्थले तादृशशीघ्रगतिशीलस्य मनस इन्द्रियान्तरेण सम्बन्धाभावाय बुभुत्साविशेषस्यादृष्टविशेषस्य वा इन्द्रियान्तरसम्बन्धप्रयोजकगतिप्रतिबन्धकत्वस्यावश्यकतया त्वदुरीकृतस्य ममाप्यगीकारेण मनसोमध्यम परिणामित्वस्वीकारपक्षेऽपि व्यासगोपपत्तिसम्भवात् । न च मध्यमपरिणामिनो मनस स्वतएव सकलेन्द्रियसम्बन्धतया गत्यपेक्षाविरहेण प्रतिबन्धकल्पना पक्षोऽपि न तवोद्धारक्षम इति वाच्यम्, मध्यमपरिमाणवतोऽपि मनस हृद्गुहायामेव मुख्यतो वर्तमानत्वेन तडागस्थनीरस्य तडागसलग्नप्रणालिकया यथाक्षेत्रप्राप्ति सेतुना प्रतिरुद्धत्वे च तदप्राप्तिस्तथैव हृद्गुहास्थ मनस हृद्गुहासलग्ननाडीद्वारा तत्तदिन्द्रियदेशप्राप्ति नाडीना मुखस्थेन केनचित् पिहितत्वे च तदप्राप्ति, तथा च यथा अभ्यासोपदेशादिदृष्टकारणसाकल्यसाम्येऽपि विद्यो-

त्कर्षापकर्षादावदृष्टादेव वैषम्य तस्मादेव च तादृशादृष्टसिद्धि तथान्त करणस्य (मनस ') शीघतरगतिमत्त्वेऽपि यत्र नानेन्द्रिय विषयसम्बन्धसाम्येऽपि कस्यचिदिन्द्रियस्य कार्य कस्यचिन्न दृश्यते तत्र फलानुरोधादीश्वराधिष्ठितात्तद्दृष्टात्तत्तदिन्द्रियसम्बद्धनाडीद्वारापिधायकापगम तत्तन्नाडीगतिप्रतिबन्धकादृष्टापगम एव वा, न तु इतरेन्द्रियसम्बद्ध नाडीद्वार पिधानापगम करकाद्रवत्वप्रतिरोधकादृष्टापगम इव इति फलानुरोधि कल्पनया व्यासगोपपादनसम्भवेनादोषात्। न च यत्र चक्षु घटेन पटेन च सम्बद्ध ज्ञानन्तु घटस्यैव न पटस्य तत्र घट-ज्ञानोपपत्तये मनस चक्षुषासन्निकर्षस्य अवश्यवाच्यत्वेन तत्र कथन्न पटोपलब्धि इति वाच्यम्, अन्य बुभुत्साया अन्यत्र ज्ञाने प्रतिबन्धकत्वकल्पनया तादृशस्थले सर्वत्र बुभुत्साकल्पनया अत्र तद्दोषवारणस्योभयपक्षेऽपि साम्यात्। मनसो मध्यपरिमाणवादिवेदान्तिनये मनसो बहिर्देशगमनाभ्युपगमेन चक्षुषा सह निर्गतस्यापि मनसोऽदृष्टरूपप्रतिबन्धकवशेन पटे न गमनमपि तु घट एवेति कल्पनसम्भवाच्च। नचान्त करणस्य बहिर्देशगमने शरीरस्य मृतत्वापत्ति शरीरस्पर्शित्वत्यागमने एव तथात्व शरीरमपरित्यज्यगमने तथात्वाभावात् अन्यथा चक्षुषो बहिर्गमने अन्धत्वापत्तेरप्यविशेषात् एव मनसो मध्यमपरिमाणित्वानभ्युगमे युगपत् हस्तपादादौ सुखदु खानुभवस्याप्यनुपपत्ते। न च मन सयुक्तात्मसमवायस्य युगपदुभयदेशावच्छिन्नसुखादिषु सत्त्वेनतदुपपत्तिः वृक्षे मूले कुठारसयोगे सति शाखायामपि छिदाद्यभावाय तद्देशावच्छिन्नफलोत्पत्तौ तद्देशावच्छिन्नाशये (तद्देशावच्छेदेन) करणसम्बन्धस्यैव फलोत्पादकत्वस्वीकारस्यावश्यकतया युगपदुभयदेशावच्छिन्नसुखादि तदनुभवाश्रये आत्मनि मन सम्बन्धासम्भवेन तद्दोषतादवस्थ्यात्। न चासमवायिकारणस्य समवायिकारणमात्र एव वर्तमानत्वस्यावश्यकतया कार्यदेशव्यापित्वस्यानपेक्षित्वेन आत्मनियतमन सयोगस्य सत्तया हस्तादिदेशविशेषनियतनिमित्त चन्दनसयोगादियोगसद्येन सुखादावेव हस्ताद्यवच्छिन्नत्वावगाहि–हस्ते मे सुख पादे मे दु खमित्यादि प्रतीत्युपपत्तिरिति वाच्यम्, इदानी हस्ते सुखमनुभूय न पादे दु खमिति प्रत्ययस्यापि सत्तयाऽनुभवेऽपि देशविशेषावच्छिन्नत्वस्य यौगपद्यस्य च प्रत्ययेन तस्योपपादनासम्भवात्। न चात्रापि हस्ताद्यवच्छिन्नसुखादेरनुभव एव प्रतीयते न तु हस्ताद्यवच्छिन्नानुभव इति नोक्तदोष, इदानी हस्ते पादे चानभूयते इति प्रतीतेरक्लेशेनोपपादयितुमशक्यत्वात्। असमवायिकारणस्य कार्यदेशव्यापित्वाभावेऽपि यदवच्छिन्ने कार्य्योत्पादस्तत्रैकत्रापि सत्त्वावश्यम्भावदर्शनेन हस्तपादादिप्रदेशे मन सम्बन्ध भावे हस्ताद्यवच्छिन्नसुखादेरप्युत्पत्त्यसम्भवाच्च। एव गगास्नानादौ सर्वांगीण शैत्योपलब्धिस्थले जलगतशैत्यस्य हस्ताद्यवच्छिन्नत्वासम्भवेन हस्ते शैत्यमनुभूयते। पादे चेत्यादौ अनुभवे एव हस्तावद्यवच्छिन्नत्वस्यावश्यवाच्यतया तदुपपत्ते र्ध्रौव्यात्। या खलु मनसोऽणुत्वेऽनुपपत्तयस्ता सर्वाऽपि आत्मनोऽणुत्वे कैमुतिकन्याय प्राप्ता एव। युगपद्धस्तपादाद्यवच्छिन्नत्वस्य तदुभयासम्बन्धिन आत्मनोऽसम्भवेन युगपद्धस्तपादावच्छिन्न सुख-दु खतदनुभव सर्वांगीण शैत्यानुभवादीनामसम्भवात्। न च साक्षात् युगपदात्मासम्बन्धिनोऽपि हस्तपादादे स्वसम्बद्धशरीर सम्बन्धित्व रूप परम्परासम्बन्धि तया तत्समवेतसुखाद्यवच्छेदकत्वसम्भवेन नात्मनोऽणुत्वे पूर्वोक्तानुपपत्तय इति वाच्यम्। वृक्षसयुक्तशरीरावयवस्य वृक्षगतकपिसयोगावच्छेदकत्वाभावाय तत्तत् कार्ये स्वाश्रयसाक्षात्सम्बन्धिन एव देशस्यावच्छेदकत्वागीकारेण पूर्वोक्तानुपपत्तितादवस्थ्यात्। न च शरीरस्यैवधर्मा सुखादय सन्तु तथात्वेच हस्तपादादे साक्षात् शरीरसम्बन्धसत्त्वेन तदवच्छेदकत्व सम्भवान्नानुपपत्ति, अदृष्टस्य कृतहान्यकृतागमादिदोषेणात्मगतत्वस्यावश्यकतया सन्दिग्धाश्रय सुखादिकप्रति अदृष्टस्य कारणताया लाघवेन समवायस्यावच्छेदकत्वसिद्धौ तेषामात्मगतत्वसिद्धये। अह सुखीत्याद्यात्मगतत्व प्रत्ययाच्च। न चाह धनीति परम्परा सम्बन्धमादायैव अह सुखीत्यादि प्रतीत्युपपत्तिसम्भव, साक्षात् सम्बन्ध सम्भवे परम्पराश्रयेणस्यायुक्तत्वात्। अन्यधनादे स्वशरीरादिषु वर्तमानत्वेऽह धनीत्यादिप्रतीत्यभावाय तादृशप्रतीतावपि स्वामित्वादि साक्षात् सम्बन्धस्यैव कक्षीकर्त्तव्यतया दृष्टातासिद्धश्च। न च शतपत्रपत्रशतव्यतिभेदवत् यौगपद्य प्रत्ययस्य भ्रमतया अणोरप्यात्मन. शीघतरमतिमत्त्वेन न हस्त पादाद्यवच्छिन्न सुख दु.ख तदनु-

भवाद्यनुपपत्तिरिति वाच्यम्––मनसोऽणुत्वखण्डनावसरे एव यौगपद्यप्रत्ययभ्रमस्य खडितत्वात् यौगपद्यप्रत्ययस्य भ्रमत्वकल्पनेऽपि आत्माणुत्ववादिनो हस्तपादादिप्रवेशेऽनन्तात्मगति स्वीकारस्यावश्यकतया विभुत्ववादिनस्त-दभावेन गौरवस्य वज्रलेपत्वात्।

न च नैयायिकाना मनसो नन्तगतिस्वीकारवदेवास्माकमपि आत्मानन्तगतिस्वीकारे न तदपेक्षया गौरवमिति वाच्यम्, सुखादिसाक्षात्कारक्रियाकरणत्वेन कर्तृभिन्नाणुपरिमाणस्य मनसस्तवापि स्वीकर्तव्यतया नैयायिक मतमपेक्ष्यापि गौरवात्, मध्यमपरिमाणान्त. करणवादिन मामपेक्ष्य गौरवस्य स्पष्टतरत्वाच्च। न चाहमात्मान जानामीतिदृष्टातमादायाणोरात्मन एवोपाधिभेदेन कर्त्तृत्वकर्मत्वसम्भवादात्मातिरिक्तमनो-ऽनावश्यकत्वेन न ममापि गौरवमीति वाच्यम् यत्र हि निर्विवाद प्रामाणिकोऽनुभवस्तत्रैवानेकस्थलदुष्ट विरूद्ध-तोपशान्त्यै एकस्यैव रूपभेदेन कर्त्तृत्वकर्मत्वादिकल्पन न तु इतरत्र अन्यथा रूपभेदेन एकस्यैव कर्त्तृत्वकर्मत्व-कल्पनया चैत्र स्वमारोहतीत्यापद्येत, तथा च प्रकृते निर्विवाद प्रामाणिकानुभवाभावेनैकस्मिन् अनेकस्थलदृष्ट-विरुद्धकर्त्तृत्वकर्मत्वकल्पनस्याशक्यत्वेन पूर्वोक्तदोषतादवस्थ्यात्। एवमुत्पत्तिमारभ्य नाशपर्यन्तमवस्था-भेदेन शरीरभेदात् चैत्रशरीरेण सह यत्रविभोरात्मन कतिपय सयोगा एव तत्र तवाणोरात्मन शरीरमध्ये सचरत शरीरेणसहानन्तसयोगेऽतिगौरवाच्च। न च वाह्य पदार्थानामनन्तत्वेन तै सह सयोगचिंतने तवैव गौरवमिति वाच्यम् विभोरीश्वरस्याकाशादेश्च तवाप्यभ्युपगन्तव्यतया तै सह यो बाह्यपदार्थस्य सयोगस्तदतिरेकेणात्मन-सयोगस्यानगीकारेण गौरवविरहात्। न च चदनविदो शरीरैकदेशस्थत्वेऽपि वस्तुशक्त्या विलक्षणत्वेन यथा शरीर-व्यापि सुखाद्यनुभवस्तथैवाणोरप्यात्मन शरीरैकदेशस्त्वेऽपि सर्वाङ्गीण सुखाद्युपलब्धिसम्भवेन तदर्थमनन्तगति स्वीकारस्यानावश्यकतया न ममापि गौरवमिति वाच्यम्, दृष्टादृष्टानुसारिण्या कल्पनाया क्वचिदपि दृष्टानुगुण्ये सत्येव सम्भवत्वेन निदाघे गगास्नानादौ सर्वाङ्गीणजल सयोगे सत्येव सम्पूर्णशरीरशैत्योपलब्धे शरीरव्यापकस-खोपलब्धेश्च दृष्टतया दृष्टातेऽपि कर्पूरभागानामिव चदनबिदुभागानामपिझटिति सम्पूर्ण शरीरे प्रसरणेनापि सर्वाङ्गीण शैत्यसुखाद्युपलब्ध्युपपत्ति सम्भवे अदृष्टस्य पादेकष्टकवेधे हस्ते दु खस्य दु खानुभवस्य च कल्पनाया अयुक्तत्वमिव क्वचित् प्रदेशे चदन बिदौ सति प्रदेशान्तरे शैत्य सुखाद्यनुभवस्य कल्पनाया तदर्थ वस्तुन शक्ति-विशेष-कल्पानायाश्चायुक्तत्वेन दृष्टातासिद्धे न च प्रदीपस्थले गुणिन एकदेशस्थत्वेऽपि प्रभा गुणस्याश्रयाधिक-देश व्यापितायादृष्टतयाऽत्रापि अणोरात्मना एक देशस्थत्वेऽपि तदीय चैतन्य गुणस्य शरीर व्यापित्व सम्भवेन नानु-पपत्तिरिति वाच्यम्, अतिघनात्-प्रदीपात् स्वल्पावयवस्य उद्भूतरूपानुद्भूतस्पर्शस्य-शीघ्रतरगतिमत प्रभा-रूपद्रव्यान्तरस्योत्पत्त्यभ्युपगमेन तस्य च गुणत्वविरहात् पुनरपि दृष्टान्तासिद्धे । न च जीवस्थलेऽपि एवमेव द्रव्यान्तरोत्पादमभ्युपगम्य दोषवारण सम्भव परमाणोरनवयवाज्जीवात् देहव्यापिन चैतन्यागुणद्रव्यान्तरस्यो-त्पत्तेरसम्भवात्। बृहच्चत्वरैकदेशस्थले स्वल्पावयव-स्वल्पे प्रदीपे बहून्यवयवे महति प्रदीपे च न्यूनाधिकप्रकाश-वैषम्यदर्शनेन प्रभारूप द्रव्यान्तरोत्पादस्यावश्यकत्वाच्च अन्यावरणाभावमात्रसापेक्षस्य प्रभाप्रसारस्योभयत्र समदेशतापत्ते । न च तावद्देशव्याप्यावयवनि सरणे प्रदीपक्षयापत्त्या अगत्याप्रदीप विशेष प्रकाशस्य देशविशेष-व्याप्ति प्रदीप वैषम्यादेवोपपादनीयेति वाच्यम्, वर्तितैलविशेषादिघटितसामग्र्या अवयवपूरणेन प्रदीपक्षया-भावोपपत्तौ अप्रामाणिकतमस्याश्रयबिना गुणवस्थानस्य कल्पनानौचित्यात्। गुणस्य गत्यभावेन प्रदीपप्रभा-गुणस्य प्रासादोदरव्यापित्वोपपादनासम्भवाच्च। न च गुणाना भिन्न भिन्न स्वभावकत्वेन एकस्यैव सयोगस्य निरन्तरानेकाधारे एकस्यैवविभागस्य सान्तरानेकाधारे एकस्या एव सख्याया सान्तरे निरन्तरेच वर्तमानत्व-स्वभाववत् गुणस्य सर्वथा द्रव्यानाश्रितत्वस्यैव विरुद्धत्वेन गुरोर्दण्डादेरशेन पाणौ विपण्यपि वर्तमानत्वस्य दृष्टतयाचात्रापि प्रदीपप्रभागुणस्यप्रदीपादिकमतीत्यान्यत्रवर्तमान स्वभावस्य वक्तु शक्यतया यया सामग्र्या प्रदीपस्तद्गुणोवोत्पादितस्तत् सामग्र्या एव तावद्देशावस्थितप्रकाशगुणाश्रय प्रदीपस्यतादृशगुणस्यैवोत्पादक-

त्वेनोपपत्तिसम्भव, दण्डस्य सावयवत्वेनाशतो हस्ताश्रयणस्यनदनाश्रयणस्य च सम्भवेऽपि गुणस्य निरशत्वेन तथात्वस्यवक्तु शक्यत्वात् प्रदीपाश्रितत्वेप्रमायास्तद्भिन्नाश्रितत्वासम्भवात् अन्याश्रितत्वे च प्रदीपाश्रितत्वा-सम्भवात् उभयो समावेशस्य निरशिनोऽसम्भवात्, एव प्रदीपावस्थानमध्ये आवरण गमनादने आश्रयनाशादे: गुणनाशकारणस्याभावेन अमूर्ततया व्यवहितत्वासम्भवेन च उत्पन्नस्य प्रदेशान्तरप्रकाशस्य पूर्ववदेवोपलब्धि-प्रसगाच्च। न च तत्रावरणस्यैव नाशकत्वकल्पनयाऽधिकदेशव्यापिपूर्वप्रभागुणनाशेनाल्पदेशव्याप्यप्रभा गुणोत्पत्तिकल्पनाऽतो न दोष, भवतोऽपि प्रदेशान्तरस्थद्रव्यान्तरोपलब्धिवारणायप्रभाद्रव्योत्पत्त्यादेरवश्यागी-कर्त्तव्येन साम्यादिति वाच्यम् प्रदीप स्थित तद्गुणनाशगुणान्तरोत्पत्तिपर्यन्तमविच्छेदेन प्रदीप पश्यता बहूना मध्ये कस्यापि प्रदीपानुपलब्धेरभावेन तथा कल्पनाया असम्भवात्। आवरणस्य किंचित् किंचिच्चागमने ताव-त्सख्यक गुणोत्पत्तेरावश्यकत्वेन गौरवबाहुल्याच्च, न च प्रभागुणोत्पत्त्यादिभि साम्यमिति वाच्यम् त्रसरेणु प्रभृतीना सहताना पटप्रकाशकक्षमाणा निरन्तर प्रमारितश्चाल्पमर्तानवदेकप्रत्ययगोचराणा नाना प्रभाद्रव्याणा-मापूरणेन घनसमृष्टतयानेकत्वप्रत्ययाविषयाणा प्रथमत एव प्रभात उत्पत्तिस्वीकारेण एकमहत्तरद्रव्याभ्यु-पगमेऽपि त्रसरेणुप्रभृतीनामभ्युपगमस्यावश्यकतया गौरवविरहेण आवरणस्थले उपपत्तिसम्भवे द्रव्य-विनाशोत्पत्तेरभ्युपगमस्यानावश्यकतया प्रभाद्रव्योत्पत्त्यादिमादाय साम्यासम्भवात्। गुणस्थलेचैवमसम्भवात्, अनेक गुण कल्पने च य सर्वथैव प्रदीपासम्बद्धस्तस्य गुणत्वासम्भवात् आश्रयसम्बन्धस्वीकारे उत्पत्ति विनाश-शालि तावद् गुणाना प्रसगात्। न च द्रव्यस्य गुणवत्त्वनियमेन द्रव्य कल्पने तदीय गुणस्यापि कल्पना गुणकल्पने च तद् कल्पनेऽपि गुणकल्पनैव लघीयसीति वाच्यम्, चक्षुषोपलभ्यमान प्रकाशस्यद्रव्यत्व गुणत्ववेति विचारे यत्र कार्यकारणभावादि लाघव तदभ्युपगमस्यैवयुक्ततया गुणकल्पने तद् गौरवस्य प्रदर्शयिष्यमाणत्वेनाभीष्टसिद्ध्या-भावात् तथाहि प्रथमतो यावद्देशव्यापि गुणारम्भ स्वीकृतोमध्ये आवरणे सति तादृशगुणोत्पादक पूर्वसामग्र्या विद्यमानतया तत्र तदुत्पत्तिवारणाय आवरणस्यप्रतिबन्धकत्व तदभावस्य कारणत्व च वाच्यम् ते च गुणा, गुणव्यापनसीमान्तर्वर्त्या वरणस्यप्रदीपाभिमुख शनैरानयने च आवरणमध्यस्था एव सम्भवन्ति अनन्ता उत्पन्ना अनन्ताश्च विनष्टास्तत्र विनष्टसमानदशाना तदावरणे शनैरालोकसीमावधिनीयमाने पुनरुत्पत्स्यमानाना पूर्वतन सामग्र्योत्पादवारणाय तेष्वावरणस्य तत्तद् देशावस्थिततत्वविशिष्टस्य अनन्तानि प्रतिबन्धकत्वानि तदभावस्य कारणत्वानि च भवन्ति मध्यस्थानामुत्पद्यमानोत्पत्स्यमानाना युगपदुत्पादवारणाय तत्र तत्तद्देशावस्थितत्वविशिष्टावरणस्यानन्तानि प्रतिबन्धकत्वानि कारणत्वानिच कल्प्यानि भवन्ति इति महद् गौरव द्रव्यत्वे च तथा विरह प्रदर्शित एवेति। न च यत्रावरण नास्ति तत्रोक्तकार्यकारणभावादिकल्पना गौरवविरहेण पदार्थलाघवस्य गुणत्वे एव सत्वेन गुणत्वे सिद्धे तद्दृष्टान्तेनान्यत्रापि गुणत्वमेवमेत्स्यतीति वाच्यम् स्वाभाविक वायुना प्रदीपस्यदेशत्यागे गुणविनाशगुणोत्पादाना सर्वत्रैवदुर्वारतया तत्तद्व्यक्तो तत्तद्देशस्थप्रदीपत्वेन तत्प्रदीपाधिकरण तत्तद्देशत्वेन वा कारणत्वप्रतिबन्धकानन्त्यस्यदुर्वारत्वात् सयोग-विशेष साध्याकर्षणस्यगुणादीनामसम्भवेन प्रदीपे प्रदेशान्तरगते सति तद्विनाशस्वीकारध्रौव्यात्। एव प्रदीप सनिहिततरसन्निहितसन्निहिततम देशे सूक्ष्मवस्तूपलब्धि वैलक्षण्यस्य विप्रकृष्टादौ उपलब्ध्यनुपलब्धि वैलक्षण्यचानुभूयमानस्योपपत्तये तत्तद्देशव्याप्येकजातीयानेकप्रकारकप्रभागुणाना समकालमुत्पत्त्यभ्युपगमे एकस्यैववाप्रभागुणस्य भाग विशेषे वैलक्षण्य कल्पने वा अत्यन्त्यादृष्टचराभ्युपगमदोषस्यापरिहार्यत्वात्। जाति-दृष्टान्तमादापि गुणस्याश्रयमन्तरेणान्यत्रस्थितिरुपपादयितुमशक्यैव दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोरतिवैषम्यात्। तथा हि येन प्रमाणेन जाति सिद्ध्यति तेन प्रमाणेनैव जादृशजाते व्यवहितविप्रकृष्टानेकदेशस्थिततादृशाखिल-व्यक्तिगतत्व तत्त्व च व्यापकत्वमन्तराऽसम्भवि इति व्यापकत्व कल्प्यते चाक्षुषाद्यनुपपत्याकल्प्यमानशुक्लगुणादे, आश्रयाधिकदेशे कल्पकच न किंचित्। अपि च अन्यवस्तुप्रत्यक्षानुरोधेन प्रमाया आश्रयातिरिक्त वस्तुना सम्बन्धस्य

अवश्य वाच्यतया गुणत्वे संयोगसभव , समवायस्वीकारे च नीलद्रव्येऽपि शुक्लव्यावहारापत्ति , गुणप्रतियोगिक स्वरूपश्च सर्वथा अदृष्ट एव इति प्रमायागुणत्व सर्वथा दुरूपपादमेव। न च प्रदीपप्रभाया गुणत्वेविसम्वादसत्वेन तद्दृष्टान्तासम्भवेऽपि गन्धस्य गुणत्वे निर्विवादतया एकदेशस्थितेऽपि चम्पकादौ परितो दूरस्थाना गन्धोपलब्धि-दर्शनेन चैतन्यगणस्याप्यन्यत्र दर्शननासम्भवीतिवाच्यम्—तत्रापि गन्धाश्रयानुद्भूतरूपस्पर्शत्रसरेणोरेवान्यत्र-गमनेन गन्धमात्रोपलब्धेरुपपादयितु शक्यतया अदृष्टाया आश्रयमन्तरेण गुणवृत्ते कल्पनायाअन्याय्यत्वात्। न च गन्ध उपलब्धो न गन्धवद्द्रव्य इत्यनुभवस्य सत्वेन तस्यचाश्रयेन्द्रियासम्बन्ध बिना अनुपद्यमानतया घ्राणप्रदेशे गन्धमात्र सत्वकल्पनैव युक्ता, अन्यथा रूपवत आश्रयस्य चक्षुषासम्बन्ध स्थले नीलोघट. उपलब्ध इत्यनुभव इव तत्रापि आश्रयमानापत्तेरिति वाच्यम्, शक्तीना वैचित्र्येण चक्षुरिन्द्रिय स्थले चक्षुषारूपस्य तदाश्रय-द्रव्यस्य च ग्रहणसामर्थ्यसत्वेनोपलम्भेऽपि घ्राणसयुक्ते पुष्पे निमीलिताक्षस्य पुष्पग्रहणाभावेन घ्राणेन्द्रियस्य द्रव्यग्रहणशक्तेर्दुर्वचतया आश्रयसम्बन्धसत्वेऽपि द्रव्यग्रहणाशक्तिनिबन्धनस्यैव आश्रयाग्रहणस्य तत्रोपपाद-यितुशक्यत्वात्। न च सुरभिविशेषग्रहणे चम्पकादिद्रव्यग्रहणमपि तत्रजायत एवेति वाच्यम्, दूरस्थेऽपि चम्पकादौ तस्यानुमानिकस्य समानत्वात् ग्रहणकालस्य भेदेऽपि सौक्ष्म्यादेवतदग्रहणात्, गुणस्यगत्यभावेन घ्राणसन्निकर्ष-स्यापिदुरुपपादत्वात्। न च दूरतर देशौपम्यमान सौरभाणा नागकेसरचम्पकादीना तावद्देशव्यापित्रसरेणुनि-सरणे सच्छिद्रत्वस्य विलयस्य वा आपत्तिरिति वाच्यम्, सुरभिभागा नासापूरणेन सच्छिद्रत्वाद्यभावात् अन्यत्र गमनशीलाना परागनामकभागानापुष्पादिषु उपष्टम्भकतयैवाम्युपगमेन पुष्पनाशोत्पत्त्यादिकल्पनाया अपि वक्तुमशक्यत्वात्। कि बहुना कर्पूरादिषु कालात् द्रव्यस्यैव क्षयोऽपि गन्धमात्रनिर्गमने नोपपद्यते। न च स्फटिकादि दृढतर करण्डावस्थित कस्तूर्यादौद्रव्यनिर्गमनस्यासम्भवतयाबहिर्गन्धोपलब्धौ क उपाय इति वाच्यम्, गुणस्याश्रयम्विनास्थित्यभावस्यैवमानत्वेन तत्रापिसूक्ष्मतरछिद्रस्य सत्वात्, छिद्राभावे च जलपूर्णस्फटिक भाण्डस्य चिरतरकालेन बहि क्लेदोपलब्धेरनुपपत्ते । तत्स्थ द्रव्यस्य तस्मिन्नग्निसत्वे पाकदाहयोरनुपपत्तेश्च। अपि च जीवस्याणुत्वे सर्वमतसिद्धमानसप्रत्यक्षविषयतापि न स्यात्—प्रत्यक्षे महत्त्वस्य हेतुत्त्वात्। न च क्वचित् कस्यचित् हेतुत्व क्वचिन्न यथा तमोभिन्नद्रव्यप्रत्यक्षे आलोकस्य कारणत्वेऽपि तम प्रत्यक्षे न कारणत्व अन्यत्रो-द्भूतरूपस्य कारणत्वेऽपि वायौ उद्भूतरूपाभावप्रत्यक्षे न कारणत्व, अन्यत्र प्रत्यक्षे महत्त्वस्य कारणत्वेऽपि परमाणौ त्रसरेणौ, महत्त्वाभावप्रत्यक्षे महत्त्वस्य न कारणत्व तथैव आत्मतद्गतगुणप्रत्यक्षेऽपि महत्त्वस्य कारण-त्वानभ्युपगमेन प्रत्यक्षविपयत्व सम्भवत्येवेति वाच्यम्, द्रव्यनिष्ठ विषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षत्वावच्छिन्न प्रति समवायेन महत्वस्य सामान्यत एव कारणतया अणोरात्मन प्रत्यक्षासम्भवात्। न च द्रव्यवृत्त्यभावनिष्ठ-विषयतासम्बन्धनप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नप्रतिस्वसमवायिविशेषणतया महत्वस्य कारणत्वे महत्वाभाव प्रत्यक्षे प्रसक्त-व्यभिचारवारणाय यथा कार्यतावच्छेदककोटौ महत्वाभावान्यत्वनिवेशस्तथैवेहापि कार्यतावच्छेदककोटौ आत्मान्यत्व निवेश्य अणोरात्मन प्रत्यक्षविषयत्व स्यादेवेति वाच्यम्, महत्वाभावप्रत्यक्षे व्यभिचार निश्चय-सत्वेन तद्वारणाय तत्र तदन्यत्र निवेशसम्भवेऽपि प्रकृते आत्मनो अणुत्वाऽनिश्चयेन तदभावात्। प्रत्युताणुत्वे कार्यकारणभाव गौरवापत्त्या आत्ममहत्वस्यैव सिद्धे । न चोक्तप्रकारस्य न्यायमते सम्भवेऽपि वेदान्तनये न सम्भव, प्रत्यक्षस्यात्मनो निर्गुणत्वाम्युपगमेन महत्वाभावात् इति वाच्यम्, शुद्धस्यैव ब्रह्मणो निर्गुणत्वाम्युपग-मस्तस्य च स्वप्रकाश प्रत्यक्ष रूपत्वेन प्रत्यक्ष विषयत्वासम्भवात्। अन्त करणोपहितस्य प्रत्यक्ष विषयत्वेऽपि तस्यान्त करणगुणेन महत्वेन सम्बन्ध सद्भावात्। न चात्माणुत्ववादिमतेऽपि तस्य स्वप्रकाश प्रत्यक्ष रूपतैवास्तु—अतोनोक्तदोष इति वाच्यम्, तद्यथाणुनश्चक्षुष प्रकाशेव्याप्त एवमेवास्य पुरुषस्य प्रकाशो व्याप्त इति श्रुते. यथाश्रुतार्थानुसारेण आत्मातिरिक्त तदीय चैतन्य गुणस्य प्रभादिसाजात्य वदतस्तव तथाभ्युपगमासम्भवात्।

अपिचाणुत्वे-दृष्टकारणसामग्रचा समानामपि अन्यथानुपपन्नकार्यानुत्पत्तिकार्यवैलक्षण्योपपत्तये-

ऽभ्युपगतस्यादिष्टस्य तत्तत् कार्याश्रयेण महावश्यवाच्यसम्बन्धस्य क्वचित् समवायस्य क्वचित् स्वाश्रयसयोगादे सम्भवेऽपि तदात्मभोगोपपादकातिविप्रकृष्टदेशोत्पद्यमानकार्य्येण सह सम्बन्धासम्भावेनआकाशादिद्वारक स्वाश्रयसयुक्तसयुक्तत्वसम्बन्धाभ्युपगमे विनिगमनाविरहेण कालदिक्परमेश्वरादिभिरनेकसम्बन्धप्रशक्त्या-गोरवात्। स्ववृत्तिप्रमेयत्वादे सम्बन्ध कल्पनाया च अनन्ताना मत्व वान्यत्व गगनाभावादीना सम्बन्ध घटक-त्वाप्रत्या अनन्त सम्बन्ध कल्पना प्रसगेणातिगारवात्। कि बहुना योगजातिशयभाजा कायव्यूहवता कायभेदेन युगपद् भोगवैचित्र्याभाव प्रसगाच्च। न च उत्क्रान्तिगत्यागत्यादि प्रतिपादक श्रुतीनाविभुत्वपक्षे उपपत्त्यसम्भव तथा च श्रुतय –सयदा स्माच्छरीरादुत्क्रामति सहैवैतै सर्वैरुत्क्रामति (को० ३।३) ये वै केचनासमाल्लोकात् प्रयान्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति (कौ० १।२) तस्माल्लोकात् पुनरेत्यास्मै लोकाय कर्मणे (ब्री० ८।८।६) इति, शरीर मध्येऽपि उत्क्रान्त्यादि प्रतिपादिका चक्षुषोर्वा मूर्धनो वाऽन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्य इति (बृ० ४।४।२) स एतास्तेजो मात्रा समभ्यादधानो हृदयमेवान्वक्रामति '(नृ० ८।४।१) शुक्रमादाय पुनरेति स्थानम् (८-३।११) इति। स्थानम् (बृ० ४।३।११) एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्य यस्मिन् प्राणा पचधा-सविशन्ति (मु० ३।१।९) बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्यश्च मीमो जीव स विज्ञेय इति–आराग्र मात्रो ह्यवरोऽपि दृष्ट इति, हृदिह्येष आत्मा (प्र० ३।६) इति स्रावा एप आत्मा हृदि (धा० ८।३।३) कतम आत्मा योऽय विज्ञान-मय प्राणेषु हृदयन्तर ज्योतिरित्यादि श्रुति सगति।रिति वाच्यम्, चतुर्लक्षण्या शारीरक मीमासया तात्पर्य निर्णायकं रूपक्रमोपसहारादिभि पड्भिर्लिगै पारमार्थिक जीवब्रह्माभेदस्य सकल वेदान्ततात्पर्य विषयत्वे सिद्धे तदन्यथा-नुपपत्या, व्यापकत्वप्रतिपादक श्रुतिविरोधेन च देहव्यापिज्ञानसुखादिगुणोपलम्भस्य अन्यथयितुमशक्यतया च बालाग्र शतभागस्य इत्यादि श्रुतीनादुर्विज्ञेयत्व परत्वात्, तदुक्तम् -वाच्यान्यथोपपत्तिर्वात्याज्यो वा दृष्टताग्रह, न ह्येकत्र समावेशच्छाया तपबदंतयोरिति।

न च परमात्म जीवात्मनोर्भेदाभ्युपगमेन अभेददृष्ट्या जीवस्य महत्वमुपपद्यतएव न हि तादृशमहत्व-मणुत्वविरोधीति वाच्यम्, विरुद्धयोर्भेदाभेदयोरेकत्रा सभवेन उभयो पारमार्थिकत्वस्य वक्तुमशक्यतया पूर्वोक्त हेतुभिरभेदस्य पारमार्थिकत्वे जीवस्य पारमार्थिक महत्वस्यैव युक्तत्वात् भेदोपजीव्याणुत्वस्य च उपाधि भेद-कृतत्वेन भेदवत् उपाध्यणुत्व कृतत्वेन अपारमार्थिकत्वात्, तस्य चेष्टत्वात्। त च परमार्थतौ निर्गुणस्य पारमार्थिक महत्वमयुक्तमेवेति वाच्यम्, अधिकरणस्वरूपाणुत्वाभावस्यैव महत्वरूपत्वेनादोपात्। उत्क्रान्त्यादिप्राति-पदिकोक्तश्रुतिप्रतिपादिता उत्क्रान्त्यादिहेतवोऽपि नाणुत्वसाधनाय पर्याप्ता महत्वसाधिकाभि बहुभि उक्तश्रुतियुक्तिभि अनुकूलतर्कसहितानुमानादि सम्वलिताभि. स्वतोमहत्वसिद्धो उपाध्यन्त करणोपाधि-कोत्क्रान्त्यादि परत्वेन स्वतोऽणुत्वा-साधकत्वात्। तथा चौपाधिकाणुत्वपरत्वयैवाणुत्वबोधकश्रुतीना गति सम्भव, तच्चाप्यणुत्व नत्वभिमत परमाणुत्वमपि तु अनुद्भूतरूप स्पर्श तेजो रूपतया वाह्येन्द्रिया विषयत्वेन दुर्ग्राह्यत्वमेव। अतएव, अणोरणीयान् महतोमहीयान् आत्मास्य जन्तोर्निहतो गुहायामित्यादि श्रुतिरपि सगच्छते। तदुक्तम्–घटसवृत्तमाकाश नीयमाने घटो यथा घटो नीयेतनाकाश तद्वत् जीवोनभोपम। न च नाकाशस्य पृष्ठे सुकृतेऽनुभूत्वेम लोक हीनतर वा विशन्ति (मु० १।२।२०) इत्यादि श्रुतौ शुभाशुभ (सुकृत्) पदलक्षित सुखदु खाद्यनुभवसामाधिकरणस्य गतावुक्ततया कथ तस्या बुद्धिगतत्वमिति वाच्यम्—आत्मनि सुखदु खादि–– अनुभवस्यापि बुद्ध्युपाधिकत्वेन तत् सामानाधिकरणस्य गतौ स्वभाविकत्वासाधकत्वात् काम सकल्प इत्यादि श्रुत्या तस्य बुद्धि धर्मताया एव प्रतिपादनात्। न च तथापि स एतान् ब्रह्म गमयति (छा० ४।१५।६) विद्वान् नाम रूपाद् विमुक्त परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यमित्यादि श्रुतौ तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जना (गी० ८।२४) इत्यादि स्मृतौ च गतेर्मुक्ति सामानाधिकरण्योक्तेर्मुक्तावन्तकरणधर्मत्वाभावेन तत्र गतेरौपाधिकत्व वक्तुमशक्यमेवेति वाच्यम् –अव्यापकस्याव्यापक प्रत्येव मुख्यगते. सम्भवेन ब्रह्मणो व्यापकत्वस्य तवाप्यनुमततया

मुख्यगतेरसम्भवात्। उपाधि निवृत्या तत्कृतभेद निवृत्तिरेव गति शब्देन बोधनात्। न च तेन प्रद्योते नैत्र आत्मा निष्क्रामति (ब्रि० ४।४।२) इति श्रुतौ स्फुटात्म निष्ठतोक्ते तद्यथा —अन सुसमाहितमुत्सर्जनन्नयाया- देवमय शारीर आत्मा प्राज्ञेनात्मना अन्वारूढ उत्सर्जन याति (ब्रि० ३।३।३५) इति श्रुतावपि स्वाभाविक गत्याश्रय शकट दृष्टान्तेन आत्मन एव स्वाभाविक गत्युक्तेश्चनोपाधिकगतिपरत्वमन्यत्राऽपीति वाच्यम् एप इति बुद्धयुपहितस्यैव परामर्शेन शुद्धात्मनिष्ठत्वस्य गतौ अबोधनात् दृष्टान्त दार्ष्टान्तिकन्यो सर्वथा साम्यस्य कुत्राप्यसम्भवेन तावन्मात्रेण स्वाभाविक गतेरुपपादतिुमशक्यत्वाच्च। न च तमुत्क्रान्त प्राणोऽणूत्क्रामति (ब्रि० ४।४।२) इत्यादि श्रुतौ प्राणाख्यबुद्धि गतित प्रागेव जीवे गत्युक्तेरोपाधिकगतिपरता न सम्भवतीति वाच्यम्—प्राण पदेन क्रियाशक्तिमत एव प्रतिपादेन प्राणाख्येन क्रियाशक्तिशालिना पश्चाद् गतावपि ज्ञानशक्ति- मदशान्तरेण पूर्वमुत्क्रमणसम्भवात्।

मन उत्क्रामन् मीलित इवाश्नन् पिबन्नास्ते—इत्यादि श्रुतौ मन उत्क्षेपेणापि आत्मन उत्क्रमणाभावो- क्तिस्तु शुद्धात्म परतयैवेति न दोष न चोपाधिगत्यादिना कि तदवच्छिन्ने आत्मनि गत्यादि जायते। उत वुद्धिगतमेव तदा रोप्यते। तत्र तावनाद्य घट गत्या तदावच्छिन्ने नभसि गतेरप्रतिपत्तेरन्यथा उपाधिर्यस्मात् प्रदेशाद् गत तत् प्रदेशस्य निराकाशत्वनिरात्मत्वे स्याता प्रदेशान्तरस्य द्विगुणाकाशत्व द्विगुणात्मत्वाद्यापत्तेश्च न चान्त्यादौ एतद् प्रदेशस्थेन उपाधिविशिष्टेन कर्त्ता कर्म कृत उपाधे परलोक गमने उपाध्यवच्छिन्नेन तत् प्रदेशस्थेन भुज्यत इति कृतहान्यकृताभ्यागम प्रसगादिति वाच्यम्—उपाधि गत्या उपहिते गति प्रयोगस्यौपचारिकत्वात्। सावयवस्यैव सप्रदेशत्वेन विभोरात्मन प्रदेशाभावेन प्रदेशभेदमादाय कृतहान्य कृतास्यागमादि दोषापादना सम्भवात्।

अपिचाणुत्वे दृष्टकारणसामग्र्या समानायामपि अन्यथानुपपन्नकार्यानुत्पत्तिकार्यवैलक्षण्यादेरूप- पत्तयेऽभ्युगतस्यादृष्टस्य तत्तत्कार्याश्रयेणावश्यवाच्यसम्बन्धस्य क्वचित्समवायस्य क्वचित् स्वाश्रय सयोगादे सम्भवेऽपि तदात्मभोगात्पादकातिविप्रकृष्टदेशोत्पद्यमानकार्येण सह सम्बन्धासम्भवेन आकाशादिद्वारकस्वाश्रयरु रायुक्तत्वसम्बन्धाभ्युपगमे विनिगमनाविरहेण कालदिक्परमेश्वरादिभिरनेकसवधप्रमक्त्यातिगौरवात् स्ववृत्ति- प्रमाणत्वादे सम्बन्धघटकत्वेऽनन्त सम्बन्धकल्पनाप्रसंगेनातिगौरवात्। योगजातिशयभाजा कायव्यूहवताकाय- भेदेन युगपद भोग वैचित्र्याभाव प्रसगाच्च। पूर्वप्रदर्शिताया अदृष्टपरम्परायाअभ्युपगमस्य अणुत्ववादिनात्वयापि अनिवार्यतया शरणीकरणीयत्वात् अन्यथा तत्तज्जीवाना श्रुतिसिद्धस्य शरीरहेतुरेवमूलान्नाद्यनुप्रवेशस्य नियत- स्योपपादनासम्भवात् पितृ शरीरे प्रविष्टस्य आधानात्पूर्व तत्रावस्थितस्य आधाने सति मातृशरीररावस्थितस्य च पितु मातुश्च शरीरेन्द्रियादिभि सयोगादि सम्भवेन पितरिमातरि च ज्ञानाद्यापत्त्या अदृष्ट परम्पराया आवश्य- कत्वात्।

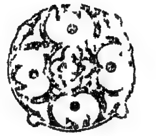
सम्बन्ध विशेषनियमाय शुक्र सयोग विशेषादे माता पितृशरीरेन्द्रियादि सम्बन्ध प्रतिबन्धकत्व कल्पने गौरवात्।

अस्मदादिप्रत्यक्षद्रव्यत्वादिहेतुभ्योऽपि जीवस्य विभुत्वाभावेनोपादयितु शक्यपूर्वदर्शितदिशा आत्मेतरत्वोपाधिकवलितत्वात्। अनुमानमात्रोच्छेदापत्यापक्षेतरत्वस्यानुपाधित्वन्त वाधानुन्नीतस्यैव, बाधो- न्नीतस्यतु बह्निरनुष्ण कृतकत्वादित्यादाविव उपाधित्वस्य सर्वसमतत्वात्, अत्रापि देहव्यापिज्ञानसुखाद्युपल- व्ध्यादि विभुत्वसाधक बहुतर वलवत्तर प्रमाणैर्बाधोन्नीतत्वेन उपाधित्व ध्रौव्यात् —

२—स वा एष महान् य आत्मा योऽय विज्ञानमय प्राणेषु, आकाशवत सर्वगतश्च नित्य, सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म इत्यादि महत्त्वबोधक श्रुतीना नित्यसर्वगतस्थाणुरित्यादि स्मृतीनाच विभुत्वबोधकत्वात्। पूर्वोदित श्रुतीना परमात्मपरत्वेन नित्ये सर्वगते विष्णावणुर्जीवो व्यवस्थित. इत्यादि स्मृत्यन्तरानुसारेण सर्वगते परमेश्वरे

तिष्ठतीति सर्वगतस्थ सर्वगतस्थश्चासौ अणु सर्वगतस्थाणुरित्येव समस्तैकपदागीकारेण, क्रमेण नानादेह सम्बन्धादणोरेव सर्वगतत्वसम्भवाद्वा पूर्वोक्तस्मृतीना चोपपादन नैव समीचीनम्। स वा एष महानज आत्मा आकाशवत् सर्वगतश्च नित्य इत्यादि स्पष्ट विभुत्व प्रतिपादक श्रुति वैपरीत्येनार्थयोजनाया अतीवानौचित्यात, चतुर्लक्षण्या शारीरक मीमासया पारमार्थिकस्य जीव ब्रह्मणोरभेदस्य सकलवेदान्ततात्पर्यविषयत्वे सिद्धे तत्प्रतिकूल जीवपरस्परभेदे च भेदानुकूलतर्कनिराकरणेन सत्तर्कयुक्तिभि निरस्ते उपर्युक्त योजनायाऽपि निराशात्। प्रतिजीवमन्त करणभेदस्य सर्वानुमतत्वेन तस्यैवोपाधित्वकल्पनया वीणोपाधिके मृदगोपाधिके चैकस्मिन्नेवाकाशे परस्परविभिन्नविलक्षणशब्दवत् तत्तदन्त करणोपाधिभेदकल्पित भेदेषु जीवेषु तत्तदन्त करण परिणामाणा तत्तदिन्द्रिय लिगशब्दादिनिमित्तजाना ज्ञानात्मकवृत्तीना सुखाद्यात्मकवृत्तीना च परस्पराश्रयव्यावृत्तानामभ्युपगमे जीवैक्येऽपि चैत्रसुखी न मैत्र, मैत्रो घट पश्यति न पट, चैत्रो न घटमपितु पट इत्यादिविभिन्न व्यवहाराणामुपपत्ति सम्भवे आपत्त्यनुपपत्त्योरभावेन जीवैक्यसिद्ध्या वस्तुतो जीव ब्रह्मणोरभेदसिद्धौ ब्रह्मणोविभुत्वे तदभिन्न जीवस्याणुत्वासम्भवात्। परोक्षज्ञानस्थले अतीतानागत विप्रकृष्ट विषयैर्ज्ञानस्य सम्बन्धनगमसम्भवेन आध्यासिक तादात्म्यसम्बन्धस्यैवागत्या लघुत्वाच्च स्वीकार्य्यतया अहङ्गम्याधिष्ठानत्वासम्भवेन सकलविषयदेशस्थितस्यज्ञानस्य व्यापकस्य अणुजीवस्वरूपताया गुणत्वस्य वा वक्तुमशक्यतया ज्ञानात्मकस्य व्यापकस्यैव जीवस्य न्याय्यत्वात्। देहव्यापि ज्ञानसुखाद्यनुपलम्भापत्त्यादिप्रतिकूलतर्कपराहतत्वाच्च। व्यापकत्वसाधकानुमाने तस्यैव अनुकूलत्वेन अप्रयोजकत्वाभावादशेषवाचि सर्वशब्दसकोचे मानाभावाच्च।

वृष्ट्याद्युद्देशेन क्रियमाण कारीर्यादि यागस्थलेऽपि जलवर्षणादि क्रियया आत्मनो यजमानगतादृष्टद्वारक सम्बन्धस्यैव लघुभूतस्य अतिप्रसगाद्यनापादकस्य आत्मनो विभुत्व एव सम्भवात्। सत्तर्कयुक्ति देहव्यापि ज्ञानसुखाद्युपलब्धि सम्बलित महत्वबोधकप्रधान श्रुत्यनुरोधेन बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव ह्याराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्ट इत्यत्र आत्मगुणेन स्वत अर्थात् उपाधिराहित्येन विभुरपि बुद्धिगुणेन आराग्रमात्र इत्येवमुपाधिपरतयव व्याख्यानौचित्यात्। तस्मात्–अणुत्वसाधकानुमानासोपाधिकत्वाप्रयोजकत्वादिवहुतर दोषग्रस्तत्वात्, अणुत्वप्रतिपादकश्रुतीना गत्यागत्यादि प्रतिपादकश्रुतीना च दुर्ग्राह्यत्वोपाधिमूलकत्वस्य स्पष्टत्वात् अनन्तगत्यानन्त सम्बन्धादि स्वीकारे बहुगौरवात् देहव्यापिज्ञानसुखाद्युपलम्भात् जीवात्मपरमात्मनोरभेदस्य तात्पर्यग्राहकै षड्भिर्लिङ्गैरुपक्रमोपसहारादिभि सकलवेदान्ततात्पर्य विषयत्वावधारणात्, विभुत्वेऽपि आपत्त्यनुपपत्त्योरभावात् लाघवबहुत्वाच्च स वा एष महानज आत्मा इत्यादि प्रधानश्रुतिस्च जीवो विभुरेवेति सुसिद्धमिति।





पौराणिकदर्शनरहस्यविमर्शः

○

श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी

●

आध्यात्मिके जगति दर्शनशास्त्रस्योपादेयता सर्वतोऽधिकाभिमतास्ति। निखिललोककल्याणकारिण्या भारतीयसंस्कृतेर्विकासस्य मूल कारण भारतीयदर्शनमेवास्ति। प्रथम वेदाना प्रणववादो भारतीयजीवनस्याधार आसीत्। कालान्तरे उपनिषदा ब्रह्मवादो विचारधाराया केन्द्रविन्दु सजातो येन आध्यात्मिकविचारेण साक दर्शन सम्बद्धम्।

भारतीय दर्शन हि यमनियमादिभिर्निर्मलमानसै तप पूतै भारतीयैर्मनीषिभिरनुभूतस्य सत्यस्य परिचायक साहित्यमस्ति। अत परममत्यस्य प्रमात्मकानुभवविचारोदर्शन प्रोच्यते तीव्रेण तपसा विशुद्धान्त करणै महर्षिभि सतत स्वाध्यायबलेन प्राप्तया ऋतम्भरप्रज्ञया अध्यात्मतत्त्वस्यानुशीलन विधाय न केवल प्रकृते रहस्योद्घाटन कृत प्रत्युत स्वीय जीवन निरन्तर तत्त्वचिन्तनया पूर्णताकोटावानीतम्।

पाश्चात्त्यदर्शनस्य कश्चन निश्चितो मार्गो नास्ति, पर भारतीयदर्शनकारा दु खत्रयादुद्विग्ना सन्त तदुच्छेदभावनया किञ्चित् साध्य निश्चित्यैव तद् आसादयितु स्वीयसूक्ष्मविवेचनपद्धत्या साधनमार्गस्य व्याख्याया प्रवर्तन्ते।

आत्मसाक्षात्कार किल सर्वेषा भारतीयदर्शनाना मुख्य लक्ष्यमस्ति। अतो भारतीयदर्शनस्य दृष्टि पाश्चात्त्यदर्शनापेक्षया सुव्यवस्थिता व्यावहारिकी सर्वाङ्गीणा च भवति। विदेशेषु दर्शनशास्त्र तत्रत्याना विचारकाणा मनोविनोदस्य एक साधन विद्यते, परन्तु भारते दर्शनशास्त्रस्य जीवनेनास्ति घनिष्ठ सम्बन्ध यतोहि क्लेशबहुलेऽस्मिन् संसारे सन्तप्तेभ्य प्राणिभ्य शान्तिप्रदानाय भारतीयदर्शनानि सन्ति प्रादुर्भूतानि। भारते चार्वाकदर्शनातिरिक्तानि सर्वाणि दर्शनानि मोक्ष जीवनस्य अन्तिम लक्ष्य मन्यन्ते। तदर्थ च प्रयतन्ते निरन्तर साधकवर्या । आहारे व्यवहारे भयनिद्रादौ च पशुभि समानतायामपि विवेकप्रधाना प्राणिन कार्यावसरे स्वीयविचारशक्ते सदुपयोग कुर्वन्ति।

तत्त्वतो ब्रह्मसाक्षात्कारवत पुस कर्माणि न पुनर्जन्मने प्रभवन्ति, नापि दैवात् पापकर्मणि प्रवृत्ते पापसश्लेष, पूर्वार्जितयो पापपुण्ययो ब्रह्मज्ञानेन सशयात्। किन्तु ब्रह्मसाक्षात्कारशून्यो नरो निरन्तर जन्ममरणचक्रे चक्रामन्त्येव । तथाह भगवान् मनु —

सम्यग्दर्शनसम्पन्न कर्मभिर्न निबध्यते।
दर्शनेन विहीनस्तु ममार प्रतिपद्यते॥ (मनुस्मृति ६।७४)

अर्थात्—सम्यग्दर्शने जाते कर्माणि न मनुष्यान् निबध्नन्ति। येन सम्यग्दृष्टिर्नासादिता त एव ससार-जालेन निगडिता भवन्ति। अत एव दर्शनस्य परिभाषा कृतास्ति यत्—

यदाभ्युदयिक चैव नैश्रयसिकमेव च।
सुख साधयितु मार्ग दर्शयेत्तद्धि दर्शनम्॥

एवञ्च यत् शास्त्रमैहिक-पारलौकिकसुखाना साधनमार्ग प्रदर्शयति तत् दर्शन प्रोच्यते। अत एव च दृश्यते ज्ञायते वस्तु याथात्म्य येन तद्दर्शनमिति व्युत्पत्ति सगच्छते। अतो दर्शनशास्त्र मानवजीवनस्य कृते अत्यन्त-मुपकारि शास्त्रमस्ति। तस्मात् मानवजीवनस्य वास्तविक लक्ष्यमधिगन्तु दर्शनशास्त्राणा परिशीलन नितान्त-मावश्यकम्।

भारतीयेषु एका आध्यात्मिकी प्रवृत्तिरेवैतादृशी वर्तते यया ते न कदापि निराशा भवन्ति, प्रत्युत तेषु दर्शनाना सम्यगनुशीलनेन उत्तरोत्तरमाशाया सचारो बोभूयते एव।

दार्शनिकविचारधाराया वेदवाङ्मयस्य सर्वाधिक प्रभाव परिलक्ष्यते। वेद प्रामाण्याभ्युपगन्तृषु षट्सु आस्तिकदर्शनेषु वेदान्तदर्शन मीमासादर्शन च वैदिकविचारधारागत साक्षात् सम्बद्धे स्त । पर साख्य-योग-न्याय-वैशेषिकदर्शनाना मुख्यतया लौकिकविचाराणाभनुभवेनास्ति सम्बन्ध । एव सत्यपि एषा सिद्धान्तैर्वैदिक-सिद्धान्ताना नास्ति कश्चन पारस्परिको विरोध । विरोधस्तु केवल चार्वाक-बौद्ध-जैनदर्शनै सहास्ति, यतोहि एतानि त्रीण्यपि दर्शनानि न वेदप्रामाण्यमभ्युपगच्छन्ति, न वा ईश्वर स्वीकुर्वन्ति, नच परलोके विश्वसन्ति।

विभिन्नदर्शननिर्माणप्रवृत्तिः

वेदेषु लोककल्याणाय बहवो विषया वर्णिता सन्ति। तेषु यस्य यो विषयोऽभिप्रेत स तमेव स्वाभिप्रेत विषयमुद्दिश्य प्रवर्तते तस्यैव सिद्धौ च स्वबुद्धे उपयोग कुर्वन्ति—यथा महर्षिव्यासो ब्रह्मज्ञानम्, जैमिनि मुनि-र्यागम्, भगवान् पतञ्जलि योगम्, महामुनि कपिल तत्त्वज्ञानम्, कणाद-गौतमौ च पदार्थवादम्, देवर्षिर्नारदो भक्तिम् महाराजो मनुश्च धर्ममादाय प्रववृते। यतोहि इमे सर्वे विषया सन्ति साक्षात्परम्परया वा मोक्षस्य साधका । अतो विभिन्नैराचार्यै भिन्न भिन्न विषयमादाय तत्तद्दर्शनानि निर्मितानि।

दर्शनाधिकारिणः

आत्ममननविषये त्रिधा अधिकारिणोऽभिमता सन्ति उत्तमो मध्यम साधारणश्च। तत्र साधारणे-भ्योऽधिकारिभ्यो न्याय-वैशेषिकदर्शने उपयोगिनी स्त , मध्यमेभ्य साख्ययोगौ उपादेयो स्त , उत्तमेभ्यश्चाधि-कारिभ्यो वेदान्तदर्शन मीमासादर्शन चाभिमते स्त ।

दर्शनसंसारे वेदान्तस्य स्थानम्

भारतीयदर्शनेषु वेदान्तस्यास्ति प्रमुख स्थानम्। तत्त्वजिज्ञासवो मनीषिणो वेदान्तविचारपद्धत्या एवात्मतत्त्व निश्चिन्वन्ति। पुराणेषु दार्शनिकविचाराणा या पृष्ठभूमिरुपलभ्यते तत्र वेदान्तस्यास्ति महत्त्वपूर्ण स्थानम् । श्रीमद्भागवतस्य कपिल-देवहूतिसम्वादे, उद्धव-श्रीकृष्णवार्तायाम्, अवधूतगीतायाम्, यत्र-तत्र देवाना देवीनाञ्च स्तुतिषु वेदान्तदर्शनस्य विचाराणा प्राञ्जलया भाषया मनोरमया पद्धत्या च उल्लेखो वर्तते।

देवीभागवते खलु अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ज्ञान सम्पादयितु जीवब्रह्मणोरैक्यबोधकस्य तत्त्वमस्यादि-महावाक्यस्य चिन्तनार्थं नित्य वेदान्तश्रवणस्य विधान कृतमस्ति—

वेदान्तश्रवण कुर्यान्नित्यमेवमतन्द्रित ।
तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य नित्यमर्थ विचिन्तयेत् ।। ७।३४।१८

श्रीमद्भागवतस्य पुराणदशलक्षणे अन्तिममाश्रयतत्त्व शरणागतवत्सलो भगवान् श्रीकृष्ण एवाभिमतो वर्तते, यस्य प्राप्तये प्रसगतस्तत्र अन्येषा तत्त्वानामपि वैशद्येन वर्णनमस्ति ; यद्यपि तत्र प्रतिस्कन्धम् आश्रयतत्त्वस्य-निरूपण विद्यते तथापि दशमे स्कन्धे सगुणस्याश्रयतत्त्वस्य द्वादशे च निर्गुणस्याश्रयतत्त्वस्य विशिष्ट विवेचन विद्यते।

अपि च श्रीमद्भागवतेऽस्य प्रवचन समापयता भगवता शुकदेवेन ब्रह्मस्वरूपे स्थातु राजा परीक्षित आज्ञप्त —

अह ब्रह्म पर धाम ब्रह्माह परम पदम्।
उ एव समीक्षन्नात्मानमात्मन्याधाय निष्कले ।।
दशन्त तक्षक पादे लेलिहान वियाननै ।
न द्रक्ष्यसि शरीर च विश्व च पृथगात्मना ।। (१२।५।११, १२)

तदनन्तर परीक्षिदपि आत्मना आत्मनि आत्मान समाधाय पर ब्रह्म ध्यायन् ब्रह्मभूतो महायोगी नि सङ्ग-श्छिन्नसशयो जात ।

तस्मात्तत्त्वविदो विपश्चित श्रीमद्भागवत श्रुतीना सार ब्रह्मसूत्रस्य च भाष्य कथयन्ति। श्रीवल्लभाचार्येण तु श्रीमद्भागवत चतुर्थ प्रस्थान स्वीकृतम्। महर्षिणा व्यासेन तु स्पष्टै शब्दैरभिहित यत् सकलवेदान्ताना साररूपस्य श्रीमद्भागवतस्य रसामृतपानेनाप्यायिताना प्राणिना क्वचनान्यत्रानुराग एव न भवति—

सर्ववेदान्तसार हि श्रीमद्भागवतमिष्यते।
तद्रसामृततृप्तस्य नान्यत्र स्यात् क्वचिद्रति ।। (श्रीमद्भागवत १२।१३।१५)

एव वेदान्तदर्शनस्य प्रभावो गीताया प्रतिपादितदार्शनिकस्थलेष्वपि पर्याप्तरूपेणास्ति।

आत्मज्ञानस्यावश्यकत्वम्

इह खलु ससारे सुख मे शाश्वत स्याद् दुख च कदाचिन्माभूदिति बुद्धया दुख हातु सुख चोपलब्धु सततमभिलषति प्राणिमात्रम्। नहि कोऽपि विवेकी स्वल्पे सुखमनुभवति, अपि तु सर्वोऽपि जनोऽधिकाधिकमेव सुख वाञ्छति। जीवो यावदनन्त सुख न लभते, तावत् प्रयतमान एव तिष्ठति। तथा चाह भगवती छान्दोग्यश्रुति —

यो वै भूमा तत् सुखम्, नाल्पे सुखमस्ति भूमैव सुखम्, भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्य । (७।२३।१)

षड्दर्शनसमुच्चये च—

चराचरे जगत्यस्मिन् सर्वे वाञ्छन्ति मानवा ।
सुखी स्या न तु दुखीति कृत्वा मनसि कल्पनाम् ।।३।।

एवञ्च, भगवत्स्वरूपसाक्षात्कार एवाऽऽत्यन्तिकमनन्त च सुख जीवस्य वास्तविकं लक्ष्य चरममुद्देश्यं मानवशरीरलाभस्य च फलमस्ति। आत्यन्तिक निरतिशय सुखमेव मोक्ष , मुक्ति , अपवर्ग , कैवल्यम्, निर्वाणम्, नि श्रेयसम्, परमपुरुषार्थश्चोच्यते। एतदेव सुखस्य चरमा सीमा परमा च गतिरस्ति। एतदेव लब्ध्वा मानवो मृत्युमुखात् प्रमुच्यते। इतोऽन्यत् किञ्चित् साधन नास्ति मोक्षलाभाय। तथा चोक्त श्वेताश्वतरोपनिषदि (३।८) वा० स० सहितायामपि (३१।१८)—

तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्य. पन्था विद्यतेऽयनाय।

अत एव बृहदारण्यके मैत्रेयी प्रति योगी याज्ञवल्क्य —

आत्मा वा अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयि, आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेद सर्व विदितम् (२।४।५)।

श्रीमद्भगवतगीतापि यल्लाभादपर कश्चन लाभ श्रेष्ठो नास्ति, तल्लब्ध्वैवेपदपि दुखेन नाभिभूयते जीव इति स्पष्टमुद्घोषयति——

य लब्ध्वा चापर लाभ मन्यते नाधिक तत ।
यस्मिन् स्थितो न दुखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥६, २२।

सत्स्वपि मोक्षप्राप्तेरनेकेषु साधनेषु दार्शनिक ज्ञान सर्वोत्कृष्ट परमोपयोगीत्यत्र नास्ति काचित् सशीति । यतो हि दर्शनशास्त्राश्रयणमन्तरेण न खलु विचित्रकर्मरहस्य हृदयङ्गम विधातु शक्यते। दर्शनविज्ञानसम्पन्नो मानवो दार्शनिकनेत्रमाहात्म्येन गम्यस्थानमधिगन्तुमर्हति। 'आत्मेत्येवोपासीत' (बृ० उ० १।४।७) तमेतमात्मानमेत (कौ० उ० ४।२०) तमेव ज्ञात्वा मृत्युपाशाश्छिन्धि (श्वे० उ० ४।१५) तरति शोकमात्मवित् (छा० उ० ७।१।३) इत्यादिश्रौतवचसमूहचारितार्थ्यहेतवे दर्शनानि मुमुक्षुणा दिव्यनेत्राणि स्वीकृतानि सन्ति।

पुराणदर्शनयोः वेदमूलकत्वम्

प्राणिमात्रस्य सतत भवति सुखेच्छा स्वाभाविकी, पर लौकिकउपायैर्न सम्भवति निरतिशयस्य सुखस्यावाप्ति । अतस्तदुपलब्धयेऽपौरुषेयवेदबोधितेतिकर्तव्यताश्रयणमेव श्रेयस्कर मन्यन्ते वेदविदो विद्वास । वेदा सन्ति भारतीयस्य धर्मस्य दर्शनस्य च प्राणा । भारतीयधर्मे या जीवनशक्तिर्दृष्टिगोचरीभवति, तस्या मूलकारण वेदा एव विद्यन्ते। वेदेभ्य प्रसृता विविधा विचारधारा भारतभूमेर्विचारकाणा बुद्धीराप्लावयन्ती समस्त विश्वमुपकरोति। अतो भारतीयधर्मदर्शनयोराकृते प्रकृतेरुद्गमस्य विकासस्य च समुचितानुसन्धानार्थ वेदानामनुशीलन नितान्तमावश्यकमस्ति। वस्तुतो वेदाना वेदताऽत्रैवास्ति यत् ते प्रत्यक्षेणागम्यस्य, अनुभवद्वारा समुद्भावितस्य चालौकिकोपायस्य सन्ति समुद्बोधका ——

प्रत्यक्षेणानुमानेन यस्तूपायो न बुध्यते।
एन विदन्ति वेदेन तस्माद् वेदस्य वेदता॥

मनुष्यो महानपि बुद्धिमान् कथ न स्यात् किन्तु तस्मिन् भ्रमप्रमादकर्णापाटवादीना दोषाणा सम्भावना भवत्येव। अतो मानवरचित ग्रन्थमधीत्य निर्भ्रान्त पूर्ण च ज्ञान न भवितुमर्हति। वेदा न केनापि पुरुषेण प्रणीता नापीश्वरेण निर्मिता सन्ति, पर परमेश्वरनिश्वासवद् नित्या अनादयोऽनन्ता अपौरुषेयाश्च सन्ति । अपौरुषेयत्वादेव वेदा समस्तपुन्दोषशङ्कापङ्ककलङ्किता न भवन्ति। तथा च वेदानामभ्रान्तत्वात् तद्विज्ञानमपि सर्वतोऽभ्रान्त साधनमस्ति।

प्रलयसमये परमेश्वरेऽन्तर्हितास्ते सर्गसमये तन्निश्वासरूपेण निसरन्ति। सर्वप्रथम ब्रह्मदेवो वेदाना ज्ञानमवाप्नोति । ततो यो य ऋषिर्यादृशी यादृशी तपस्या कुरुते तस्य तस्य समक्षे तदनुरूप एव वेदस्याश प्रादुर्भवति । तत स ऋषि स्वकीयान् शिष्यान् शिक्षयति । तेऽपि स्वान् स्वान् शिष्यान् शिक्षयन्तीत्येव क्रमेण शिष्यप्रशिष्यतच्छिष्याणामविच्छिन्नया गुरुशिष्यपरम्परया वेदानामनेका शाखा समभवन्। अद्यत्वेऽपि तत्प्रचार भवतितमाम्। तथा चोक्त श्रीमद्भागवते——

त एत ऋषयो वेद स्व स्व व्यस्यन्ननेकधा।
शिष्यै प्रशिष्यैस्तच्छिष्यैर्वेदास्ते शाखिनोऽभवन्॥१।४।२३।

ऐतिहासिकदृष्ट्या विचारे क्रियमाणे समेषा दर्शनाना मूल वेदेषूपलभ्यते। तत एव शनै शनैर्ब्राह्मणारण्यकोपनिषद्द्वारा विकासमुपगच्छन्ति दर्शनानि किञ्चिदभिनवरूपेण दृष्टिगोचरीभवन्ति। अत एव सर्वधर्मा-

नुयायिन आचार्या दार्शनिकविचारधाराया सलग्ना सन्तस्तद्बलेनैव स्वस्वानुकूला परिस्थिति विधाय स्वस्व-सम्प्रदायस्थापने कृतकार्या अभूवन्।

यथा हिमालयवर्तिनो मानसरोवरान्नि सृत्य विभिन्नानि स्रोतास्युर्वरा भारतभूमि नित्यमाप्लावयन्ति, तथैव वेदब्राह्मणारण्यकोपनिषद्भ्य आविर्भूता विविधा आध्यात्मिका विचारा दार्शनिकाना विपश्चिता बुद्धीर्निरन्तर पुष्णन्ति तर्पयन्ति च। एव चोपनिषत्सु निहितबीजान्यादाय कालान्तरेऽनेकदार्शनिकसम्प्रदायानामुदयोऽभ्यु-दयश्च जात । औपनिषदस्य तत्त्वस्य पर्यवसान तत्त्वमसीति महावाक्ये दृश्यते। तद्द्वारा जीवब्रह्मणोरैक्य साधितमस्ति। एतदेव तत्त्व हृदयङ्गम विधातु भारतीयदर्शनाना विकासोऽभवत् । भारतीयदर्शनानुसारेण साधका शनै शनैरद्वैतवेदान्तस्योच्चतमे शिखरे समारुह्य, अनायासेनाद्वैत ब्रह्मतत्त्वमधिगम्य न पुनर्जननीजठरम् आवर्तन्ते ।

तथा चाह भगवती श्रुति —"न स पुनरावर्तते न स पुनर्जायते" (नि० उ० ३३) श्रीमद्भगवद्गीता-यामपीदमेव तथ्य स्पष्टमुद्घोषयति भगवान् श्रीकृष्ण —

आब्रह्मभुवनाल्लोका पुनरावर्तिनोऽर्जुन !
मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते। ।८।१६।
यद् गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परम मम। ।१५।६।
तत पद तत्परिमार्गितव्य यस्मिन् गता न निवर्तन्ति भूय ।।१५।४।

तथा च दार्शनिकतत्त्वज्ञानाय वेदाना परिशीलनम्, वैदिकरहस्याना यथार्थज्ञानाय च पुराणाना पर्या-लोचनमत्यन्तमुपकारि। अतो व्यासवाल्मीकिप्रभृतयो महर्षयोऽलौकिकेन तपोबलेन प्राप्तया ऋतम्भरप्रज्ञया परमात्मनोऽनुकम्पया च वेदाना यथार्थमर्थ ज्ञात्वा तत्प्रचारस्यावश्यकतामनुभूय रामायण महाभारत पुराणानि च व्यरचयन् । अत पुराणेतिहासद्वारा वेदार्थस्योपबृहणमत्यावश्यकम् । तथा चोक्त महाभारते आदिपर्वणि— 'इतिहासपुराणाभ्या वेद समुपबृहयेत्' ।।१।१।६७।

दर्शनसमीक्षा

एव तत्तत् पुराणेषु प्राय सूक्ष्मतया सर्वेषा दर्शनाना सिद्धान्तस्य निरूपण तु कृतमेवास्ति, पर साख्ययोग-वेदान्तदर्शनाना विशेषतो विवेचनमुपलभ्यते। तत्रापि सृष्टिप्रक्रियानिरूपणप्रसगे साख्यदर्शनस्य प्रचुर प्रभावो विलोक्यते। सृष्टिकालत प्रलयपर्यन्त समस्तस्य विश्वस्य क्रमबद्धमितिहासमुपस्थापयितुमुपक्रान्तेष्वष्टादशसु महापुराणेष्वाद्य ब्रह्मपुराणम्, मध्ये दशम ब्रह्मवैवर्तपुराणमन्ते चाष्टादश ब्रह्माण्डपुराण निर्दिष्टमस्ति।

एतास्वायमभिप्रायो यत् सर्गादौ ब्रह्मण एवाविर्भूय सर्वमिद प्रपञ्चजात प्रलये ब्रह्मण्येव प्रविलीयते। ब्राह्मी सृष्टि विवर्णयन्त्येतानि महापुराणानि ज्ञानमस्माक ब्रह्मण आरभ्य ब्रह्मपर्यन्तमुपस्थापयन्ति । अत एवोक्त हरिवशस्य हरिवशपर्वणि— वेदे रामायणे चैव पुराणे भारते तथा।
आदावन्ते च मध्ये च हरि सर्वत्र गीयते।।२।५९।

सृष्टिरहस्यमनवधार्य सृष्टे पारे गतिरसम्भवा। अत सृष्टेर्विस्तृत विवेचन प्राय प्रतिपुराण जातमस्ति। सृष्टिविषये समन्वयभावनया सर्वान् भारतीयसम्प्रदायान् एकतासूत्रे सम्बद्ध् पुराणेषु साख्यदर्शनभित्तौ व्यवस्था कृतास्ति । प्रतिपुराण यथावसर साख्यदर्शनसिद्धान्ताना व्यवहार कृतोऽस्ति । प्राय सर्वेषु पुराणेषु सृष्टेर्वर्णन विद्यते। पुराणाना पञ्चलक्षणे आद्य लक्षण सर्ग एवास्ति । पौराणिकसृष्टौ साख्यदर्शननिर्दिष्टाया सृष्टेर्विशेषा-श्रयणमस्ति । अत साख्यदर्शनस्य प्रभाव पुराणेषु प्रचुर प्रदृश्यते । पुराणाना सृष्टिप्रकरणे साख्यीयसृष्टेर्विपुले

प्रभावे सत्यपि पौराणिकी सृष्टि साख्यीयसृष्टेरक्षरशोऽनुकरण न करोति, पर पौराणिकसृष्टेरस्ति किञ्चिन्नैज वैशिष्ट्य स्वातन्त्र्य च। साख्यदर्शनेन प्रभावितायामपि पौराणिकसृष्टचा स्वकीय स्वतन्त्र व्यक्तित्वमस्ति।

पौराणिक साख्य निरीश्वर दर्शन नास्ति, किन्तु तदस्ति सेश्वर दर्शनम्। पुराणेषु साख्यवेदान्तयोर्न किञ्चिद् वैषम्य विरोधो वा दृश्यते, यथा दर्शनविकासक्रमेऽवलोक्यते। अत्र तु साख्यवेदान्तयोरस्ति मञ्जुल सामञ्जस्यम्। प्रकृतिपुरुषयोर्द्वैतप्रतिपादक साख्यदर्शन अद्वयब्रह्मप्रतिपादकेन वेदान्तदर्शनेन सह पौराणिकस्य दर्शनस्य मूलभित्ति निर्माति। पुराणानुसारेण प्रकृतिपुरुषौ न स्तो भिन्नतत्त्वे, प्रत्युत तौ द्वावपि ब्रह्मप्रेरितावेव स्वकीयकार्यसम्पादने समर्थौ भवत। अनयोर्द्वयोरप्यस्ति ब्रह्माध्यक्ष यत्प्रेरणयाऽनयो कार्यकर्तृत्व स्फुरति।

साख्यदर्शने सृष्टेर्विकास प्रकृतिपुरुषयोर्द्वयो पारस्परिकसयोगस्य परिणत फलमस्ति। साख्यदर्शनानुसारेणेमौ द्वावप्यनादी नित्यौ च स्वीकृतो स्त, किन्तु पुराणेषूभावपीमो विष्णोर्द्वे रूपे अभिमते स्त। अनयोरुत्पत्तिर्विष्णुसत्तायामेवाधारितास्ति। विष्णुपुराण स्पष्ट निर्दिशति यद् विष्णोर्निरुपाधिकात् स्वरूपात् प्रधान-पुरुषात्मक रूपद्वयमाविर्भवति। भगवतो विष्णो कालात्मकरूपद्वारेमौ द्वावपि सृष्टिसमये सयुक्तो प्रलयदशाया च वियुक्तौ भवत। भगवान् विष्णु कालशक्तिद्वारैव सृष्टिप्रलयो विधत्ते—

विष्णो स्वरूपात् परतो हि ते द्वे रूपे प्रधान पुरुष च विप्र।
तस्यैव तेऽन्येन धृते वियुक्ते रूपान्तर तद् द्विज कालसज्ञम्॥१।२।२४।

अपि च प्रलयानन्तर सर्गकाले समुपस्थिते, विश्वरूप सर्वव्यापी सर्वभूतेश्वर परमेश्वर स्वेच्छया प्रधाने पुरुषे च प्रविश्य, यथाऽक्रियाशीलोऽपि गन्ध स्वसन्निधिमात्रेण मन क्षोभयति, तथैव स्वसन्निधिमात्रेण प्रधान पुरुष च सर्गाय प्रेरयति—

प्रधानपुरुषौ चापि प्रविश्यात्मेच्छया हरि।
क्षोभयामास सम्प्राप्ते सर्गकाले व्ययाव्ययौ॥१।२।२९।
यथा सन्निधिमात्रेण गन्ध क्षोभाय जायते।
मनसो नोपकर्तृत्वात् तथासौ परमेश्वर॥१।२।३०।

तथा च प्रचलितसाख्यदर्शने प्रकृतिपुरुषावुभावप्यन्तिमे तत्त्वे मन्येते, पर पौराणिकसाख्ये तयोरुपरीश्वरस्यापि सत्ता स्वीक्रियते। यथोपनिषत्सु प्रकृतिपुरुषाभ्या परमपि ब्रह्मण सत्तास्वीकारात् सेश्वरस्य साख्यस्य विवेचन कृतमस्ति, तथैव, पुराणेष्वपि सेश्वरस्यैव साख्यस्य निरूपण विद्यते, किन्तु साख्यकारिकायामीश्वर-(कृष्णेन) वर्णित साख्य निरीश्वरमेवास्ति। एतन्नये सृष्टिकार्ये नेश्वरस्य काप्यावश्यकतास्ति। यथा मानवशरीरे स्वभावतो नखलोमादीन्युत्पद्यन्ते, तथैव प्रकृतेरपि समस्त जगज्जायते। ईश्वरकृष्णस्य विचारे प्रकृतिरेव निखिल प्रपञ्च निर्माति। तस्या कृते तदर्थ कस्यापि प्रेरणाय नास्त्यावश्यकता।

महामुने कपिलादारभ्य वार्षगण्यपर्यन्तं साख्यदर्शनस्य सर्वे आचार्या ईश्वरवादिन एव आसन्, किन्तु निरीश्वरस्य साख्यस्य परम्परा, ईश्वरकृष्णकृतसांख्यकारिकात एवोपलभ्यते। मन्ये वसुबन्धुप्रभृतीना बौद्धविदुषा निरीश्वरवादेन प्रभावित ईश्वरकृष्ण प्राचीन सेश्वर साख्यमभिनवरूपेण परिवर्त्य निरीश्वरवादाय प्रश्रय दत्तवान्। अत एव तेन साख्यकारिकाया प्रकृतिपुरुषावन्तिमे तत्त्वे मत्वा तत्त्वाना विवेचन कृतम्, न च तयोरुपरि परमेश्वरस्य कापि सत्ता स्वीकृता।

परमैतिहासिक पौराणिक सेश्वर साख्य प्रकृतिपुरुषयो सयोगार्थमीश्वरस्यावश्यकतामनुभवति। तन्मते पुष्करपलाशवन्निर्लेपस्य निरीहस्य पुरुषस्याचेतनायाश्च प्रकृते स्वय सयोगो न भवितुमर्हति। अतस्तयोरुपरीश्वरसत्तास्वीकार आवश्यक। यथाऽयस्कान्तस्य सम्मुखे जडेऽपि लौहे गतिरुत्पद्यते, तथैव पुरुषसन्नि-

धानमात्रेणाचेतनायामपि प्रकृतौ चैतन्यमुपजायते। येन सचेतना इव सा जगत सृष्टौ प्रवर्तते। तथा चोक्त स्वयमेव तया—

जडाह तस्य सयोगात् प्रभवामि सचेतना।
अयस्कान्तस्य सान्निध्यादयसश्चेतना यथा।।
यावत सजायते किञ्चित् सत्त्व स्थावरजङ्गमम्।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात् तद् विद्धि भरतर्षभ।।

तथा च चित्सत्ताया प्रभावादेव जडापि प्रकृति सचेतना सती सृष्टिकर्मणि प्रवर्तत इति निश्चप्रचम्।

एव पुराणेषु सृष्टिप्रक्रियानिरूपणे साख्यदर्शनस्य व्यापक प्रभावो विलोक्यते। पुराणानामनुशीलनेन स्पष्ट प्रतीयते यत् तत्र साख्यसृष्टिप्रक्रियाया बहुश आश्रयण कृतमस्ति। अग्नि-कूर्म-विष्णु-वायु-श्रीमद्भागवता-दिपुराणाना तत्तदध्यायेषु सृष्टिप्रलययोर्वर्णनावसरे साख्यप्रक्रियाया प्रचुर प्रभाव परिलक्ष्यते। साख्यदर्शनेन प्रचुर प्रभावितापि पौराणिकी सृष्टिस्तस्याक्षरश पालन न करोति। साख्यदर्शन हि प्रकृतिपुरुषौ मूले तत्त्वे स्वीकरोति, परन्तु पुराणदृष्ट्या सर्गादावुभावपीमौ परमात्मन एवोत्पद्यते, प्रलयदशाया च तत्रैव प्रविलीयेते। तथा चोक्त विष्णुपुराणे—

प्रकृतिर्या मयाख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी।
पुरुषश्चाप्युभावेतौ लीयेते परमात्मनि।।६।४।३९।
परमात्मा च सर्वेषामाधार परमेश्वर।
विष्णुनामा स देवेषु वेदान्तेपु च गीयते।।६।४।४०।

एव साख्यदर्शनप्रक्रियाक्रममाधार मन्यमानापि पौराणिकी सृष्टिरलौकिकतामण्डितैवास्ते इत्यत्र नास्ति कश्चित्सन्देहलेश।

सगुणब्रह्मनिरूपणम्

पुराणानि सन्ति भारतीयसस्कृते समस्ताना च विद्यानामाकरस्वरूपाणि। तत्र स्थाने-स्थाने प्रसङ्गवशाद् दार्शनिकतत्त्वानामपि विवेचन सरलया सरण्या प्रस्तुतमस्ति। पुराणान्यनेकै रूपैर्भासमानस्य प्रपञ्चस्य मूले एकस्य सर्वशक्तिसम्पन्नस्य सर्वैश्वर्यसनाथस्य तत्त्वस्य सत्ता स्वीकुर्वन्ति, येन समस्तमिद विश्व व्याप्तमस्ति। तदेव तत्त्व पद्म-विष्णु-नारदीयादिपुराणेषु भगवान् विष्णु श्रीमद्भागवत-ब्रह्मवैवर्तादिपुराणेषु भगवान् श्रीकृष्ण, वायु-कूर्म-शिव-स्कन्दादिपुराणेषु शिव, देवीभागवत-मार्कण्डेयादिषु च शक्तिरस्ति। दिव्यदृष्टीना ज्ञानिना कृते स्यान्नाम भगवतो निर्गुण स्वरूप मान्यम्, परन्तु चर्मचक्षुषा साधारणमानवाना कृते तूपास्यदेवस्य सगुण रूपमेवोपादेय ग्रहणीय स्पृहणीय मान्य च पुराणानामभिमतमस्ति।

"यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह (शा० उ० २।२३)—

यत्र वेदेषु ब्रह्म एकमद्वितीय चोपदिष्टमस्ति तत्र पुराणानि विविधाना देवाना देवीना चोपासना स्वीकृत्य सर्वेषा गौरव गायन्ति। पुराणानुसारेण मूलतत्त्वनाम्नो भिन्नत्वेऽपि तस्य मौलिकस्वरूपे विभेदो नास्ति।

विभिन्नेषु दर्शनेषु जगत्कर्तृत्वस्वरूपमपि भिन्न भिन्नमभिमतमस्ति। यथा न्यायदर्शन वैशेषिकदर्शन चेश्वर जगत्कर्तारमङ्गीकुरुत। योगदर्शन सेश्वरसाख्य च पुरुषविशेषमेव ससारोत्पादकं स्वीकुरुत। निरीश्वर-साख्यमते प्रकृतिरेव कर्त्री, पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेप। वेदान्तदर्शन तु ब्रह्मण एव विवर्त जगदिति मनुते। वेदान्तदर्शनस्य ब्रह्म श्रीमद्भगवद्गीताया पुरुषोत्तम, श्रीमद्भागवतस्य श्रीकृष्णश्चैकमेव परम तत्त्वमस्ति।

मोक्षसाधनविमर्शः

पुराणानुसार भगवत्स्वरूपसाक्षात्कारमन्तरा न किमप्यस्ति वास्तविक मुक्तरूप तत्त्वम्। तदुपलब्धये श्रीमद्भागवते भगवता श्रीकृष्णेनोद्धवाय प्रधानतया त्रीणि साधनानि निर्दिष्टानि--ज्ञान भक्ति निष्कामकर्म च

अत्र ज्ञानपदेन निःश्रेयसाधिगमाय साधनभूता सर्वेऽपि ज्ञानप्रकारा गृह्यन्ते। कर्मपदेन कैवल्योपलब्धये कर्मकाण्डान्तर्गता सकला प्रकारा स्वीक्रियन्ते। भक्तिपदेन श्रवणकीर्तनप्रभृतयो निखिला प्रकारा अभिप्रेयन्ते। तथा च मुक्त्यर्थ दर्शनभेदेन प्रोक्ताना समेषामुपायाना सग्रहोऽत्र प्रमुखेषु सम्पादित एव।

भक्तेर्वैशिष्ट्यम्

एतेषु प्रमुखेषु त्रिषु साधनेषु ज्ञानस्य कृपाणधारासमत्वेन सर्वसुलभत्वाभावाद् निष्कामकर्मणश्च कष्टसाध्यत्वाद् भगवद्भक्तिरेव सर्वसाध्या सुलभा निःश्रेयसकरी च प्रतीयते।

अपि च मानवाना कल्याणाय सत्ययुगादौ ज्ञानवैराग्ययोर्मोक्षसाधकत्वेऽपि कलियुगे भक्तेरेव प्राधान्यमस्ति।

भगवद्भक्तौ न तपस आवश्यकता, न वेदाध्ययनमनिवार्यमस्ति न च योगानुष्ठानमपेक्षितमस्ति, न वा ज्ञानमनिवार्यतया कारणमस्ति, किन्तु भगवत्यनन्यानुरागमात्रमेवापेक्षित विद्यते।

तस्माद्भगवद्भक्तौ रूपस्याग्रुपश्च न मूल्यमस्ति। न च विद्याया धनस्य जातेश्चोत्कर्षोऽपेक्ष्यते। तथा सदाचारसद्गुणयो प्राधान्यमस्ति। नापि बल मुख्य विद्यते, किन्तु अनन्य प्रेमैव प्रतीक्षते प्रेममयो भगवान्।

अतोऽनन्यया भक्तया भावितहृदया अम्बरीषप्रभृतयो राजानो भगवन्तमर्चयित्वा परम पद प्रापु। सुदामा हि केवलै पृथुकतण्डुलै, गजेन्द्र किल केवलेन पुष्पेण शबरी च बदरीफलैरेव भगवन्त तर्पयित्वा स्व स्व मनोरथमवापु।

भगवतो भक्तेन सम कोऽपि प्रियो नास्ति। प्रगाढया भक्तया प्रसन्नो भगवान् सर्वमपि कार्य परिहाय भक्तस्य कृतेऽलौकिक कर्म निर्वर्तयति असम्भव च सम्भावयति।

वस्तुतो मार्गत्रयव्यतिरिक्तो नान्य कोऽपि सुगम पन्था विद्यते येन स्वीयपरमप्रेमास्पदाच्चिरसुहृदो भगवतो वियुक्तोऽनन्तेभ्य कालेभ्योऽनन्तासु योनिषु बम्भ्रम्यमाणो जन्मजरामरणानामवर्णनीयक्लेशपरम्परा सहमानो जीवोऽनन्तानन्दमयस्य करुणावरुणालयस्य प्रभोश्चरणसरसीरुहमधिगन्तुमर्हेत्।

यथाऽक्षिविहीना पक्षिशावका प्रतिक्षण मातर प्रतीक्षन्ते, बुभुक्षिता वत्सा मातुर्दुग्ध पातुमातुरा भवन्ति, यथा वा वियोगिनी वनिता प्रवासिन प्रियतम परिरब्धुमुत्कण्ठिता भवति, तथैव स्वाराध्यदेव भगवन्त द्रष्टु भक्ताना हृदय विह्वल भवति। तदुक्त श्रीमद्भागवते—

अजातपक्षा इव मातर खगा स्तन्य यथा वत्सतरा. क्षुधार्ता।
प्रिय प्रियेव व्युषित विषण्णा मनोऽरविन्दाक्ष[1] दिदृक्षते त्वाम्॥६।११।२६।

वाञ्छाकल्पतरुर्भगवान् भक्ताना मनोरथानवश्य पूरयति। भगवत श्रीकृष्णस्य सन्देशमादाय वृन्दा-वनमुपगम्य तत्र तद्वियोगविह्वलाना गोपीनामपूर्व प्रेम पर्यालोच्य, उद्धवस्य मनसि शङ्काऽजायत; यत् किं भक्तानपि त्यजति भगवान्? इति। सर्वज्ञो भगवान् श्रीकृष्ण इमामुद्धवशङ्कामपनेतुमेव तेन सह कुब्जागृहे गत्वा प्रादर्शयद् यद् यदाह भक्तिमती कुब्जामपि न परित्यजामि, तदा मदर्थत्यक्तसर्वस्वाना परमभक्ताना गोपीना परित्याग कर्तुं कथमह शक्नुयाम्। तथा चोक्त गर्गसहितायाम्—

सैरन्ध्रीमपि सत्यक्तुमह शक्तोऽस्मि नोद्धव।
किमुत व्रजलोकास्तानिति व्यञ्जनिमामगात्॥५।३।

श्रीमद्भागवतानुसारेण केवल शारीरिक सान्निध्य सान्निध्य नास्ति, किन्तु मनस एव मुख्य सान्निध्यमपेक्षितम्। यत्र हार्दिक प्रेम विद्यते तत्रैव सान्निध्यमस्ति। प्रेम विना शारीरिक सान्निध्य व्यर्थमेवास्ति। परमभक्ताना गोपीना हृदयेषु श्रीकृष्णविषयक सत्य प्रेमासीत्। अतस्तत्र सत्य सान्निध्यमप्यासीत्। सयोगापेक्षया वियोगेऽधिक मानस सान्निध्य जायते, यतो हि सयोगे प्रियतमसान्निध्य सीमित भवति, किन्तु वियोगे सर्वदैव प्रियतमस्य स्मरण चिन्तन दर्शनेच्छा च जायते। दूरे वर्तमानस्य भगवत श्रीकृष्णस्य हृदये गोपिका आसन्, तासा हृदये च सोऽहर्निश विराजमान आसीत्। अत एव निरन्तर परमप्रेमास्पदभगवच्चिन्तया निर्धूतसकलकल्मषाणा श्रीकृष्णप्रेमपयोधिनिमग्नाना गोपिकाना हृदयपटले प्रसृतमपूर्व प्रेम पर्यालोच्य तासा चरणसरोरुहरेणुकणस्पृहया वृन्दावनस्थाना गुल्मलतौषधीना मध्ये किमपि जन्म वाञ्छता ज्ञानिनाप्युद्धवेन प्रेमगद्‌गदया वाचाऽवोचि—

आसामहो चरणरेणुजुषामह स्या वृन्दावने किमपि गुल्मलतौषधीनाम्।
या दुस्त्यज स्वजनमार्यपथ च हित्वा भेजुर्मुकुन्दपदवी श्रुतिभिर्विमार्ग्याम्॥
(श्रीमद्भागवते १०।४७।६१)

गर्गसहितायामपि गोपीना सौभाग्यवैभव सूचयता देवर्षिणा नारदेन मैथिल प्रति प्राह—

तासा तप कि कथयामि राजन्! पूर्णे परे ब्रह्मणि वासुदेवे।
याश्चक्रिरे प्रेम हृदिन्द्रियाद्यैर्विसृज्य लोकव्यवहारमार्गम्॥ (४।४।१२)

श्रीकृष्णसमर्पितप्राणाभि गोपिकाभिर्लोकलज्जा कुलमर्यादा गार्हस्थ्यधर्म चापि परित्यज्य भगवन्त श्रीकृष्णमानन्दकन्दसच्चिदानन्दस्वरूप पर ब्रह्म ज्ञात्वा तस्य परमपवित्रे प्रेमपयोधौ स्वीया जीवननौका सनिर्भय प्रवाहितासीद्, यदर्थ भगवता श्रीकृष्णेनापि स्पष्टमुद्‌घोषितम्—

न पारयेऽह निरवद्यसयुजा स्वसाधुकृत्य विबुधायुषापि व।
या मा भजन् दुर्जरगेहशृङ्खला सवृश्च्य तद्व प्रतियातु साधुना॥१०।३२।२२

भगवान् भक्ताना हृदयेषु जायमानानहङ्काराकुराँश्छित्त्वा भक्तमनासि नून निर्मलानि कुरुते। रासोत्सवप्रसगे यदा भगवान् श्रीकृष्णो गोपीरभिमानवतीर्ज्ञात्वा तासामहङ्कारदूरीकरणाय रासमध्य एव ता परित्यज्यान्तर्हितो जातस्तदानी ता तद्विरहे व्याकुलता मार्गमाणा तन्मयतामवाप्य तस्य तास्ता लीलाअनुचक्रु—

इत्युन्मत्तवचोगोप्य कृष्णान्वेषणतत्परा।
लीला भगवतस्तास्ता ह्यनुचक्रुस्तदात्मिका॥१०।३०।१४।

नारदस्तु तदर्पिता खिलाचारता तद्विस्मरणे व्याकुलतेति (१९) इति नारदसूत्रानुसार यदा भक्तस्य हृदय भगवतोऽसान्निध्याद् अत्यन्तमशान्तिमनुभवति, तदा भक्तेरुत्कर्षो जायते। यथा पतिप्राणाया पतिव्रताया पत्युरसान्निध्ये प्रेमतीव्रत्व भजते तथैव प्रेमपात्रे भगवति चक्षुर्विषयातिक्रान्ते प्रेमासक्तस्य भक्तस्य हृदय विरहयन्त्रणाव्याकुल जायते। भक्तहृदयादुद्वेलितो विरहाग्निरहर्निश भक्तहृदयकानन दन्दह्यते। तीव्रसवेगानामासन्न (१।२१) इति योगसूत्रद्वारा महर्षिणा पतञ्जलिनाप्येतदेवानुमोदितम्। गोपीना प्रचुर प्रेम पर्यालोच्यापि मध्ये-मध्ये श्रीकृष्णतिरोधानकारणमेतदेव यद् विरहे न्यूनमपि प्रेमाधिक्यमवाप्नुयाद्, येन गोप्यो मोक्षप्रद पूर्ण प्रेमाधिगच्छेयु। तासा तदप्राप्तौ जायमानानामन्तरायाणा विरहाग्निना दहनमत्यावश्यकम्।

अतोऽतिदुर्लभ मानवशरीरमाराद्य योऽहर्निश भगवच्चरणचिन्तनपरायण सन् ससारसागरादात्मानमुद्धर्तु न प्रयतते स श्रीमद्भागवते आत्महा प्रोक्त—

नृदेहमाद्य सुलभ सुदुर्लभ प्लव सुकल्प गुरुकर्णधारम्।
मयानुकूलेन नभस्वतेरित पुमान् भवाब्धि न तरेत् स आत्महा॥११।२०।१७।

परमया श्रद्धया भगवच्चरणाश्रयाणा भागवताना सर्वविधा आपत्तयो दूरीभवन्ति । गोपदमिवेम संसार-सागरमनायासेन समुत्तीर्य ते परम पद लभन्ते—

समाश्रिता ये पदपल्लवप्लव महत्पद पुण्ययशो मुरारे ।
भवाम्बुधि वत्सपद पर पद पद पद यद् विपदो न तेषाम् ॥१०।१४।५८।

भक्त्या भक्तो यावत् पुलकिताङ्गो द्रवीभूतमानसो विगलितानन्दाश्रुर्न भवति तावदान्तरिको पवित्रता नासादयति । यथा समाधिद्वारा चेतस समताधिगमाद् मानसिको वपम्यभाव समूलमपसरति, तथैव भगवद्-भक्त्या परमानन्दसम्बन्धसत्त्वात् पापराशि प्रणश्यति । धर्मशास्त्रानुसारेण प्रबल पापकर्म प्रचुरेण प्रायश्चित्ते-नापनोद्यते । अनस्मत्तत्स्मृतिषु पातकमहापातकोपपातकानिपातकाना पृथक् पृथक् प्रायश्चित्तव्यवस्था निर्धा-रितास्ति । पर भक्तेरयमसाधारणो महिमा यत् सामान्ययाऽपि भक्त्या महोग्राण्यपि पापानि प्रणश्यन्ति । भगवद्भक्तिमासादयितु विचारकाठिन्य योगपरिश्रम ज्ञानशक्तिशालित्व किमपि नापेक्षितम् । तदर्थ केवल भगवन्त प्रत्यनन्यानुराग एवापेक्षितोऽस्ति । भगवद्भावभावितो भक्त किमाचार कीदृगधिकार किश्रेणीक किजातीय कोऽपि कथ न स्याद्, यदि जन्मान्तरीयार्जितपुण्यपुञ्जप्रभावात् तस्य चेतसि भगवदनुरागोदयो जातेन, नहि त भक्ते पथश्च्यावयितु न कोऽपि समर्थ स्यात् । अत स्वयमेव भगवता गीताया प्रोक्तम्—

मा हि पार्थ ! व्यपाश्रित्य येऽपि स्यु पापयोनय ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परा गतिम् ॥९।३२।
अपि चेत् सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।
साधुरेव स मन्तव्य सम्यग्व्यवसितो हि स ॥९।३०।

भक्तिस्तावद् द्विविधा गौणीपराभेदात् । गौणी पुनर्द्विधा—वैधी रागात्मिका च (तत्र वैधी नवधा । रागात्मिका एकधा, परा च चतुर्दशधा विभज्यते) । द्विविधापि साधनावस्थाया गौणी, सिद्धावस्थाया च परा-भिधीयते । गौण्या भक्तेरङ्गसाधनद्वारा साधकोऽभ्यासवृद्धि कुर्वाण आत्मान जगत् परमेश्वर पृथक् पृथग् निभालयति । अवसानेऽभ्यासपूर्णताया सत्या भक्तिपारावारे निमग्नो द्वैतभावरहितो भक्त सर्वत्रैव स्वकीय प्रियतम परमेश्वरमेवावलोकयति । इयमेव भक्तेरद्वैतावस्था परा भक्तिरुच्यते । अस्यामवस्थाया भक्त आनन्द-मय परिपश्यन् परमानन्दसागरे निमज्जति ।

यथाग्निनाध्मात सुवर्ण निर्मल सत् स्वीय स्वाभाविक स्वरूप प्रतिपद्यते, तथैव जीवोऽपि भगवद्भक्त्या मलिनसंस्कारपरिच्युतोऽध्यात्ममार्गेऽग्रेसरन् अञ्जनसम्प्रयुक्त चक्षु सूक्ष्म वस्तु इव स्वकीय वास्तविक स्वरूप-मासादयेत् ।

पराभक्तिस्वरूपज्ञानयोरैक्यम्

परमात्मन स्वरूपज्ञान परा भक्तिश्चैकमेव तत्त्वम् । तटस्थस्वरूपभेदेन ज्ञान द्विविधम् । तटस्थे ज्ञाने ज्ञातृज्ञेयज्ञानरूपिणी त्रिपुटी तिष्ठति । दशायामस्या ज्ञेयस्य परमात्मन , ज्ञातु साधकस्य, ज्ञानरूपव्यापारस्य च सत्त्व एवात्मन उपलब्धिर्जायते, किन्तु स्वरूपज्ञानदशाया ज्ञातृज्ञेयज्ञानरूपिण्यास्त्रिपुट्या पूर्णतो विलयेनैक-मात्रमद्वितीय सच्चिदानन्दस्वरूप पर ब्रह्मैवावशिष्यते । सच्चिदानन्दभावनिमग्नचेता साधको भक्ते प्रकृष्टा-यामस्या दशाया सर्वत्रैवानन्दरूपस्य परमात्मन साक्षात्कार कुर्वन् तमेवाद्वैतभावमधिगच्छति ।

यथा ब्रह्मसद्भावस्योदयेन स्वरूपज्ञाने जाते कार्यकारणब्रह्मणोरैक्याद् अद्वैतभाव उदेति, तथैव परया भक्तेरुदयेन भक्त केवल परमात्मानमेवानुभवति, न तद्धृदयेऽपर. कश्चन पदार्थ परिस्फुरति । तदानी भक्त कार्यब्रह्मस्वरूप जगत्प्रपञ्च कारणब्रह्मस्वरूपे परमात्मन्येव विलीनमनुभवति । दशायमत्र जलाशये जलबिन्दुरिव

भक्तमानस रससागरे परमात्मनि त्रिलीयैकरूपता प्रतिपद्यते। तदानी साधकस्य चेतसि ब्रह्मव्यतिरिक्त न किंचिदप्यवभासते अत पराभक्ते स्वरूपज्ञानस्य चैकत्वे न काप्यनुपपत्तिस्तथाचोक्त देवीभागवते—

भक्तेस्तु या पराकाष्ठा सैव ज्ञान प्रकीर्तितम्।
यस्या तदतिरिक्त हि न किञ्चिदपि भाव्यते ॥ (७।३७।२८)

दशायामस्या साधको भगवत्यैवात्मान निवेदयन् अहभावशून्यो देहाध्यासरहित आत्मारामता प्रतिपद्यते। तदानी तस्य चेतसि ब्रह्मातिरिक्त न किमपि अवभासते। इयमेवास्ति पराभक्तिदशा, निर्विकल्पकसमाधि, परवैराग्यावस्था, ब्रह्मप्राप्तिदशा च। अस्यामेव परिस्थितौ तत्त्वमस्यादिमहावाक्याना भवति चरितार्थता।

पराया भक्तेर्दशाया स्वरूपज्ञानस्याविर्भावे तटस्थज्ञानस्य लयो जायते। वैधीरागात्मिकाभ्या भक्तिभ्या सह तटस्थज्ञानस्य परया च भक्त्या स्वरूपज्ञानस्यास्ति सम्बन्ध। वैधीरागात्मिकयोर्ध्यातृध्येययो सम्बन्ध पृथक् पृथक् तिष्ठति। परायाञ्च भक्तेर्दशाया स्वरूपज्ञानस्योदयेन सर्वत्राद्वितीय सच्चिदानन्द ब्रह्मैवावभासते। तदानी ध्यातृध्येययोरेकत्वेन साधक स्वस्वरूपे एव तिष्ठति। यावत् तटस्थापरनामक द्वैतज्ञान तिष्ठति तावद् द्रष्टृदृश्ययोर्भेदो जायते। यदा च स्वरूपज्ञानमुदेति, तदा द्वैतभावे विनष्टे साधकोऽद्वितीयपरब्रह्मभाव एव तिष्ठति। इयमेव परा भक्ति भक्तै काम्यते, इयमेव हि जीवनमुक्तावस्था प्रोच्यते।

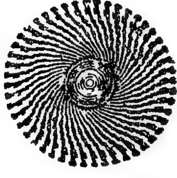
भक्तिदर्शनयोः फलैक्यम्

अतो दार्शनिकतत्त्वज्ञानोदयेन यत् फलमवाप्यते, तत् फल परया भक्त्यापि प्राप्यत इति निर्विवादम्। रसो वै स रस लब्ध्वा ह्यानन्दी भवति (तै० उ० २।२७) इति श्रुत्यनुसारेण भगवतो रसरूपत्वाद् ब्रह्मानन्द-प्रदायिन भक्तिरसमेव द्वारीकृत्य रसरूपस्य भगवत सान्निध्यमवाप्तु शक्यते। अत एव स्वामिवर्य श्रीमधुसूदन-सरस्वतीभि भक्तिरसायने, जीवगोस्वामिभिश्च हरिभक्तिरसामृतसिन्धौ सोपष्टम्भ भक्ते पञ्चमपुरुषार्थत्व भक्ते रसरूपता चाङ्गीकृता।

यथा पदार्थवादिनी न्यायवैशेषिकदर्शने पदार्थज्ञानद्वारा नि श्रेयसाधिगममवगमयत, योगदर्शन च जीवेश्वरयोरेकत्वप्रतिपादनपूर्वक समाधिना कैवल्यपथ प्रदर्शयति, साख्यदर्शन तु त्रिविधदु खात्यन्तनिवृत्तिम-भिलक्ष्य प्रकृतिपुरुषयोर्विवेकज्ञानेन मुक्तिमार्गमुपदिशति, मीमासादर्शनमपि वैदिककर्मभि सस्कारशुद्ध्या निर्वाणोपलब्धि निर्दिशति, वेदान्तदर्शन वाङ्मयब्रह्मज्ञानेन मोक्षप्राप्तिमुद्घोषयति, तथैव पुराणानुसार भगव-त्सान्निध्योपलब्धिभूता भक्तिरपि भगवत्तत्त्वसाक्षात्कारद्वाराऽपवर्गद्वारमुद्घाटयतीत्यत्र नास्ति कश्चन सदेह। स्थावरजङ्गमात्मकेऽविशालेऽस्मिन् भूमण्डल उच्चावचेषु सख्यातीतेषूद्भिज्जस्वेदजाण्डजजरायुजेषु शरीरेषु परिभ्रमन् प्रकृतिमातुरनुकम्पया जीवो निर्बाध क्रमोन्नति लभमानोऽन्ते मानवदेहमाश्रयति। मानवशरीर-मधिगत्यापि वासनाजालनिगडितो जन्ममृत्युप्रवाहेऽनारत प्रवहन् तावद् दु खचक्रे चङ्क्रमति, यावद् भगवद्-भक्त्या आत्मसाक्षात्कारमनुष्ठायासौ न परमानन्दस्वरूप मुक्तिपदमधिगच्छति।

भगवान् किल रसरूप प्रेममयो वा, तदशत्वाज्जीवोऽपि तदभिन्न एव, परन्त्वविवेकेन मानव स्वीयान्त -करणप्रेमरस सासारिके पुत्रकलत्रस्वजनादौ नियोजयति। तत्समागमेन सुखी तद्वियोगेन च दु खी जाजायते। यदा जन्मान्तरीयपुण्योपचयेन मानव आत्मीयजनसम्बन्धमसार मत्वा नैजमन्त करण परमप्रेमास्पदे आनन्दघन-सच्चिदानन्दरससागरे परमात्मनि प्रवाहयति, तदा तदेव भक्तिशब्दवाच्यता प्रपद्यते। भक्त्यैव भक्तो भगवन्त याथातथ्येन विज्ञातु प्रभवति। विशेषत कलिकालेऽल्पप्राणायुर्मेधसा मानवाना भगवद्भक्तिरेवैक सरल सुगम सुखसाध्य चावलम्बनमस्ति। भक्त्या भगवतो वास्तविक स्वरूप विज्ञायैव परमपुरुषार्थ निर्वाणपद प्राप्तु शक्यते।

●



भक्तिर्ज्ञानञ्च

○

श्री केदारनाथ ओझाः

●

आत्मा वा परमेश्वर सुविदुपा मोक्षार्थिना ज्ञायताम्।
भक्तिर्वा भगवत्प्रसादनिपुणा श्रेयस्करी साधिका।।
मार्ग क सरलो मतो मतिमतामित्यादि कोलाहलम्।
चेतो न स्पृशचिन्तयाखिलजगत्सार शिव सभज।।१।।

भक्तिशब्दो हि भज् सेवाया धातो साधु सेवार्थक। सेवाप्रकारश्च विष्णोर्नवविधो भागवते भक्तिशब्देन निम्नलिखितपद्येन वर्णित —

श्रवण कीर्तन विष्णो स्मरण पादसेवनम्।
अर्चन वन्दन दास्य सख्यमात्मनिवेदनम्।।१।।
इति पुसार्पिता भक्तिर्विष्णो चेन्नवलक्षणा।
क्रियते भगवत्यद्धा तन्मन्येऽधीतमुत्तमम्।।२।।

ननु एतद्विषयिणी कृति कुत उत्पद्यते? जानाति इच्छति ततो यतत इति निसर्गनियम। इच्छया यत्नस्योत्पादाद् इति वाच्यम्-तत एव नारदीयभक्तिसूत्रे 'सा परानुरक्तिरीश्वरे'ऽइत्युक्तम्, ईश्वरविषयिणी अतिशयिता उत्कृष्टा वा अनुरक्तिरनुराग इच्छा वा भक्तिरिति तदर्थ। अन्येच्छानधीनत्व मनुरागेऽतिशय उत्कर्षो वा, धन प्रतिष्ठादीच्छाया अधीना हि ईश्वरेच्छा न परा अन्येच्छानधीना निरुपाधिकी ईश्वरेच्छैव भक्ति। ननु न द्वयोर्लक्षणयोरैक्यम्-नारदीया हि स्मरणकीर्तनादिनवकेच्छा रूपा भक्ति, भागवतस्य च ज्ञान-कृति-व्यापार रूपा इतिवाच्यम् 'आयुर्वैघृतम्' इत्यादीव कार्यकारणयोरभेदव्यवहारेण समन्वयात्। ननु आस्ता नाम लाक्षणिकत्वेन समन्वय पर भक्तिशब्दस्य वाच्यार्थसशयोवचनद्वयेनाऽवशिष्यत एवेति चेन्न परानुरागस्यैव भक्तिशब्द वाच्यत्वम्। भागवते च नव लक्षणानि ज्ञापकानि यस्या इति विवरणेन नवभिर्ज्ञाप्यमानस्यैव परानुरागस्य भक्तेर्वर्णनात्। अनुराग विना स्मरणादेरसम्भवात्, ईश्वर विषयकद्वेषासभवेन अनुरागमात्रस्य ज्ञापनात्। यद्यपि मोक्षेच्छया भगवदनुरागस्य भक्तिता न स्यात्तस्य मोक्षेच्छाधीनत्वात्। यत्तु इष्यते एव तथा, अत एव श्रीमद्भागवते कपिलदेवहूति सवादे भगवद्भक्ता मोक्षमपि नेच्छन्ति इति तन्न विचारसहम्, तस्य भगवद्भक्तप्रशसामात्रपरत्वात्। यथा श्रुतार्थत्वेऽपि भक्तिमोक्षयो समानपदार्थत्वे मोक्षेच्छाया अप्रसङ्गान्नि-

पेधस्यासङ्गत्यापत्ते । अथवा भक्तेर्व्यापारोदुरितक्षयो भोगनिवृत्तिरात्मज्ञान वा मुक्तावपेक्षित सर्व भक्ति-प्रभावादेव सेत्स्यति किमपि कर्तव्य नावशिष्यते, अर्चनपादसेवनयोर्मोक्षस्वरूपे भगवत्सन्निधाने सम्भवेन मुक्ता अपि भक्ता इत्यस्य सम्भवाद्वा।

यत्तु परानुरक्ति परमेश्वरजिज्ञासैव, इच्छारूपानुरागस्य सिद्धे भगवति असम्भवात्, इच्छाया असिद्ध-विषयत्वात्। भगवज्ज्ञानस्या सिद्धत्वाच्च, तन्न सम्यक् प्रतिभाति, इच्छाज्ञानयो समानविषयकत्वेन कार्यकारण-भावात्, यज्जानाति तदिच्छतीति प्रसिद्धिरत एव, अज्ञाते भगवति अनुरागस्या सम्भवाच्च। विषय परिज्ञाय तत्र रमणीयत्वादिकमाकर्षकमनुसन्धायैव तत्र प्रवर्तन्ते जना, सिद्धत्वस्य ज्ञातत्वप्रायत्वात्। परमेश्वरो ममानुकूलो भवतु दयापरो वा भवतु इत्यादीच्छैव भक्तस्य परमेश्वरेऽनुराग । ममाय दास इति भगवतो ज्ञानमानुकूल्यम्, रक्षणीयोऽयमिति परमेश्वरस्येच्छैव दयापरत्व स्यात्, तथा चेतादृशानुरागस्य भक्तिशब्दाभिधेयस्य विषयो न सिद्ध ।

ननु तादृशमानुकूल्य दयापरत्व वा भगवतो नित्यसिद्धञ्चेत् सिद्धविषयतया भक्तिरूपेच्छाया अनुत्पत्ति भक्ते फलाभावश्च, अनित्यञ्चेत् परमेश्वरस्य अनित्यज्ञानेच्छापत्तिरितिवाच्यम् लीलाविग्रहरामकृष्णाद्य-वतारधारिणो भगवतोऽनित्यज्ञानेच्छादेरिष्टत्वात्, पादसेवनार्चनादीना शरीर एव सभवात्, दर्शनस्वरूप प्रति-ष्ठस्य विभो शरीरादिरहितस्य ज्ञानमार्गेउपयोगात्। अत एव भक्तेर्ज्ञानस्य च मार्गभेद ।

अथवा न्यायदर्शनरीत्या भक्तिरूपानुरागवशात् क्रियमाण मूर्तिशालग्रामाद्यर्चनादिकर्मभ्यो यज्ञादि-भ्योऽपूर्वमिव अदृष्टविशेषो जायते, तत्सहकारिभ्यो नित्यज्ञानेच्छादिभ्योऽपि भक्तिफलरूपकार्योत्पत्ति, कार्यमात्र प्रति साधारणकारणस्यापि परमेश्वरनित्यज्ञानप्रभृते सहकारिविशेषात् तत्तत्कार्यविशेषोत्पत्ते स्वीकारात्। तादृशादृष्टविशेषविशिष्टस्य भगवन्नित्यज्ञानप्रभृते कादाचित्कत्वादिति भाव ।

अद्वैतवेदान्ते तु भक्तिवशान्मायावृत्तिविशेष, तदवच्छिन्न चैतन्यस्य आनुकूल्य दयापरत्व वा व्याख्येयम्। तस्य च उपाध्युपधेय स्वरूपमादाय नित्यत्वानित्यत्वे उपपद्येते एवा अनित्यत्वाच्च न सिद्धत्वम्। साख्ये तत्त्व कौमुद्या कपिलावतार स्मरत्येव वाचस्पति, केवलमीश्वरपारतन्त्र्य वारयति प्रकृते. साख्य योगोवा, ततो-निरीश्वरसाख्यस्य रहस्यमवगन्तव्यम्, निरीश्वरसाख्यमते ईश्वराभावात्तदुपासना भक्तिर्नास्तीतिदुरभिसन्धि परित्याज्य, मीमासकमते तु भक्तिकर्मभ्योऽदृष्टविशेष एव जायमानस्तत्तत्फलपर्यवसायी, मीमासका अपि आस्तिका पुराणादि प्रतिपादित रामकृष्णादिपरमेश्वर स्वीकुर्वते भजन्ते च, केवल सृष्टिसहारादिकार्य प्रति ईश्वरकारणत्वमेवप्रद्विपन्ति। अवतारशरीराणि पुराणादि रीत्या भवतानुष्ठितकर्मफलान्येवेति 'कर्मे मीमासका' इत्यादि न विरुध्यते। अतएव बहूना मीमासाऽऽचार्याणा भगवत्स्तुतिरुपलभ्यते। साक्षात्कारपर्यवसायी तैल-धारावदविच्छिन्न स्मृतिसन्तानो भक्तिरिति श्रीभाष्यमभिप्रैति, स्मृतिसन्तानस्य परानुरक्ति मूलकतया इदम-पि लक्षण नारदीयभक्तेर्नाति दूरे। एवञ्च ज्ञानरूपैव भक्तिरिति सिद्धान्त, एतादृशज्ञानस्य एतज्ज्ञान मूलकभगवदनुरागस्य च कार्याणि श्रवणादीनि ज्ञापकानि च। ज्ञानञ्च भक्ताधिकारिभेदाद् भगव-द्विशेष्यकाणि नानाप्रकाराणि, यथा जगत्सृष्टि स्थितिसहारविधायी भक्तजनसमुद्धर्ता मर्यादा सरक्षको भगवान् रामचन्द्री ,पूर्णावतारी गोपीजनविहारी सर्वविधशक्तिसम्पन्नो गीताज्ञानोपदेष्टा भगवान् कृष्णचन्द्र इत्यादि। दार्शनिकनैयायिकस्य सर्वविषयकनित्यज्ञानेच्छादिसम्पन्नो जगज्जन्यस्थिति सहारकर्ता विभु कार्यमात्र प्रतिकारण भक्तिप्रसूतादृष्टसहकारेण भक्तजनाभीष्टसम्पादक परमेश्वर, साख्यमीमासकादे स्वभक्ति-प्रसूतादृष्टसहकारेण भक्तजनमनोरथसम्पादनशक्तिसम्पन्न इत्यादि । अद्वैतवेदान्तिनाम्|अघटितघटनापटीयसी नानाविध परिणमनविक्षेपणादिसर्वशक्तिसम्पन्ना भगवती मायामायतीकृत्य सर्वविधाता परमेश्वर इत्यादि। इत्थञ्च भक्तेर्ज्ञानरूपतया भक्त्यैव मुक्तिमभीप्सव 'ऋते ज्ञानान्न मुक्ति' इत्यादिशास्त्रविरोध नाकलयन्ति।

(१) इत्थञ्च मुक्ति प्रति ज्ञानभक्तिमार्गद्वयस्य वर्णने भक्तेर्न श्रौतत्व किन्तु पौराणिकत्व ज्ञानस्य च श्रौतत्वम् इत्यादिक निर्मूल प्रतिभाति, उभयोर्ज्ञानरूपत्वात् ज्ञानस्वरूपस्य मतभेदस्तु ज्ञानमार्गस्यैवावान्तर-भेद स्यान्नतु ज्ञानमार्गात् पृथक्त्वमीयात् ।

(२) अथवा 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय' इत्यादि श्रुतिस्मृतिरीत्या परमेश्वरपरिज्ञानमेव प्रधानतया मुक्ति प्रति हेतु, 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य' इत्यादि श्रुत्या आत्मज्ञानस्य मुक्तिहेतुत्ववर्णनञ्च ईश्वरज्ञानाङ्गतया न स्वातन्त्र्येण, लोकेऽपि हि भृत्यार्थी स्वीय शारीर मानसञ्च बलमनुसन्धायैव कस्यचिद् दासतामभीप्सते इति दृश्यते, तथैव भगवद्भक्ति प्रत्येव आत्म-ज्ञानमुपयुज्यते। रामानुजदर्शनरीत्यातु जीवस्य परमात्मशरीरतया परमात्मनस्तु जीवस्य आत्मतया आत्म-ज्ञानमपि परमात्मज्ञानमिति श्रुत्योर्विरोध एव नोदेति । अयञ्च भक्तिमार्ग । यदा तु आत्मज्ञानमेव प्रधान मुक्तिकारणम् परमात्मज्ञानन्तु आत्मज्ञानाङ्गम्, यथा ईश्वरप्रणिधानस्य विवेकख्यातावुपयोग योगसूत्रसम्मतिः, तदा ज्ञानमार्ग ।

(३) एव सर्वविधशक्तिसम्पन्न परमेश्वरो भक्तिप्रसन्न सकलसमीहितसम्पादक इति श्रद्धाप्रधाना मार्ग भक्ति मार्ग । किन्तु प्रकाश विना यथाऽन्धकारस्य न निवृत्तिस्तथा तत्त्वज्ञान विना न मिथ्याज्ञानस्य अविद्यायावा समुच्छेद इति वैज्ञानिको मार्गो ज्ञानमार्ग । यथा आत्मीयस्य स्निग्धस्य भ्रातु शोक कष्टदायको न तु असम्पिणो द्विषत, आत्मीयताऽध्यासस्तु शरीरेन्द्रियादावात्माध्याममूलक, विरक्त शरीरेन्द्रियादिषु तत्सम्बन्धिषु गेहधनपुत्रादिषु न तथाऽनुरज्यते इति अवलोक्यते, रागिणोऽपि जना सर्वे समानरूपेण सर्वत्रस्तुष नानुरज्यन्ते न च द्विषन्ति, किन्तु एकस्मिन् वस्तुनि स्निह्यन्ति अपरस्मादपरज्यते, अपरो रागी एतस्य स्निग्ध वस्तु द्वेष्टि द्वेष्यन्तु स्पृहयति इत्यनुभूयते, एप च प्रतिजनमनुरागद्वेषयोर्भेदो मिथ्याज्ञानवासनाभेदस्यानुरूपम्, शरीरादावात्माध्यासनिवृत्ता तु अनुकूलस्य प्रतिकूलस्य चाभावाद् रागद्वेष प्रवाहानुत्पादात् सांसारिकसुख-समीहानिरोधे तदनुकूलाचरणाभावाद् भोगजनकादृष्टानुत्पत्तौ शरीरादनिवृत्त्या मोक्ष सिध्यतीति पक्षस्य वैज्ञानिकता।

(४) केचन तु भक्तिमार्गो भागवतपुराणादिमूलक, ज्ञानमार्गस्तु दर्शनशास्त्रमूलक इति वदन्ति, यद्यपि पुराण दर्शनतत्त्वानि दर्शनग्रन्थेषु च भक्तेर्महिमोपलभ्यते, तथापि पुराणादिषु दर्शनतत्त्वानि न दर्शन-ग्रन्थवद्विशदानि एव दर्शनग्रन्थेषु न भक्तेर्भूयस्त्वम्, इति समर्थयन्ति च। अत्र दर्शनतया प्रसिद्धानिविशिष्टाद्वैता-दीनि भक्तिमार्ग रोचयन्त इति न विस्मरणीयम्।

(५) अत्रैवचापरे-वर्णाश्रमाद्यनुकूल वेदाध्ययनादिक क्रमश सम्पादयता वैदिको ज्ञानमार्ग । तद्वि-परीताना कृते पौराणिको भक्तिमार्ग इति ब्रुवते। अत्रापि वैष्णवादिग्रन्थेषु अनयैवरीत्या भक्तिप्रशस्तिभेद क्रियते, श्रीशङ्कराचार्यानुसारिण कतिपये वर्णाश्रमबहिर्भूतानामपि पुराणादिभ्यस्तत्त्वज्ञानमेव वर्णयन्ति इत्यपि स्मरणीयम्।

(६) अपरे च चिन्तयन्ति-चिराद् ऋतेज्ञानान्नमुक्तिरिति एव एक ज्ञानमार्गो रूढ आसीत्, भक्तिस्तु कर्मवत् तत्त्वज्ञान जनयति पोषयति वा । जीवब्रह्माद्वैत मन्यमानस्या द्वैतदर्शनस्य प्रचारानन्तरन्तु अभेदे सेव्य-सेवकभावानुपपत्त्या भक्तिरेव न सम्भवतीति विरोधमूलक एव मार्गभेद । परमद्वैतस्य पञ्चदशीप्रभृतिषु यया रीत्या आत्मन परमानन्दता साधिता तया रीत्या आत्मन्येव भूयान् अनुराग सिद्ध्यति, आत्मन एव परानुरागपा-त्रत्वम्, आत्मीयेषु अनुरागस्तु आत्मानुरागमपेक्ष्यैव न पर । मम स्वामी परमेश्वरइत्युपासनायाम्। आत्मीयतया परमात्मनोऽनुसन्धानं न आत्मतया, अह सच्चिदानन्दघन परमात्मेत्युपासनायाम् आत्मततया परमात्मनोऽनु-सन्धान तत्र च परानुराग , तथा च परानुरागलक्षणा भक्तिरद्वैतवेदान्तएवेति युक्तियुक्त मन्यन्ते।

(७) अद्वैतवेदान्तमाश्रित्य अन्ये पुनरेवमपि वर्णयेयु निर्गुणस्य ब्रह्मणउपासना हि ज्ञानमार्ग 'इहैव प्रविलीयते' इत्यादि श्रुत्यनुसार साक्षान्मुक्तिप्रदो न ब्रह्मलोकादिगमन प्रयोजयति, निर्गुणोपासना च समाहित-चेतसैव सभवन्ती अतिकठिना परिगण्यते, अप्रणिहितमनसस्तु निर्गुणस्योपासनैव न सभवतीत्याक्षिपन्तो निन्दन्तश्च सगुणोपासनामेव रोचयन्ते, अल्पज्ञानिनश्चित्तवृत्तिनिरोधमन्तराऽपि सुगमतया श्रवणकीर्तनादौ प्रवर्तन्ते प्रतितिष्ठन्तिक्रमशो मन समुन्नयन्ति निराधमपिलभन्ते। एष एव सुगमो भक्तिमार्गो बहुभ्यो रोचते। सिद्धश्च तैलधारावदविच्छिन्न भगवत्स्मृतिप्रवाहोऽवश्य मुक्तिप्रद किन्तु क्रमश, ब्रह्मलोके निर्गुणोपासना विधाय आत्यन्तिक मुक्तिभाजो भवन्ति, ब्रह्मलोक एव तदनुयायिना वैकुण्ठ साकेत गोलोकादयो लोका । तत्रत्याधिकारिकस्य ब्रह्मण स्वातन्त्र्य विभूति स्वय विभूतिर्वा। ब्रह्मैव नारायण कृष्ण-रामादि, पर भक्तिमार्गानुयायिनो दार्शनिका साक्षान्मुक्तिप्रदा भगवती भक्तिरिति मन्वते इतित्वन्यत्। यत्तु कैश्चिल्लिखितम्-निर्गुण ब्रह्मज्ञानस्येष्ट साधनतया निर्गुणब्रह्मणो जिज्ञासा स्वभावत प्राप्ता, 'ब्रह्मतद् विजिज्ञासस्व' इति श्रुत्या न विधीयते किन्तु अप्राप्ता सगुणब्रह्मजिज्ञासैव विधीयते, इति तन्न मनोरम प्रतिभाति, निर्गुण ब्रह्मजिज्ञासा न स्वभावत प्राप्ता, निर्गुणब्रह्मज्ञानस्येष्ट साधनत्वमपि न मानान्तरप्राप्यम्, सगुणब्रह्मज्ञानस्यापीष्टसाधनत्व श्रुत्या प्रतिपाद्यते।

(८) उपासना ज्ञानमेवेति यदा विभाव्यतेन मार्गभेद, उपासना मानसी क्रिया तदा ज्ञानम्, क्रिया हि कर्तृपुरुषपरतन्त्रा पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथनाकर्तुशक्या, ज्ञानन्तु विषयाधीन न पुरुषपरतन्त्रमित्यादिशङ्कर-भगवत्पादाभिप्रायेण उपासना न ज्ञानमित्यङ्गीक्रियते चेन्मार्गभेद । उपासना भक्तिमार्गोऽन्यश्च ज्ञानमार्ग इति।

(९) न्यायामृतचन्द्रिकादिशा 'यस्य प्रसादात्परमार्तिरूपादस्मात् ससारान्मुच्यते नापरेण' इत्यादि वचनैर्मुक्ति प्रति भगवत्-प्रसादो हेतु, ज्ञानभक्तिहेतुतावचनानि च प्रसाद द्वारीकृत्य सगमनीयानि, इति भक्ति-मार्ग, ज्ञानमेव साक्षान्मुक्तिप्रदमिति ज्ञानमार्ग ।

(१०) स्वय प्रकाश चिन्मात्र ब्रह्मैव सत्, तादृशशुद्धब्रह्मरूपाधिष्ठान साक्षात्कारे सति अविद्यानिवृत्त्या मिथ्याभूतानि सर्वाणि लीलाविग्रहरामकृष्णाद्यवतारपर्यन्तानि निवर्तन्ते केवल ब्रह्मैव सदवशिष्यते ब्रह्मैव च मुक्तिरिति ज्ञानमार्ग, श्रवणकीर्तनोपासना भगवत्प्रसादप्रभृतिभिरुपायै सायुज्यसालोक्यादिमुक्तिस्तदनुसार भगवतो नित्यविभूति गोलोकादिश्च इत्याद्यङ्गीकारोभक्तिमार्ग ।

(११) निर्विशेषमुक्तेस्तरतमभावापन्नमुक्तेश्च विशेषान्मार्गभेद, तैत्तिरीयानन्दश्रुतो ब्रह्मादिस्तम्भ-पर्यन्त शतगुणआनन्दस्य उत्कर्ष प्रतिपादित, तदनुसार ब्रह्मानन्दनाम्नि माध्वस्य प्रकरणग्रन्थे 'साधनस्योत्तमत्वेन साध्यमुत्तममाप्नुयु'।

ब्रह्मादय क्रमेणैव यथानन्द श्रुतो श्रुता इत्यादिना मुक्तिसाधनभक्तितारतम्यभावेन मुक्तेस्तारतम्य वर्णयन्ति एव महाभारतमोक्षधर्मे व्यासशुकपिता् त्रसवादे विज्ञानस्य गतेरैश्वर्यस्य च साधनस्य तारतम्येन साध्यमुक्तितारतम्यमायाति ।

व्यवसायादृते ब्रह्म नासादयति यत्परम्। इत्यादि सहायेन 'भक्ति सत्त्वे प्रसादस्यापि भावान्निश्शेष-दु खनिवृत्तिसहित स्वतोनीचोच्चभावापन्नस्वरूपानन्दाविर्भावरूपा मुक्तिरिति सिद्धमिति' न्यायामृतकारा जगदुरेष च भक्तिमार्ग तत्र 'साधनस्योत्तमत्वेन साध्योत्तमत्वस्यापरमुक्तिविषयत्वात्, विज्ञानगताधिक्योक्तेरपि साक्षात्कारप्रयोजक सगुणविषयकज्ञानपरत्वाच्च, तस्मात्स्वरूपानन्दस्य स्वप्रकाशात्मरूपिण । प्राप्तिमुक्तिर्नतत्रास्ति तारतम्य कथञ्चन। इति स्वप्रकाशानन्दात्मस्वरूपा समेषामेकैव मुक्ति, साधनमपितस्या एकविध श्रवणादिकमिति परमुक्तौ न तारतम्यमिति अद्वैतसिद्धौ मधुसूदन सरस्वती, एष च ज्ञानमार्ग । विस्तरश्चास्य कश्चित्तत्रत्यगौडब्रह्मानन्दीव्याख्यायामवलोकयितु शक्यते। इति





आर्हतं जैनदर्शनम्

डॉ० विपिनचन्द्र कापडिया

भवबीजाङ्कुरजनना रागद्वेषा क्षयमुपागता यस्य।
ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै॥

एतादृशै शब्दैस्तुष्टाव रागद्वेषहन्तार तीर्थकर श्रीहरिभद्रसूरि । संस्कृतसाहित्ये दर्शनानि खल्वतीव महनीय पदमलङ्कुर्वन्ति। तत्रभवता दिव्यचक्षुषामखिलपदार्थजात करतलामलकवत्प्रत्यक्षीकुर्वाणाना महर्षीणा जगत जटिलान् प्रश्नान् सरलयितु प्राणभृता कल्याणकाम्यया दर्शनशास्त्रमिद सत्यासत्यनिकषलक्ष किमपि महार्घमुपायनम् । त एव महाभागा जगद्बुद्धीर्षव तप सम्पूतया धिषणया समस्तान् तास्ताञ्जागतिकानर्थान् मूलङ्कषमालोच्य दर्शनमुखेनाविर्भावयामासु कारुणार्द्रहृदया सहृदया हृदयालवो दयालव इति को नाम नाङ्गीकुर्यादनूचान ।

नास्तिकदर्शनान्तरगत दर्शन जैनदर्शनमिति सामान्यत स्वीक्रियते। जैनदर्शनस्य प्रादुर्भाव बौद्धदर्शनात्पूर्वतन । जैनबौद्धदर्शने विभिन्ने इति सर्वस्वीकृत सत्यम्। जैनधर्मस्य खल्वतिप्राचीन नागधेयन्तु 'निगण्ठ' इति। रागद्वेषविजयिन त्रैलोक्यपूजिता यथास्थितार्थवादिन सिद्धपुरुषा अर्हतपदेन सज्ञायन्त। जैनधर्मस्यान्तिमतीर्थकरस्य वर्धमानस्य रागद्वेषादिरिपूणा विजयात् 'जिन' इत्युपाधि । जिनै प्रचारितत्वादिद दर्शन जैनदर्शनमुच्यते। जैनसिद्धान्तप्रचारकास्तीर्थकरा उच्यन्ते। तीर्थकरेष्वाद्य खलु ऋषभदेव । पार्श्वनाथमहावीरौ चान्तिमौ ऐतिहासिकौ पुरुषौ। सर्वकषकालचक्रवशाद्विलुप्तप्राय जैनधर्म तत्रभवान् ऋषभदेव एव पुनरुज्जीवयामास। तदितरदेकविंशतितीर्थकराणा यथार्थवर्णन नोपलभ्यते पूर्णतया।

जैनसाहित्य विशाल विस्तीर्ण विशद च वर्तते। आचारग्रन्थापेक्षया प्रमाणग्रन्थाना बाहुल्यम् । एते च दर्शनग्रन्था आगमकाल-आरम्भकाल-मध्ययुग-अवान्तरयुगभेदाच्चतुर्षु कालविभागेषु विभक्ता । जैनमतावलम्बिना श्वेताम्बरा दिगम्बरा इति प्रधानभेद । आगमग्रन्थाना रचनाकालमुद्दिश्य भूयान्मतभेद । दिगम्बरा व्यवतिष्ठन्ते यत् मूलभूता आगमग्रन्था विलुप्ता. । उमास्वाति-कुन्दकुन्दाचार्य-समन्तभद्र-सिद्धसेनदिवाकरहरिभद्र-अकलङ्कभट्ट-विद्यानन्द-कलिकालसर्वस्वहेमचन्द्राचार्यै. प्रकाण्डपण्डितै सुदृढ शिलाधार आरोपित जैनदर्शनस्य । अन्ये च प्रसिद्धा बहवो विद्वास जैनदर्शनग्रन्थप्रणेतारोऽभवन् जैनधर्मसिद्धान्तप्रचारकाश्च यतयो मुनयो विद्वासश्च।

जैनदर्शने नवतत्त्वानि स्वीकृतानि। जीवाजीवपुण्यपापाश्रवसवरबन्धनिर्जरामोक्ष इति तानि। जैनदर्शने जीवस्य चैतन्यमत्त्व निसर्गत एवानन्तज्ञानविशिष्टत्व स्वीकृतम्। प्राक्तनकर्मावरणपिहितत्वेन जीव समावृतशुद्धस्वरूपोऽवभासते, किन्तु ज्ञानदर्शनचारित्रावलम्बनेन स पुन स्वशुद्धज्ञानस्वरूपता विन्दति कैवल्य सर्वज्ञताञ्च भूय सुतरामवगाहते इति तेषा सार्वभौम सिद्धान्त.। इतरदर्शनवत् जैनदर्शनेऽपि मोक्ष स्वीकृत। कर्मसिद्धान्तस्य विस्तृता विस्तीर्णा विशदी च चर्चा जैनदर्शनवत् अन्यदर्गनेषु दर्शनपथ न विगाहते। स्याद्वादो नाम जैनदर्शनस्य प्रवानो वाद। तदनन्तर नयवादोऽपि जैनदर्शने सविशेष स्थानमधिकरोति। नयवादस्यापि विवेचन जैनग्रन्थेषु विशदतया कृतमुपलभ्यते। यद्यपि पदार्थानामनन्तधर्मत्वात्तेषा भेदाना भेदनिरूपणप्रकाराणा च सख्याप्यनन्ता एव भवितुमर्हति पर वस्तुगत्या तेषा द्वावेव भेदौ स्वीक्रियेते द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकनयभेदात्। तत्र द्रव्यार्थिकनय त्रिप्रकाप्रक, पर्यायार्थिकनयश्च पुनश्चतुष्प्रकार। तावुभौ मिथ सम्भूय सप्तप्रकारकौ भवत। नैगम-सग्रह-व्यवहार-ऋजु-शब्द-समधिरुढ-एवम्भूतमयश्चेति। दर्शनान्तरेषु परामर्शोऽन्वयव्यतिरेकरूपेण द्विविध एव गृह्यते पर जैनदर्शने स एव सप्तप्रकारक स्वीकृत य 'सप्तभङ्गीनय' इति नाम्ना प्रख्यायते। एवम्—

स्यादस्ति इति प्रथमो भङ्ग।
स्यान्नास्ति इति द्वितीयो भङ्ग॥
स्यादस्ति च नास्ति च इति तृतीयो भङ्ग।
स्यादवक्तव्यम् इति चतुर्थो भङ्ग॥
स्यादस्ति चावक्तव्यञ्चेति पञ्चमो भङ्ग॥
स्यान्नास्ति चावक्तव्यञ्चेति षष्ठो भङ्ग।
स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यञ्चेति मप्तमो भङ्ग॥

उक्त च कुन्दकुन्दाचार्येण—

स्यादस्ति नास्त्युभयवक्तव्य पुनश्च तत्त्रितयम्।
द्रव्य खलु सप्तभङ्गमादेशवशेन सन्भवति॥

—पञ्चास्तिकायसमयसारे

अय च सप्तभङ्गीनय एव वस्तुत पदार्थयाथार्थ्यविबोधाय कल्पेत। श्रीमच्छङ्कराचार्यै. ब्रह्मसूत्रस्य द्वितीयपादे द्वितीयाध्याये तस्य स्वमतरीत्या खण्डन कृतम्।

जैनाना तत्त्व हि अनन्तधर्मात्मकम्। सत्स्वरूपविषये प्रायशो दर्शनानि भिद्यन्ते। बौद्धाना सतो निरन्वयक्षणिकत्वमुत्पादविनाशशालित्वम्। कापिलाना सत्पदार्थस्य पुरुपस्य कूटस्वनित्यत्वम्। अचेतनाया सत्स्वरूपाया प्रकृतेश्च परिणामिनित्यत्वमेवादि। जैनाना सत्स्वरूप नितरा विलक्षणम्। तेषा नये पदार्था शाश्वताशाश्वतरूपेण द्वेधा भिद्यन्ते। शाश्वताशमालम्ब्य प्रत्येकस्य पदार्थस्य ध्रौव्यात्मकत्वम्। अशाश्वताशमुपजीव्य चानित्यत्वम्। उक्त च तत्त्वार्थसूत्रे "उत्पाद्व्ययध्रौव्ययुक्त सत्" [त० स० ५।२९] जैनसिद्धान्ते गुणविशिष्ट पर्यायविशिष्ट च यद्वस्तु तदेव द्रव्यम्। 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' [त० सू० ५।३७] बहुदेशव्यापित्व बिभ्रद्द्रव्य अस्तिकायमाख्यायते। तच्चास्तिकायद्रव्य पञ्चविधम्। जीवास्तिकाय-पुद्गलास्तिकायआकाशास्तिकाय-धर्मास्तिकाय-अधर्मास्तिकायभेदाद्। तत्र देशव्यापकास्तिकायानामपि द्वौ भेदौ, जीवाजीवश्चेति। जीवोऽपि बद्धमुक्तभेदाद् द्विविध। बद्धजीवश्च नरकमनुष्यतिर्यक्देवभेदाद्चतुर्विध। जीवो हि जैनाना चैतन्यलक्षण.। अत्र 'पुद्गल' शब्द विलक्षणात्मक। भूतसामान्यवचनोऽय शब्दो विशेषत. जैनदर्शनगोचर। शाखान्तरेषु अदृष्टप्राय। पूरयन्ति गलन्ति च ये ते पुद्गला प्रचयविनाशशालिन। पुद्गलाश्चतुर्गुणवन्त। उक्त

च "स्पर्शरसगन्धवर्णवन्त पुद्गला" [त० सू० ५ २३] दर्शनान्तराणि तु शब्दमपि भूतगुणविशेष स्वीकुर्वन्ति। पर जैनदर्शने न तथा। आकाश अवकाशप्रद द्रव्यविशेष । जीवपुद्गलधर्माधर्मादिपदार्थाना बहुदेशव्यापित्वात् तद्विस्तारसिद्धये आकाशद्रव्यस्याऽवश्यकत्वम्। आकाशश्च द्विविध लोकाकाशोऽलोकाकाशश्चेति। कालोऽप्याकाशवदनुमानगम्य । जगत परिणामशीलत्वेऽपि कालस्यैव कारणता। जैनै कालचक्र परिकल्पितम्।

धर्माधर्मकल्पनापि जैनदर्शने दर्शनान्तरेभ्यो नितरा भिन्ना। एषा जीवपुद्गलयो सहकारिकारणलक्षणो द्रव्यविशेष धर्म । यथा मत्स्यसतरण प्रति सहकारिकारणता जल भवेत् तद्वत् गतिशीलवतो जीवस्य पुद्गलस्य च गति प्रति धर्मास्तिकाय । धर्म एव जीवगतिप्रेरक । अधर्मस्तु धर्मविरुद्ध । स स्थितिशीलस्य जीवस्य पुद्गलस्य च स्थितिसहकारिकारणता बिभर्ति। यथा विश्रान्तपथिकस्य तरुच्छाया किञ्चिद्विश्रान्तये सहकारिकारणतामालम्बते न च कात्स्न्र्यपथिकमामन्त्रयते विश्रान्त्यर्थम् तद्वदधर्मोऽपि जीवपुद्गलयो स्थिति प्रति हेतुत्वमधिगच्छति । सम्यग्दर्शन-सम्यक्ज्ञान-सम्यक्चारित्र्य एतद् रत्नत्रय मोक्ष प्रति साधनत्वेन गृह्यते। यद्यपि जीवो निसर्गत एव मुक्तस्तथापि अविद्यावासनाजन्यकर्मावरणेनैव तद्बन्ध । कर्मस्वरूपमपि दर्शनान्तरेभ्यो नितरा भिन्नम् । कर्म चाष्टविधम् । ज्ञानावरणीय-दर्शनावरणीय-मोहनीय-वेदनीयआयुष्य-नाम-गोत्र-अन्तरायभेदेन । एषामष्टविधकर्मणा चतुश्चत्वारिंशदुत्तरशतमिति भेदै भिन्नत्वे विशद वर्णन जैनशास्त्रेषु समुपलभ्यते।

जैनदर्शने आस्रव, बन्ध, सवरो, निर्जरा, मोक्षो, जीवाजीवश्चेति सप्तपदार्था स्वीकृता । मनोवाक्कायाना जीवम्प्रति क्रियायोग आस्रव । कषायसवलितो जीव यदा पुद्गलानादत्ते तदा बद्धो भवति। स एव बन्ध । करिष्यमाणाना कर्मणामवरोध सवर । अय च सवर भावसवरद्रव्यसवरभेदात् द्विविध । निर्जरा नाम कृतकर्मणा जीर्णीकरण फलप्रसवाय निर्वीर्यीकरणम् । एतेषा फलमेव मोक्ष । कर्मणामात्यन्तिकक्षय मोक्ष । कृत्स्नकर्मक्षय मोक्ष ।

सिद्धकोटिमारुरुक्षोर्मुमुक्षोराध्यात्मिकविकासाय सोपानपरम्पराविधया क्रमोऽपेक्ष्यते। स एव क्रम. गुणस्थानमुच्यते। तच्च गुणस्थान चतुर्दशविधम्। सोपानरूपैरेभिश्चतुर्दशगुणस्थानभेदै साधक उपरि उपरि गच्छन् सिद्धिमवाप्नोति । इयमेव सिद्धशिलोच्यते। सिद्धशिला प्राप्तो जीव चरमशान्तिमनुभवन् मुक्त सञ्जायते। सम्यक्चरित्र मुक्ति प्रति मुख्यकारणत्वेनोन्नीयते। सम्यक्चारित्र्यसिद्ध्यर्थ अहिंसासत्यास्तेय-ब्रह्मचर्यापरिग्रहा इति पञ्च महाव्रताना महती आवश्यकता।

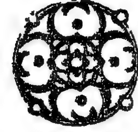
जैनदर्शन हि बहुत्ववादप्रतिपादकम्। बाह्यान्तरेन्द्रियैरनुभूयमानस्य जगतोऽस्तित्व वास्तविकत्वेनाङ्गीक्रियते। केचन दार्शनिका बाह्येन्द्रियगोचरमेव जगद्वास्तविकत्वेनाऽपरे पुनरन्तरिन्द्रियगोचरमेव वास्तविकत्वमङ्गीकुर्वन्ति पर जैनदर्शनमुभयोरेवानयो पक्षयो समन्वय। जैनदर्शने कणे कणे जीवसत्ता स्वीकृता। अणावणो निवसता जीवाना परिरक्षणार्थमेवैष परमोदात्तोऽहिंसासिद्धान्तोऽङ्गीक्रियते जैनदार्शनिकै.। तस्मात्कारणादहिंसा परमो धर्म इति तस्य अपर नाम। अहिंसाकर्मनयादिसिद्धान्तवत् अनेकान्तवादोऽपि जैनदर्शनस्य परममाननीयो राद्धान्त । पदार्थाना मिथ सम्बन्धज्ञानादृते सत्यज्ञानस्योदयोऽसम्भव । तथा च—

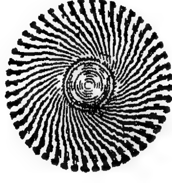
एको भाव सर्वथा येन दृष्ट सर्वभावा सर्वथा तेन दृष्टा.।
सर्वे भावा. सर्वथा येन दृष्टा:, एको भाव. सर्वथा तेन दृष्टा:॥ (षड्दर्शनसमुच्चयटीका)

एतस्मात्कारणात् जैनदर्शनस्य विविधपदार्थाना समन्वितैकीकरणप्रयत्नोऽतीवप्रशस्त । जैनदर्शनेन ईश्वरस्य जगत कारणमुद्दिश्य कापि सत्ता न स्वीकृता। रागद्वेषादिशत्रूणा जेतार, शुभाशुभकर्मणा भेत्तारं रत्नत्रयेण सिद्धदशाधिगन्तार तीर्थंकर स्वीकुर्वन्ति जैना.। जगत कारण प्रति तथा मनुष्यादिप्राणिना प्रति न कावपि रागद्वेषौ. वर्तेते तीर्थंकराणाम् एते तीर्थंकरा सिद्धदशा प्राप्य मुक्ता। ईश्वराध्यक्षत्वाभावे कस्य खलु

कर्मफलदातृत्वमिति नाशक्यम्। कर्मण स्वातन्त्र्यस्य तत्फलप्रदातृत्वाङ्गीकारात्। मीमासकैरपि अपूर्वस्य सत्ता स्वीक्रियते । यद्यपि अर्हत्सिद्धानाञ्च देवत्वकोट्यधिरुढतया ईश्वरवत् श्रद्धास्पदत्व जीवस्य स्वीकृत तथापि जीवस्य तत्तदावरणरहितस्य विशुद्धस्य शक्त्यानन्त्य, ज्ञानानन्त्य सौख्यानन्त्य च स्वीकृत्य सर्वावरणविधुरो गुणस्थानस्यान्तिमश्रेणि प्राप्ता, अष्टविधकर्मावरणरहित जीव एव ईश्वरत्वमधिगच्छति समुन्नते परा काष्ठा-मधिरूढ इति चाङ्गीकृत्य महती त्रुटि पूरिता वर्तते। पर तु, सिद्धपदारूढस्य जीवस्येश्वरभावे अनीश्वरवाद-परिपन्थिनि, तत्र नानेश्वरत्वापत्तिस्तु हिमगिरिशिखे व दुर्लंघ्या एव जैनदार्शनिकाना सम्मुखे सन्तिष्ठत्येवेति समाकालयन्तस्तार्किका न जोष तोप चोद्वहन्तीति दिक् । चार्वाकबौद्धदर्शनवत् जैनदर्शनमपि नास्तिक इति गण्यते।

जैनैर्लिखित साहित्यमतिविस्तृत वर्तते। नाटककाव्यकथाख्यायिकाचम्पूमहाकाव्यादिसाहित्यस्य विविधक्षेत्रे जैनमतावलम्बिश्रावकसाधुसाध्वीभिरालोडन कृतमिति सर्वविदितम्। अर्धमागधीजैनमहाराष्ट्री-सस्कृतप्राकृतापभ्रशगूर्जरकन्नडादिभाषाया तैर्लिखित तथा तत्तद्भाषोन्नति कृतेति विवादास्पद न। जैनैर्न्याय-दर्शनेऽपि सम्यक् आलोचना कृतेति निर्विवादम्। भारतीयसस्कृते प्रत्येकक्षेत्रे यत्किचित्प्रदान कृतमिति सत्यम्। जि-जयधातोर्जिनशब्दस्य व्युत्पत्ति । रागद्वेषादिजेत्ता जिन इति व्याख्यायते।





अनेकान्तजैनदर्शनम्

⊙

श्री नरेन्द्रकुमारो जैनः

●

संस्कृतवाङमये षड्दर्शनानि। तेषा मध्ये अनेकातजैनशासनमपि परपरानुगत प्रसिद्धम्।
जैनशासनस्य द्वौ सिद्धान्तौ प्रसिद्धौ।
१ अनेकातवाद २ वस्तुस्वातन्त्र्यवाद ।

१. अनेकान्तवादः

एकस्मिन् वस्तुनि सत्-असत्-नित्य-अनित्य-एक-अनेक-तत्-अतत्-इत्यादि परस्परविरुद्धधर्मद्वयरूपाणा अनेकान्ताना अविरोधेन, अविनाभावेन युगपत् वृत्तिसाधन अनेकान्त ।

यद्यपि यदेव सत्, तदेव असत् इत्यत्र स्थूलदृष्ट्या शब्दानुरोधेन परस्परविरोध साक्षात् दृश्यते, तथापि अत्र अहि-नकुलवत् न अनुपलभसाध्य विरोध, सूक्ष्मदृष्ट्या-वस्तुस्वभावानुरोधेन। नाय अनेकान्त विसगत, अनैकातिकदोषयुक्तो वा। प्रत्युत सुनिश्चित-एकातद्वयारूढ अय अनेकान्त ।

अनेकान्तोऽप्यनेकान्त. प्रमाणनयसाधन ।
अनेकान्त प्रमाणात् ते तदेकान्तोऽर्पितात् नयात् ।।

१ वस्तु सत् सामान्यात् एकातेन सदेव।

२. तदेव वस्तु सत्-विशेषात् एकातेन असदेव।

(अत्र 'असत्' इत्यस्य पदस्य क्षणिक सत्-उत्पाद-व्यययुक्त सत् इत्यर्थ· ज्ञातव्य न सामान्याकारेण सद्धर्मेण विना विशेषाकाररूप उत्पाद-व्ययरूप असत् धर्म भवितुमर्हति। एव प्रतिवस्तु सत्-असत् धर्मौ अविनाभावरूपेण अविरोधेन युगपत् मन्यमानौ न काचित् विसगति प्राप्नुत ।

येनाकारेण वस्तु सत्, तेनैवाकारेण यदि वस्तु असत् इति मत स्यात् तदा तत्र विरोध अवश्यं स्यात्।

किंतु भिन्नविवक्षया-सम्यक् एकान्तनयविवक्षया मन्यमानौ द्वौ परस्परविरुद्धौ धर्मौ न विरोध अध्यासाते।

यथा जीव. जीवरूपेण त्रिकाल सदा एकातेन सन् एव वर्तते। न कदापि जीवरूपेण अजीवात् उत्पद्यते, नापि कदाचिदपि जीवरूपेण विनश्यति। न अजीवो भवति। न असत कदापि उत्पाद सभवति, नापि सतो विनाशो ना।

तथापि एवविध एकातेन-द्रव्यरूपेण अपरिणामि अपि सत्, पर्यायरूपेण एकातेन तदेव परिणामि अपि दृश्यते।

वस्तुनि प्रत्येक स्वभावधर्म-गुणधर्म, स्व-प्रतिपक्ष-सापेक्ष.। अपरिणामित्वं परिणामित्वेन विना स्थातु न अर्हति। परिणामित्व अपि अपरिणामित्वेन विना भवितु नार्हति। एव सत् असत् विना (उत्पादव्ययाभ्या विना) न स्थास्नु भवितु अर्हति। उत्पाद-व्ययो अपि स्नास्नु सत् विना न भवितु अर्हत।

एव एकवस्तु-अपेक्षया एकस्मिन् वस्तुनि परस्परविरुद्धौ सत्-असत्धर्मौ युगपत् अविरोधेन अविना-भावरूपेण प्रमाणप्रसिद्धौ।

अन्य वस्तु विवक्षया अपि एकस्मिन् वस्तुनि एनौ परस्परविरुद्धौ सत्-असत्-धर्मौ युगपत् अविरोधेन साधितौ।

यथा—एकस्मिन् घटे घटस्य सद्भाव, तथैव तदैव तस्मिन्नेव घटे अघटस्य-पटादे असद्भाव एव अभ्युपगन्तव्य। अघटस्य पटादे अभाव विना घटे घटस्य अस्तित्व न सिद्धिमध्यास्ते।

अत्र यथा घटे घटस्य सद्भाव अभ्युपगत तदैव यदि घटस्यैव अभाव अभ्युपगत स्यात् तदा तत्र विसगति, विरोधो वा अवश्य स्यात्। किंतु अत्र घटस्य सद्भावेन सह न घटस्यैव अभाव कल्प्यते। किंतु घटस्य सद्भावेन सह अघटस्य पटादे अभाव कल्प्यमान न विरोध अध्यास्ते।

घटे अघटस्य-पटादे अभावेन कल्प्यमानेन विना घटे घटस्य सद्भावोऽपि न घटते।

यथा वा एक एव पुरुष स्वपुत्रस्य पिता भवति, स्वपितुश्च पुत्रो भवति। एकस्मिन् पुरुषे पुत्रत्व-पितृत्व धर्मौ युगपत् मन्यमानौ न विसगतिकरौ दृश्येते। भिन्नाभिन्नद्वाभ्या विवक्षाभ्या तौ प्रत्यक्षप्रसिद्धौ, लोकव्यवहार-प्रसिद्धौ च।

एव नित्यनित्यत्वधर्मौ, एकानेकत्वधर्मौ अपि प्रतिपक्षसापेक्षौ यथाप्रतीति अभ्युपगन्तव्यौ। प्रतिपक्ष-निरपेक्षौ नित्यनित्यत्वधर्मो न काचिदपि अर्थक्रिया कुर्वाणौ प्रतीयेते।

यथा सुवर्णमय अगुलीयक विघाट्य ककण निष्पाद्यते। तदा अगुलीयकस्य विनाशे जायमानेऽपि, तथा ककणस्य उत्पादे-आत्मलाभे-जायमानेऽपि न सुवर्ण सुवर्णरूपेण विनश्यति, नापि उत्पद्यते। यदेव सुवर्ण अगु-लीयावस्थाया आसीत् तदेव ककणावस्थायामपि विद्यमान दृश्यते। अगुलीयकस्य न सर्वथा निरन्वय. नाशो जायते, ककणस्य वा न सर्वथा निरन्वय, असत उत्पाद सभूयते। सुवर्णमेव अगुलीयक-पर्यायेण विनश्यति, ककणपर्यायेण च उत्पद्यते। एव पूर्वोत्तरपर्याययो अन्वयरूपेण नित्य स्थास्नु द्रव्य त्रिकाल अतिष्ठत्, तिष्ठति, स्थास्यति च। तदेव इद इति प्रत्यभिज्ञानान्यथानुपपत्ते।

तथैव एकानेकत्व अपि प्रतिपक्षसापेक्ष। इद एकानेकत्व १. एकवस्त्वपेक्षया, २ अनेकवस्त्वपेक्षया च द्विप्रकारेणापि घटते।

१ एकवस्त्वपेक्षया—प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्यसामान्येन एकेन अखड एक विद्यते। स्वगुणपर्यायै. पूर्वोत्तरपर्यायरूपेण कारण-कार्यरूपेण केवल बुद्ध्या विभज्यमान अपि अत्रुट्य-धारणा अभिद्यमान एक अखड परिणममानमपि अद्वैत विद्यते। तदेव एकद्रव्यसामान्य पूर्वोत्तर-अनन्त विशेषाकारेण नानाविध शक्ति-कार्यरूपेण भिद्यमान 'स एष न' इत्याकारेण व्यतिरेकरूपेण बुद्ध्या विभज्यमानेन स्यात् द्वैत, अनेक अपि द्रव्य अनुभूयते। एव अद्वैत द्वैतसापेक्ष सिध्यति।

२ अनेकवस्तु-अपेक्षया—

नानावस्तुषु मध्ये प्रत्येक वस्तु इदमपि सत्, इदमपि सत् इति सदृशसत्-सामान्याकारेण एकया महासत्तया

सर्वे पदार्था व्याप्ता । स्व-असाधारणविशेषधर्मरूपेण परस्पर अत्यत भिन्नत्व-पृथक्त्व धारयन्त अपि सत्-सादृश्याकारेण सर्वे समाना । सत्-जातिसामान्येन एकेन सर्वे पदार्था ज्ञेयत्वेनानुभूयन्ते।

एव सर्वेषा पदार्थाना युगपत् एक-महासत्तारूपेण दर्शन अनुभवन एव जैनशासने ज्ञानमात्र-ज्ञानाद्वैत-केवलज्ञान अभ्युपगम्यते। अनुभूयमान च एक अद्वैत महासत् तदेव परम ब्रह्म इति निगद्यत।

सर्वेषा पदार्थानामुपरि एषा समानदृष्टिरेव परमशातिसुखाय कल्प्यते। द्वैतरूपा-भेददृष्टि अशाति-दु खाय जायते। दु खानुभवन एव ससार । सुखानुभवन एव मोक्ष ।

हिताहितपरीक्षाया एव अध्यात्मभाषया अद्वैत हित परमार्थ उच्यते । द्वैत अहित अभूतार्थ माया इति निगद्यते।

किंतु वस्तुनिरीक्षणापेक्षाया यथा वस्तुसामान्य अद्वैत स्वरूप परमार्थ भूतार्थ, तथैव गुण-पर्यायरूप वस्तुविशेषरूप अपि परमार्थ, भूतार्थ, सत्यार्थ । न सर्वथा आकाशकुसुमवत् असत्-माया।

एव 'सिद्धिरनेकातात्' इति व्याकरणसूत्रात् अनेकातात् प्रमाणात्-प्रतिपक्षसापेक्ष-एकातात् एव अर्थ-सिद्धि जायते ब्रह्म सपद्यते।

प्रतिपक्ष निरपेक्षात्-एकातात्-प्रमाणाभासात् मिथ्याज्ञानात् न अर्थसिद्धि सभवति, प्रत्युत अब्रह्म-द्वैतरूप-दु खरूप ससार एव आपद्यते। अय अनेकान्त सर्वेभ्य एकातवादेभ्य न अत्यन्तविलक्षण । किंतु सर्वेषा मताना-दर्शनाना सहमतत्वात् सहमतवाद-सार्वमतवाद निगद्यते।

२. वस्तुस्वतन्त्र्यवादः

पराश्रित-ईश्वरकर्तृत्ववादस्य निराकरण कृत्वा समीचीन स्वाश्रित-ईश्वरकर्तृत्ववाद जैनशासने प्रतिष्ठापित । नित्यत्वे सति परिणमनशीलस्वभावत्वात् प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्यस्य स्वभावरूपेण स्वोपादान-सामर्थ्येन स्वक्षेत्रमर्यादाया स्वकाले एव स्वय परिणममान वर्तते। प्रत्येकस्य वस्तुन स्वपरिणामरूपेण स्वय परिणमनशीलस्वभावत्वात् स्वपरिणमनकार्ये प्रत्येक वस्तु स्वाधीन स्वतन्त्र व्याप्रियते । न पराधीन, परतत्र, अन्य-कल्पित-ईश्वराधीन वा, व्याप्य-व्यापकभावाभावात्।

यत् यस्य व्याप्य कार्य वा, अथवा यत् यस्य व्यापक कारण वा विद्यते तयोरेव व्याप्य-व्यापक भाव कार्यकारणभावो वा दृश्यते।

व्याप्य-व्यापकता तदात्मनि भवेत्, नैवातदात्मन्यपि। व्याप्य-व्यापकभावसभवमृते का कर्तृ-कर्मस्थिति ।

यस्य येन सह तादात्म्य, तयोरेव व्याप्य-व्यापकता प्रसिद्धापरस्य ईश्वरस्य केनचिदपि वस्तुना सह तादात्म्य न विद्यते। तादात्म्याभावे व्याप्य-व्यापकत्वस्यापि अभाव । व्याप्य-व्यापकत्वाभावे का कर्तृ-कर्म-व्यवस्था सुसगता स्यात्। कश्चित् अन्य ईश्वर जगत सृष्टिविधानकार्ये, सहारकार्ये वा स्वाधीन स्वतत्र समर्थ इति कर्तृ-कर्म-कल्पना कथ सुसगता युज्यते। व्याप्य-व्यापकताभावे कर्तृ-कर्म-व्यवस्था न घटते।

परमार्थेन ईश्वरकर्तृत्ववाद अनेकान्त-जैनशासनस्य प्रसिद्ध सिद्धान्त । प्रत्येक वस्तु स्वकर्मव्यापारे स्वाधीन स्वतत्र, समर्थ । न अन्य-ईश्वराधीन, पराधीन, परतत्र वा। परमार्थेन प्रत्येक वस्तु एव ईश्वर । स एव स्वपरिणामेन परिणमनकार्ये समर्थ ।

प्रत्येकस्य वस्तुन स्वपरिणमनकार्ये परिणमनसामर्थ्य स्वय विद्यते न वा ?

१. यदि विद्यते, तदा तदर्थ अन्य-ईश्वरकल्पनया कि प्रयोजनम्।

२. यदि न विद्यते इति मत स्यात्—तदा "नासती शक्ति कर्तुमन्येन पार्यते"।

वस्तुनि असती शक्ति बलात् उत्पादयितु कोऽपि अन्य समर्थ न भवति।

यद्यपि वस्तुनि सामर्थ्यं विद्यते, तथापि तत् ईश्वरस्य सहायकर्तृत्वं अपेक्षते, इति चेत्—

स्वयं समर्था शक्तयः परं न अपेक्षन्ते। यदि वस्तुनि स्वयं सामर्थ्यं विद्यते, तदा तत् वस्तु स्वपरिणमन-कार्ये पर-अन्यं ईश्वरं सहायकर्तारं अपेक्षते इति कल्पनं न युक्तियुक्तं युज्यते।

यः व्यापको भूत्वा स्वयं परिणमति स एव तस्य कर्ता भवति। कर्तृ-कर्मणो अनन्यत्वात्।

यः परिणमति स कर्ता, यः परिणामो भवेत् तु तत् कर्म।
या परिणतिः क्रिया सा, त्रयमपि भिन्नं न वस्तुतया॥१॥
एकः परिणमति सदा, परिणामो जायते सदैकस्य।
एकस्य परिणतिः स्यात्, अनेकमपि एकमेव यतः॥२॥

परिणामी, परिणामः, परिणतिः इति त्रयं कथंचित् संज्ञा-लक्षण-भेदेन अनेकमपि, वस्तुरूपेण न अनेकं; किंतु एकमेव।

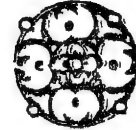
नोभौ परिणमतः खलु परिणामो नोभयोः प्रजायेत।
उभयोर्न परिणतिः स्यात् यदनेकमनेकमेव सदा॥३॥

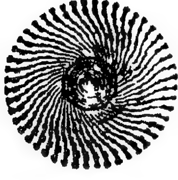
उभौ द्वे वस्तुनी (उपादानं निमित्तं च) एकेन परिणामेन न परिणमतः। उभयोः एकः परिणामः परि-णतिर्वा न जायते। तस्मात् द्वे वस्तुनी (उपादान-निमित्तं च) सदा अनेके एव स्याताम्। न एकीभवतः।

नैकस्य हि कर्तारौ द्वौ स्तो द्वे कर्मणी न चैकस्य।
नैकस्य च क्रिये द्वे, एकमनेकं यतो न स्यात्॥४॥

एकस्य परिणामस्य द्वौ कर्तारौ (उपादान-निमित्ते) न स्तः। एकस्य द्वे कर्मणी क्रिये च न स्तः। यतः एकं सदा एकमेव स्यात्। न कदापि अनेकं स्यात्।

एवं जीवः स्व-मोहजन्य-अज्ञानभावेन एव अस्मिन् संसारे परिभ्रमति, तथा च स्वाश्रितस्वभावं आश्रित्य एव मुक्तो भविष्यति। न अन्यः तं बन्धयति, न अन्यो वा मोचयति। संसरण-मोचन-कार्ये जीवः स्वयं स्वतंत्रः समर्थः। न पराधीनः परतन्त्रो वा। इति वस्तुस्वभाव-सिद्धान्तः।





संजयस्य विक्षेपवादः स्याद्वादश्च

⊙

श्री महेन्द्रकुमार शास्त्री

•

महापण्डितेन राहुलसाकृत्यायनेन तत्पूर्ववर्तिना डा० हर्मनजैकोबीमहाशयेन च सप्तभङ्गस्य स्याद्वादमतस्य च प्रादुर्भूति सजयवेलट्ठिपुत्रस्य मतमुपजीवनीति साधितम्। तथा हि—

"स्याद्वाद साम्प्रतिकजैनदर्शनस्याधारस्तम्भ, स च सजयवेलट्ठिपुत्रस्या ङ्गचतुष्टयोपेतोऽनेकान्तवाद एव सप्ता ङ्गत्वेनात्र स्थापित इति प्रतीयते। सजयेन तत्त्वानि (परलोकदेवनादीनि) अधिकृत्य प्रकारचतुष्टयेन तेषा निश्चित स्वरूप प्रतिपेधितम्—१ अस्तीति नैव वक्तु शक्यते, २ नास्तीत्यपि न, ३ अस्ति च नास्ति चेत्यपि न, ४. न चास्ति न च नास्तीत्यपि नैव वक्तु शक्यत इति। जैनाना सप्तप्रकारेण स्याद्वादेन तुलनीय एष सिद्धान्त । तेषा सप्त प्रकाराणि चेमानि—१ स्यादस्ति, २. स्यान्नास्ति, ३ स्यादस्ति च नास्ति च, ४ स्याद् अवक्तव्य, ५ स्यादस्ति च अवक्तव्यश्च, ६ स्यान्नास्ति च अवक्तव्यश्च, ७. स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्यश्चेति। उभयोरेनयोर्मतयो परीक्षणेन ज्ञायते जिनानुयायिभि सजयस्याद्यानि त्रीणि वाक्यानि (प्रश्नोत्तररूपाणि) पृथक्कृत्य स्याद्वादस्य षड् भङ्गयो निर्मिता, तस्य चतुर्थेन वाक्येन च 'स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्यश्च' इति सप्तम भङ्ग विरचय्य स्वीया सप्तभङ्गी प्रतिष्ठापितेति । . .एव कस्यापि सिद्धान्तस्ताऽप्रतिष्ठापनरूप' सजयस्य वादस्तदनुयायिना विलोपे सजाते जैनैरङ्गीकृत, तस्य चतुर्भङ्गीन्यायश्च सप्तभङ्गीनये परिणतिमापेदे" [दर्शनदिग्दर्शन, पृ० ४९६] इति।

अत्र राहुलमहोदयेन सप्तभङ्गीमतस्य स्याद्वादस्य च रहस्यमविज्ञाय केवल शब्दसाम्यमाश्रित्य नूतन' कश्चिन्मतम् आविष्कृतम्। तच्च परीक्षणीयम् प्रेक्षावताम्।[1] सजयवेलट्ठिपुत्रस्य वादो राहुलमहोदयेन स्वयमित्थ वर्णित—"यदि भवता पृच्छ्यते—किमस्ति परलोक इति ? परलोकोऽस्तीति यद्यह जानामि चेत्तर्हि कथयाम्यस्ति परलोक इति। एवमपि नाह कथयामि, तथेत्यपि न, अन्यथाऽपीत्यपि न। नास्ति परलोक इत्यपि नाह कथयामि। परलोकनिषेधो नास्तीत्यपि नैवाह कथयामि। परलोको नास्ति, परलोकनिषेधो नास्ति, परलोकोऽस्ति च नास्ति च, परलोकस्यास्तित्वमपि नास्ति निषेधोऽपि च नास्तीति" [दर्शनदिग्दर्शन, पृ० ४९१] इति।

---

१ अस्य मतस्य विस्तृत वर्णन दीघनिकाये सामञ्ञफलसुत्ते विद्यते। एष विक्षेपवाद स्वीकरोति स्म। अस्य मतस्य 'अमराविक्षेपवाद' इति नाम्ना प्रख्यातिरासीत।

सजयस्य परलोक-देवता-कर्मफल-मुक्तिविषयको राद्धान्त सामग्र्येण तस्याज्ञानस्यानिश्चयवादन्य च निदर्शको वर्तते। "यद्यह जानामि चेर्त्तहि कथयामि" एष वाक्यविशेषो नैव सशयवादिन, अपि तु प्रगाढमनिश्चयवाद प्रख्यापयति। राहुलमहोदयमतेन सजयस्य वादो मानवस्य सहजा बुद्धि नैव भ्रमयति, नैव च किमपि निश्चित्य भ्रान्तधारणा पोषयति। स हि आज्ञानिक आसीत्। अत्रोच्यते—

भगवता बुद्धेन दश चतुर्दश वा वस्तुतत्त्वान्यव्याकृतानि भणितानि। दीघनिकाये (पोट्ठपादसुत्ते) तेषा सख्या दश वर्तते। तत्रत्ययोराद्ययोर्द्वयो प्रश्नयोरुभयानुभयौ विकल्पावतिरिक्तौ कृत्वा माध्यमिकवृत्तौ (पृ० ४४६) एषा सख्या चतुर्दश निश्चिता। एतेषामव्याकरणकारण बुद्धेन भणितम्—"निरर्थकमेषा व्याकरणम्। नैव भिक्षुचर्यामुपकरोत्येतत्, नैव च निर्वेदाय, निरोधाय, शान्तये, परमज्ञानाय, निर्वाणाय वा कल्पते" इति। बुद्धमतेनैतेषा परिज्ञान मुमुक्षवे नैवावश्यकमासीदित्येवाभिप्रायोऽस्य ज्ञातव्य, अर्थाद् बुद्धोऽपि सजयवदिमान् प्रश्नान् व्याकृत्य मानवस्य सहजा बुद्धि नैव भ्रमयितु वाञ्छति, न च भ्रान्तधारणा परिपोषयिषति। अय चात्र विशेष—सजयो हि स्वकीयमज्ञानमनिश्चय च स्पष्टेषु शब्देषु ब्रवीति—"यद्यह जानामि चेर्त्तहि कथयामि" इति। बुद्धस्तु स्वीयमज्ञानमनुल्लिख्य तद्रहस्यज्ञान शिष्याणा नैवोपकारकमित्येतावदेवोक्त्वा ततो विरमति। साम्प्रतमपि प्रश्नोऽय तार्किकाणा पुरतस्तथैवोपस्थितो विद्यते बुद्धस्याऽव्याकृतताया सजयस्यानिश्चयवादे च कियदन्तरमिति, विशेषतश्चित्तस्य निर्वाणभूमौ। एतदेवान्तर तयो प्रतीयते यत् सजयो हि स्पष्ट स्वीयमज्ञान स्वीकरोति, बुद्धश्चैतान् प्रश्नानव्याकृतकोटौ निक्षिपति।

सजयस्य बुद्धस्य च समये आत्मन, लोकपरलोकयो, मुक्तेश्च स्वरूपमुद्दिश्य सत्, असत्, उभयम्, अनुभयमवक्तव्य वेति चत्वार पक्षा सर्वत्र प्रचलिता आसन्। यथा साम्प्रतिको राजनीतिक प्रश्न प्रभुसेवकयो, शोष्यशोषकयोश्च द्वन्द्वमभिलक्ष्यैवाग्रे सरति, तथैव तदानीन्तना आत्माद्यतीन्द्रियपदार्थविषयका प्रश्नाश्चतुष्कोटयन्तर्गता आसन्। वेदेषूपनिषत्सु च सैषा चतुष्कोटिरनेकत्र व्यस्तरूपेण दरीदृश्यते—"असद्वा इदमग्र आसीत्, ततो वै सदजायत" [तैत्ति० २।७], "सदेव सोम्येदमग्र आसीत् . " [छान्दो० ६।२], "न सन्न चासत्" [श्वेता० ४।१८], "यतो वाचो निवर्तन्ते" [तैत्ति० २।४], "यद्वाचाऽनभ्युदितम्" [केन० १।४] इत्यादौ। इमे प्रश्ना यदा सहस्राब्दीत प्रचलिता सन्ति, तदा राहुलमहोदयाना स्याद्वाद प्रति "सजयस्य चतुर्भङ्गी विभज्य सप्तभङ्गी प्रणीता" इत्याक्षेप कथ नाम सगतो भवेदिति तैरेव चिन्तनीयम्।

बुद्धसमकालिका आसन् पञ्च प्रथितास्तीर्थिका, येषु निगण्ठनाथपुत्रस्य वर्द्धमानमहावीरस्य सर्वज्ञ इति सर्वदर्शीति च रूपेण प्रख्यातिरासीत्। ते सर्वज्ञा सर्वदर्शिनो वाऽऽसन्न वेत्यत्र नैव विचारणीयो विषय, किन्तु तेऽवश्य विशिष्टास्तत्त्वचिन्तका आसन्। सजयवत् कोऽपि प्रश्नस्तैरनिश्चयकोटौ विक्षेपकोटौ वा नैव स्थापित, नैव च शिष्याणा सहजा जिज्ञासावृत्तिरनुपयोगिताभीत्यावर्तेषु पातिता। ते विश्वसन्ति स्म—यावद्धि सघेषु निवसन्त्यो बहुविधा व्यक्तयो वस्तुतत्त्वस्य यथार्थ-स्वरूप न निश्चिन्वन्ति तावत् तेषु बौद्धिकदृढताया मानसबलस्य सचारो नैव सभवी। ते सदेव स्वसमानशीलभिक्षुसघाना पुरत स्वकीयबौद्धिकदीनताहेतोर्हतप्रभा भविष्यन्ति, तस्य च प्रभावस्तेषा जीवने आचारपद्धतौ चावश्य विकृतिमुत्पादयिष्यति। अतएव प्रत्येको मानव स्वकीया सहजा जिज्ञासा मननशक्ति च वस्तुनो यथार्थस्वरूपावगतये प्रयुञ्जीतेति ते वाञ्छन्ति स्म। आत्मनोऽस्तित्वस्वीकारे शाश्वतवादप्रसङ्गस्तेन चौपनिषत्कानामिव लोको नित्यता विश्वसीत, आत्मा नास्तीति स्वीकार उच्छेदवादप्रसङ्गस्तेन च लोकश्चार्वाकमतमनुवर्तेतेति भिया बुद्धेनैष प्रश्नोऽव्याकरणीयकोटौ स्थापितो यथा, नैषा भीतिस्तान् बाधते स्म। तेऽभिलपन्ति स्म साम्प्रतिकाना तर्काणा सशयाना च समाधान वस्तुस्थितिमभिलक्ष्यैव भवितव्यमिति। अतस्तैर्वस्तुस्वभावमवगम्य जगत प्रत्येक सद् अनन्तधर्मात्मक प्रतिक्षण परिणामि चेति बोधितम्। आस्माकीना ज्ञानदृष्टिस्तस्यैकमशमवबुद्ध्यापि पूर्णतावबोधमिथ्याभिमान पोषयति। अतो-

ऽस्माभि सावहितैर्भूत्वा वस्तुनो विराडनेकान्तात्मकस्वरूपतावगतये प्रयतनीयम्। अनेकान्तदृष्टचा तत्त्वे विचारिते शाश्वतवादस्योच्छेदवादस्य वा भय नैव विद्यते। पर्यायदृष्टचा ह्यात्मा उच्छिन्नो भवन्नपि स्वकीययाऽनाद्य-नन्तधारादृष्टचाविच्छिन्न, शाश्वतो वर्तते। अनया दृष्टचा लोकस्य शाश्वताऽशाश्वतवादादिप्रश्ना अपि परीक्षणीया ––

(१) कि शाश्वतोऽय लोक ? ओम्, द्रव्याणा सख्यामनुरुद्धच लोकोऽय शाश्वत। अस्मिन् लोके यावन्त सत्पदार्था अनादिकालतो वर्तन्ते तेष्वेकस्यापि सतो न्यूनता नैव सभवति, नैव च तस्मिन्नूतनस्य कस्यचन सत्पदार्थस्य वृद्धिर्वा भवितुमर्हति, नापि च सोऽप्यस्मिन् सति पदार्थे विलीनो भवितु योग्य। कस्मिन्नपि काले लोकाङ्गभूतस्य कस्यापि द्रव्यस्य लोप समाप्तिर्वा नैव भवति। निर्वाणावस्थायामप्यात्मनो निरास्रवा चित्सन्तति स्वकीयेन शुद्धेन स्वरूपेण सतत प्रवहति। दीपनिर्वाणवत्तस्या समूलो नाशो नैव कदाचिद्भवति।

(२) किमय लोकोऽशाश्वत ? आम्, द्रव्याणा प्रतिक्षण परिमाणित्वाल्लोकोऽयमशाश्वत। प्रत्येक सत् प्रतिक्षण स्वकीयमुत्पादविनाशध्रौव्यात्मक परिणामस्वभावमनुरुद्धच सदृश विसदृश वा परिणमति। न कोऽपि पर्याय क्षणद्वयमवतिष्ठते। अनेकक्षणस्थायिन परिणामा प्रतिक्षणभाविनामनेकेषा सदृशपरिणामानामेव परिणतयोऽवगन्तव्या। एव च सतत परिवर्तनशीलान् सयोगवियोगानभिलक्ष्य लोकोऽयमशाश्वत, अनित्य, प्रतिक्षण परिवर्तितश्चावभाति।

(३) कि लोक शाश्वताऽशाश्वतोभयरूपवान्? बाढम्, क्रमेणोपर्युक्तदृष्टिद्वयपद्धत्या विवेचने कृते लोकोऽय शाश्वतोऽपि (द्रव्यदृष्टचा) अशाश्वतोऽपि (पर्यायदृष्टचा) च वर्तते। उभे इमे दृष्टी क्रमेण प्रयुक्ते स्थूलदृष्ट्या समीक्षिते च सत्यौ जगदुभयरूपमपि प्रतिभासयत।

(४) कि लोक शाश्वताऽशाश्वतोभयरूपरहितो वर्तते? तर्हि तस्य कि समग्र स्वरूपम्? अत्रोच्यते–– लोकस्य समग्र स्वरूप वचनानामगोचर, अवक्तव्यो विद्यते। नैवैतादृश कोऽपि शब्दो वर्तते य एकदा लोकस्य शाश्वताऽशाश्वतोभयविध स्वरूपम्, तस्मिन् वर्तमानाननन्तान् धर्माश्च युगपद्वक्तु शक्नुयात्। अत शब्दा-सामर्थ्याज्जगत समग्र स्वरूपमवक्तव्य, अनुभय, वचनातीतश्च वर्तते।

अनेन विवेचनेनेद परिज्ञायते यद्वस्तुना समग्र स्वरूप वचनानामगोचरोऽवक्तव्यश्च भवति। चतुर्थ समाधान वस्तुत समग्ररूपस्य युगपदवाच्यत्वदृष्टिमवलम्ब्य तिष्ठति। परन्तु स एव लोको द्रव्यदृष्टचा शाश्वत, पर्यायदृष्टचा चाशाश्वतोऽभिधीयते। यथार्थतश्चतुर्थ, प्रथम, द्वितीयश्चेति त्रय इमे प्रश्ना मौलिका। उभय-रूपतास्वरूपस्तृतीय प्रश्न प्रथमद्वितीययो सयोगरूप एवावगन्तव्य। एव च यदा सजयेन लोकस्य शाश्वता-ऽशाश्वतादिप्रश्नाना समाधानाय स्वकीयमज्ञान प्रकटीकृतम्, बुद्धेन चाव्याकरणीया इमे प्रश्ना इत्यनुपयोगिता-भीतिमुत्पाद्य शिष्या भ्रान्तिमापादिता, तदा महावीरेण तेषा प्रश्नाना वस्तुस्थित्यनुकूल यथार्थ समाधान पुरस्कृतम्, शिष्याणा जिज्ञासा शमयित्वा बौद्धिकदीनतादोषाद् रक्षितास्त इति।

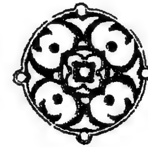
अयमत्र मतत्रयसक्षेप––

प्रश्नाः	**सजयसमाधानम्**	**बुद्धसमाधानम्**	**महाबीरसमाधानम्**
१––कि लोक शाश्वत ?	जानामि चेत् कथयामि (अनिश्चय, अज्ञानम्)।	समाधानपरिज्ञानमनुपयुक्तम् (अव्याकरणीयम्, अकथनीयम्)।	द्रव्यदृष्टचा लोकोऽय शाश्वत। अत्र कस्यापि सत्पदार्थस्य सर्वथा नाशो नैव सभवति, नैव च कस्माच्चिदसतो नूतनस्य सत उत्पादो भवति।

२—किं लोकोऽशाश्वत ?	संजयसमाधानम्	बुद्धसमाधनम्	प्रतिक्षणभाविना परिणामाना दृष्टया लोकोऽयमशाश्वत । न कोऽपि पर्याय क्षणद्वयमवतिष्ठते।
३—किं लोक शाश्वताशाश्वतोभयस्वरूप ?	,,	,,	उभयदृष्टया विवेचिते क्रमेण लोकोऽय शाश्वत, अशाश्वतश्च भवति।
४—किं लोक उभयरूपो नास्ति, अनुभय स ?	,,	,,	नास्त्येतादृश कोऽपि शब्दो यो लोकस्य परिपूर्ण स्वरूपमेकदा सामग्र्येण वक्तु सहेत, अतो वस्तुत सपूर्ण स्वरूपमनुभयात्मक वर्तते। अवक्तव्य स इति भाव ।

इत्थ सजयेन बुद्धेन च ये प्रश्ना नैव समाहिता, तेषा वास्तविक युक्तिपूर्ण च समाधान महावीरेण पुरस्कृतम्। एव च स्याद्वाद सञ्जयप्रदर्शितमज्ञानमनिश्चयवाद च समुच्छिनत्ति, सहैव तत्त्वविषयक सशय विपर्यय च समूलमुन्मूलयति। एव स्थिते राहुलसांकृत्यायनमहोदयेनानिश्चिततावादिना मध्ये सजयेन सह निग्गण्ठनाथपुत्रस्य (महावीरस्य) स्थापित नाम [पृ० ८८४], सजयश्चानेकान्तवादी समत कथ नाम सगच्छेत ?

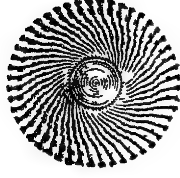
'स्यात्' शब्दस्य प्रयोग दृष्ट्वा लोका साधारण्येन सशय, अनिश्चय, सभावना वा तदर्थ इति परिजानन्ति। नैतत् सम्यक्। 'स्यात्'-शब्दोऽत्र भाषाया विशिष्टाया प्राचीनाया रीतेर्द्योतक । अस्य शब्दस्य प्रयोगस्तत्र भवति यत्र हि न कोऽपि वाद स्थाप्यते। एकाधिकाना भेदाना विकल्पाना च सूचना यत्र प्रदीयते तत्र 'सिया' (स्यात्) पदस्य प्रयोगो भाषाया विशिष्टा शैली प्रदर्शयति स्म। यथा हि [1]मज्झिमनिकायस्य महाराहुलोवादसुत्तस्योद्धरणेन परिज्ञायते। अत्र आपोधातोरुभौ सुनिश्चितौ भेदौ 'सिया'- शब्देन सूच्येते, न तु तौ तत्रानिश्चितौ सशयितौ सभावनाग्रस्तौ वा। एवमेव 'स्यादस्ति' इति वाक्येन सबद्ध 'स्यात्'-शब्द 'अस्ति' इत्यस्य सुनिश्चिता स्थिति प्रमाणयति, अथ चास्तितो भिन्ना अन्येऽपि धर्मा वस्तुनि वर्तन्ते, ते च साम्प्रत गौणा इति सापेक्षा स्थिति च सूचयति। एव च सजयप्रदर्शितानिश्चयवादत सुनिश्चितस्यानेकान्तवादस्य प्रादुर्भावप्रदर्शन प्रौढोक्तिमात्रमित्येवोक्त्वा विरम्यते।



---

१. "कतमा च राहुल आपोधातु ? आपोधातु सिया अज्झतिका सिया बाहिरा"।

[मज्झिमनिकाये]



भारतीयदर्शनस्य चरमो विकासः शून्यवादे

○

डॉ० शान्तिभिक्षुशास्त्री

●

पूर्वपूर्वम् अध्ययन विनैव बौद्धशास्त्राणा यदा मया शून्यवाद श्रुत, तदा मे महद् भयमुपजातम्। इद मे मनस्यभूत्—हन्त! इदमपि दर्शन नाम, यत्र सर्वमिद शून्य कथ्यते। विविधैस्तरुलतानिकुञ्जैः पत्रपुष्पफलैः सस्यश्यामैः क्षेत्रैरुपवनवाटिकारामैर्वापीकूपतटाकैर्गृह-भवनकुटीविहारमन्दिरैर्नदीनदवनपर्वतैः पशुपक्षिमृगमनुष्यैरशून्यमेव सर्वमिद दृश्यते। एव सत्यपि कथमिद सर्व शून्य कथ्यते। मन्ये, शून्यवादचिन्तक कस्मिन्नपि निर्जले महाकान्तारे बन्दीकृतो बभूव। तस्मादेव मरुस्थलनिवासेन सह नितरा परिचितया मृगतृष्णया विमोहित शून्यवाद प्रादुर्भावयामासेति। अथ प्रबलया जिज्ञासया प्रेरित प्रयत्नमकार्षम् अह पठितु बोद्धु च बौद्धशास्त्राणि। ततो ज्ञात मया यत्सर्वे बौद्धा प्रायेण शून्यवादिन। अहम् इति, वयम् इति, ममेदम् इति, 'इदमात्मन' 'इदमात्मीयस्य' इति बहुविधम् आत्मपर्यायैर्व्यवहरन्तोऽपि ते सर्वमिदम् आत्मशून्यम् इति प्रवदन्ति। प्रायेणात्र न कोऽपि बौद्ध शङ्कते। अपि च मयेदमपि विज्ञात यदेते शून्यवादिनो बौद्धा न मृगतृष्णया विमोहिता जना। कृत तैः पुरातने काले महावीर्यं कर्म।

आख्यानेषु श्रूयते यद् महावीरो हनूमान् समुद्रमुल्लङ्घ्य लङ्का जगाम। पर लङ्कामुपगम्य न कोऽपि शृणोति हनूमत ख्यातिम्। ख्यातिस्तु तत्र श्रूयते काषायवसनाना शून्यवादिनाम्। एतैः पुरातने काले भारतस्य सुवर्णाक्षरैर्लेखनीयम् इतिहास सृजद्भि सुमेरोर्मूलादारभ्य भारतमहासागरस्य चरमा सीमानम् अभिव्याप्य सर्वत्रैव कृत वीरकर्म। प्रतिष्ठापिता शाक्यमुनेश्चरितैः सह भारतभूमेर्महती प्रतिष्ठा देशदेशान्तरेषु। एते बुद्धानुयायिनो यादृश धर्मस्य महाराज्य बुद्धिशीलबलाभ्या सकले जम्बूद्वीपे प्रतिष्ठापितवन्तस्तादृश मोहम्मद-ख्रीष्टधर्मानुयायिन शस्त्रदण्डबलाभ्या च लोभलाभाभ्या च जनता सर्वथा प्रतार्यापि नैव प्रतिष्ठापयितु समर्था बभूवु। एतादृश वीरकर्म न तादृशेन शून्यदर्शनेन कथमपि भवितु शक्य यादृश शून्यदर्शन प्रायेण शब्दतोऽर्थतो वा वयं गृह्णीम। नहि किमपि दर्शन दार्शनिकाना जीविताववदानैर्विरहितम्, तेषा कृतैर्वीरकर्मभिरसपृक्तम्, तेषामध्युषितस्य समाजस्य चरित्रेणासबद्ध कथमपि बोद्धु शक्यते। वीरकर्ममय देशकालानुरोधि जीवनमेव प्रतिक्षण नूतन दर्शनमुद्भावयितु प्रेरयति। वीरकर्महीन देशकालविरोधि जीवन दर्शनविमुख भवति। श्रूयते पुरा जराजीर्णापि भक्तिर्वृन्दावन प्राप्य युवती बभूव। मन्ये, प्रगतिशीलेऽस्मिन् युगे विद्याभूमिमिमा लब्ध्वा

पण्डितप्रवीराणामाश्रय प्राप्य शून्यतापि तथैवाचिरेण युवती भवित्री। कि वहुना, इतिहासदृष्ट्यापि शून्यतादर्शन बौद्ध न कदाप्यस्माभिर्विस्मर्तव्य यदेतद् दर्शन केषाञ्चन भारतभूमिपुत्राणा परम प्रिय मतमासीत्। तैस्च भारतभूमिपुत्रैर्यादृशी सेवा भारतजनन्या कृता, न तादृशी सेवामपरे चक्रु। ते प्रायेण पद्भ्या भूमण्डल पर्यटन्त, शीतोष्णवाधामगणयन्त, नानाशास्त्रग्रन्थान् प्रणयन्त, करुणया जनान् उपदिशन्त, देशकुलजातिबन्धनान्यवमुच्य सर्वलोकहितकाम्यया प्रचरन्त, शस्त्रदण्डविरहितेन केवलेनात्मबलेनैव धर्म प्रचारयामासु। यदि भवन्तो नैव चिन्तयेयु, मन्ये शून्यवादस्याभिप्राय तथैव नाभिनन्देयुर्यथाह पूर्वपूर्वम् एवमचिन्तयन् नाभिनन्दितवानस्मि। एतस्या भूमिकाया स्वय स्थित्वा भवतश्च स्थापयित्वा शून्यवादचर्चा कर्तुमिच्छामि मातृका एता उपादाय।

तद्यथा—(१) शून्यवादस्य परिभाषा, (२) पदार्थाना विषये शून्यवादसिद्धान्त, (३) सर्वशून्यता, (४) शून्यवाददृष्ट्या स्वलक्षणसामान्यलक्षणविचार, (५) अविवाद शून्यवादस्य सर्वै सहेति।

शून्यवादस्य परिभाषा

शून्यवादस्य परिभाषा वस्तुतो जीवनस्यैव विद्यते। जीवने जन कारणपूर्वक कार्य पश्यन् येन कार्येण प्रयोजन सिद्धयति तज्जनक कारणमुपादत्ते। आम्रराजी कर्तुमिच्छन्नाम्रबीजान्युपादत्ते, गोधूमार्थी वापमङ्गले गोधूमबीजानि वपति, व्रीहिषु प्रयोजनवान् व्रीहिबीजैरेव करोति कृषिकर्म। अयमेव लोके सर्वत्रानुभूतो नियमो बौद्धशास्त्रेषु, अस्मिन् सतीद भवति, अस्मिन्नसतीद न भवति—इति सूत्रेणोच्यते। एतमेव नियम प्रतीत्यसमुत्पादशब्देन सकेतयन्ति। अयमेव नियम शून्यताशब्देन सकेतित आचार्यनागार्जुनप्रभृतिभि। अय शब्दसकेत सर्वसाधारणव्यवहारे सर्ववस्त्वभाव बोधयति, पर दर्शने वस्तूना यादृश स्वभाव परिकल्पितोऽति लोकैस्तस्य लोकस्वीकृतस्य परिकल्पितस्वभावस्य तत्त्वचर्चाया प्रतिषेध करोति। एव लोके व्यवहृतानि यानि वस्तूनि सन्ति, तानि व्यवहारकाले तथा स्वीकुर्वन्नपि तत्त्ववादी तेषा स्वभाव लोकप्रसिद्ध न स्वीकरोति। लोकस्य तत्त्ववादिनश्च मध्ये भेदमेत विहाय नास्त्यन्य कोऽपि भेद। पितृपुत्रोदाहरणेन साम्प्रत प्रपञ्चयाम्येतत्। पिता हि कारणम्। पुत्रो हि कार्यम्। एतदेव लोकसत्यम्। पर य पिता कथ्यते, स ध्रुव न पिता। सोऽस्ति कस्यचित् पुत्र। यश्च पुत्र सोऽपि न ध्रुव पुत्र, सोऽपि भवति कस्यचित् पिता। एव पितृव्यवहार पुत्रव्यवहारसापेक्ष, पुत्रव्यवहारश्च पितृव्यवहारसापेक्ष। पुत्रनिरपेक्षो नास्ति कोऽपि पिता। पितृनिरपेक्षो नास्ति कोऽपि पुत्र। एव लोको यद् यद् वस्तु कारणवर्गे निक्षिपति, यद् यच्च कार्यवर्गे निक्षिपति, तस्य सर्वस्येयमेव दशा। कारणवर्गे निपतित किमपि वस्तु कार्यवर्गे निपतितात् कस्मादपि वस्तुन सर्वथा स्वतन्त्र पृथग्भूत निरपेक्ष सत् कार्यव्यपदेशभाग् न भवति। नापि च कार्यवर्गे निपतित किमपि वस्तु कारणवर्गे निपतितात् कस्मादपि वस्तुन सर्वथा स्वतन्त्र पृथग्भूतं निरपेक्ष सत् कार्यव्यपदेशभाग् भवति। न कारण कार्यनिरपेक्ष भवितु शक्यम्, नापि कार्य कारणनिरपेक्ष भवितु शक्यम्। कार्यसापेक्षमेवात्र कारणम्, कारणसापेक्षमेवात्र कार्यम्। कारणस्य कार्यसापेक्षतया यतो व्यवहारस्तस्मान्नास्ति स्वभावतोऽत्र किमपि कारणम्। एवमेव कार्यस्य कारणसापेक्षतया यतो व्यवहारस्तस्मान्नास्ति स्वभावतोऽत्र किमपि कार्यम् इत्यादि तत्त्व व्यवहारकाले न कोऽपि स्मरति। स्वभावत स्थितिर्या व्यवहारकाले कारणस्य च कार्यस्य स्वतन्त्रतया स्वीक्रियते, अशून्यता सा लोकव्यवहारत। इयम् अशून्यता न स्वभावतो वर्तत इत्येतद् वक्तुमेव तद्विपरीत शून्यताशब्द प्रयुज्यते तत्त्ववादिभि। एतस्मिन् विषये विस्तरशश्चर्चा प्रकारैर्बहुविधैर्मध्यमकशास्त्रे वर्तते। विग्रहव्यावर्तिन्यामपि सोऽय प्रसङ्ग सक्षेपेण दृश्यते। साराशोऽयमेव सर्वस्यास्य समासव्यासविचारस्य यत् कारणवर्गे यानि विविधानि वस्तूनि निक्षिपति लोक, तानि सर्वाणि निरपेक्षाणि न सन्ति, सापेक्षाण्येव तानि। यद् यत् सापेक्ष तस्य नास्ति कोऽपि ध्रुव स्वभाव। तत एव तस्य नि स्वभावता, नि स्वभावतया तस्य शून्यता कथ्यते, न स्वभावतया तस्य शून्यता। एतन्मदुक्त सर्व शून्यवादपरमेश्वरस्य तात्पर्यानुसारेणैव। तथा

प्राह महामतिराचार्य —'यदि स्वभावतो भावा भवेयु, प्रत्याख्यायापि हेतुप्रत्यय भवेयु, न चैव भवन्ति तस्मान्निःस्वभावा, नि स्वभावत्वाच्छून्या इत्यभिधीयन्ते' इति। अत्रार्थे कारिकापि—

यश्च प्रतीत्यभावो भावाना शून्यतेति सा ह्युक्ता।
प्रतीत्य यश्च भावो भवति हि तस्यास्वभावत्वम्॥इति।

—विग्रहव्यावर्तिनी, २२ कारिका।

शून्यताया इय परिभाषा न किमपि भय जनयति, नापि कमपि भ्रम तनोति, न व्यवहार विलोपयति, नापि तत्त्वचिन्ताया बाधा विनिपातयति। लोके प्रसिद्ध परस्परनिरपेक्षभावेन सम्मत कार्यकारणव्यवहारमाश्रित्य क्रमेण यथा तत्त्वचर्चया समीचीनाया पद्धतौ प्रस्थातव्यम्, तथा प्रस्थान विरचितमाचार्येण। न ह्याचार्य किमप्यदृष्टपूर्वम् अबुद्धिगोचर वा वस्तु समक्षम् उपन्यस्य तत्त्वचर्चा प्रवर्तयितुमिच्छति, प्रत्युत सर्वजनसिद्ध विदुषापि व्यवहारे समादरणीयम्, पामरेणापि व्यवहारे सत्करणीय कार्यकारणभावमुपादाय प्रतिष्ठिते तत्त्वचिन्तामार्गे। कि बहुना, सापेक्षकार्यकारणभाव एव शून्यता। इयमेव तत्त्वचिन्तापद्धतिर्यस्या चरद्भि प्रवर्तनीय भवति दर्शनम्।

पदार्थानां विषये शून्यवादसिद्धान्तः

लोके बहव पदार्था सन्ति। तेषु ये लोकव्यवहारसिद्धास्तेषा प्रायेण सर्वेषा कार्यकारणवर्गे भवति समावेश। अथ सन्त्यपरे पदार्था शास्त्रे प्रसिद्धा। तेषा सख्या भूयसी, तथापि शास्त्रे व्यवहृताभ्या प्रमाणप्रमेयाभ्या ते नातिरिच्यन्ते। तत्र शून्यवादनयेन कार्यकारणवर्ग कृतविचार। प्रमाणप्रमेयवर्ग साम्प्रत विचारणीय। प्रमाणप्रमेयसख्या यस्मिन् यस्मिञ्छास्त्रे यादृशी वर्तते तादृशी वर्तता नाम, न तत्र शून्यवादस्य कोऽप्याक्षेप। पर शून्यवादनयेन न निरपेक्षभावस्तेषा कथमपि सिध्यति। प्रमाण हि नाम साधनम्। तत् स्वत सिद्ध न सभवति। साधयन्नेव वस्तुजात साधनमुच्यते। एव साध्यवस्तुपरतन्त्रमेव साधन भवितु शक्यम्, न तु स्वतन्त्रम्। साध्यपरतन्त्रस्य साधनस्य स्वतन्त्रा साधनसज्ञा प्रामादिको व्यवहार एव। साध्य हि वस्तु साधन साधननाम्ना प्रसाधयति, करोत्यन्वर्थ साधनव्यपदेशयोग्यम्। यत् स्वसिद्धये परमुखापेक्षि वर्तते, तत् कथ नाम साधनाभिधान स्वतन्त्रम् अभिमन्तुमीष्टे। एव साधनभूत किमपि निरपेक्ष वस्तु नास्ति यस्य प्रमाणसज्ञा कुर्वन्ति युक्तिकुशला। इन्द्रियाणि साधनान्युच्यन्ते युक्तिवादिना सदसि। व्यवहारे तु तानि नैकान्तेन साधनानि। तथा हि नेत्राभ्या विलोकयतो प्रिययोर्नेत्रेन्द्रिये साधने साध्ये च युगपद् भवत। अत एव युक्तिवादिना मध्ये केचन कुशला प्रमाणप्रमेयभाव निरपेक्ष न स्वीकुर्वन्ति। तथा चाह वात्स्यायन —'प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्युपलब्धिसाधनत्वात्, प्रमेय चोपलब्धिविषयत्वात्। बुद्धिरुपलब्धिसाधनत्वात् प्रमाणम्, उपलब्धिविषयत्वात् प्रमेयम्' इति (न्यायसूत्रवात्स्यायनभाष्यम् २।१।१६)। अभिनन्दामि शून्यवादानुकूल वात्स्यायनसुभाषितम्। स्वतन्त्रा, निरपेक्षा, स्थिरा, ध्रुवा पदार्था न सन्ति शून्यवादे। स्वतन्त्रताया निरपेक्षताया स्थिरताया ध्रुवताया यस्य नास्त्याग्रह स खलु शून्यता बुध्यति, स वै शून्यवादी। यस्य च युक्तिवादिनो भवत्याग्रह प्रमाणाना वा प्रमेयाणा वा निरपेक्षताया स्वतन्त्रताया स्थिरताया ध्रुवताया तेन मनसि करणीयेयमाचार्यस्य रुचिरार्या—

अथ ते प्रमाणसिद्धया प्रमेयसिद्धि, प्रमेयसिद्धया च।
भवति प्रमाणसिद्धि, नास्त्युभयस्यापि ते सिद्धि॥इति।

—विग्रहव्यावर्तिनी, ४७ कारिका

स्वतो भिन्नेन प्रमाणेन सिद्ध यत् प्रमेय भवति तत् स्वत सिद्ध नास्तीति को नाम न स्वीकुर्यात्। स्वतो भिन्नेन प्रमेयेण यस्य स्वनामलब्धिस्तत् प्रमाण स्वतः प्रमाणं नास्त्येवेति न कस्यापि विमति। प्रमाणप्रमेययो.

सापेक्षव्यवहार समत एव शून्यवादे। यस्या यस्यामवस्थाया व्यवहारे यद् यद् वस्तु प्रमाण भवति, यद् यद् वस्तु वा प्रमेय भवति, तस्य तस्य सर्वस्य यथाव्यहार स्वीकृतस्य नि स्वभावतैव नाम शून्यता। तथा चाहु —"न वय व्यवहारसत्य प्रत्याख्याय व्यवहारसत्यमनभ्युपगम्य कथयाम शून्या. सर्वभावा" इति (विग्रहव्यावर्तिनी, २८ कारिका)। व्यवहारतो लोके प्रायेण ये सस्वभावा पदार्था, तेषा नि स्वभावताप्रतिपादनमेव शून्यवाद। पदार्थाना नि स्वभावता केवला प्रतिज्ञा नास्ति। सर्वे पदार्था प्रतीत्यसमुत्पन्नत्वात् सन्त्येव स्वभावहीना। तथा चाहु —"ये हि प्रतीत्यसमुत्पन्ना भावास्ते न सस्वभावा भवन्ति। यदि हि स्वभावतो भावा भवेयु, प्रत्याख्यायापि हेतुप्रत्यय भवेयु" इति (विग्रहव्यावर्तिनी, २२ कारिका)।

सर्वशून्यता

आत्मशून्य सर्वमिद पश्यन्तो यद्यपि सर्वे बौद्धा शून्यवादिनस्तथापि तेषामल्पाल्पवितर्कविचारभेदेन पुरा बभूवु सप्रदाया। तेषा परस्पर भेद स्वल्पतम। एव सत्यपि शून्यताया सर्वाशेन बोधो न तेषा परिचयेन विना सभवति। न्यूनातिन्यून विचारचर्यायामेतन्मनसि करणीयमेव यदिद सर्व यदात्मशून्य कथ्यते, तत्र सर्वशब्देन भूतभौतिकस्य चित्तचैत्तस्य ग्रहण क्रियते। भूतभौतिकमखिल बाह्य तत्त्वम्। चित्तचैत्तमखिलम् अबाह्य तत्त्वम्। बाह्याबाह्यम् उभय तत्त्व तत्त्वतोऽस्ति, तस्य बाह्याबाह्यस्योभयस्य तत्त्वस्य ज्ञानमपि तत्त्वतो भवति। एव सर्व भूतभौतिक चित्तचैत्त च किमपि ज्ञानरूप भवति, किमपि ज्ञेयरूप भवति, न ततोऽन्यथा। बाह्य हि यद् ज्ञेय तत् परमाणुपुञ्जमात्रम्, न तु किमपि पृथग्भूतम् एक वस्तु। भूतभौतिकचित्तचैत्तधर्मा बहवस्तेषा पञ्च राशय पञ्च स्कन्धा। सर्व भूतभौतिक रूपस्कन्ध। चित्त विज्ञानस्कन्ध। चैत्तेषु सुखदु खोपेक्षारूपाणा वेदनाना समूहो वेदानास्कन्ध। विषयगतदृश्यादृश्यलक्षणाना बोधसमूह सज्ञास्कन्ध। स्वलक्षणसामान्यलक्षणसम्यग्ज्ञानाना विस्तरेणायमेवार्थो बौद्धतर्के व्याख्यायते। सर्वाश्चित्तवृत्तयो जातिजरास्थित्यनित्यतादयश्च केचन धर्मा ये रूप-चित्तचैत्तधर्मेषु कृताधिकारा अपि तेभ्य पृथगुच्यन्ते, ते च सस्कारस्कन्धा। एते सर्वे धर्मा निरन्तर प्रतीत्यसमु-त्पादनियमेन क्षणे क्षणे परिवर्तमाना अपि सन्त एव, तत एव व्यवहार —अतीत रूपम्, अनागत रूपम्, प्रत्युत्पन्न रूपम्, अतीत चित्तम्, अनागत चित्तम्, प्रत्युत्पन्न चित्तम् इति। सर्वेषामेतेषा भूतभौतिकाना चित्तचैत्ताना च धर्माणा ज्ञान प्रत्यक्षतो भवति। त एते ज्ञानज्ञेयवर्गान्तर्भूता सर्वे धर्मा आत्मशून्या। तथोक्तमभिधर्मकोशे— नात्मास्ति स्कन्धमात्र तु (कोश) इति। एतद् वैभाषिकाणा मतम्। विभाषा हि ज्ञानप्रस्थानशास्त्रटीका। तदनुयायिनो वैभाषिका। ज्ञानप्रस्थानविभाषाधारेणैव कृतोऽभिधर्मकोशो महामतिना वसुबन्धुना। तत्र सर्वमेतद् वर्तते।

अथापरे ये ज्ञानप्रस्थानविभाषानुयायिनो न सन्ति, प्रत्युत धर्मविचयपराण्यर्थविनिश्चयादिसूत्राणि प्रमाणत्वेन गृह्णन्ति ते सौत्रान्तिका स्वकीये तत्त्ववादे प्रायेण वैभाषिकसदृशा। एतेषामपि ज्ञानज्ञेयपदार्था सर्वे-प्रतीत्यसमुत्पन्ना क्षणिकास्त्रिषु कालेषु व्यवहारार्हा, बाह्यार्थाश्च परमाणुपुञ्जा। वैभाषिका यथा चित्तचैत्ताना प्रत्यक्षमाहुस्तथैवैते वदन्ति, पर भूतभौतिकाना प्रत्यक्षविषय एते सचिन्ता। एते कथयन्ति यद् बाह्यस्य विषयस्य चित्ते य आकारो वा यत् प्रतिबिम्ब वा प्रतिफलति, तावन्मात्रमेव प्रत्यक्षमस्माक न ततोऽधिकम्। एव सत्यम् न बाह्यस्य विषयस्य प्रत्याख्यान क्रियते, बाह्यो विषयस्त्वभ्युपगम्यते। अस्याभ्युपगमस्य विद्यत एव कारणम्। तथा हि चित्ते (ज्ञाने) यत् प्रतिबिम्ब वा, आकारो वा प्रतिफलति, स सर्वदा न प्रतिफलति, प्रत्युत कदाचिदेव प्रति-फलति। यदा प्रतिफलति तदा तस्य कारणभूतो योऽर्थ स बाह्योऽर्थ। साक्षाद् ग्रहण तु तादृशस्यार्थस्य नास्ति। आकार-(=प्रतिबिम्ब)-प्रत्यक्षेणानुनीते यद्वशादय ज्ञानाकार स बाह्योऽर्थ.। एव ज्ञानाकारो बाह्यार्थहेतुको ज्ञानस्य परिणाम। बाह्यार्थस्तु स्वय जड, अज्ञानरूप, ज्ञानात् पृथगेव भवति। न तस्य ज्ञानेन सह किमपि

तादात्म्य सभवति। तत एव योऽयमाकारप्रतिभास स कथमपि बाह्यो नास्ति। तथोक्तम्—"यदि संवेद्यते नील कथ बाह्य तदुच्यते" इति (तर्कभाषा, आयङ्गर० ६४ पृष्ठ०)। यद्धेतुक आकारप्रतिभास स हेतुरेव बाह्योऽर्थ। एव सौत्रान्तिकाना मतेन ज्ञानज्ञेययोरन्यतरोऽज्ञो ज्ञान प्रत्यक्षम्, ज्ञानस्य ये परिणामविशेषाश्चैत्ता-स्तेऽपि प्रत्यक्षा, बाह्यविषयहेतुका ये साकारज्ञानस्य परिणामास्तेऽपि प्रत्यक्षा, पर बाह्यविषया न प्रत्यक्षा, प्रत्युत प्रत्यक्षप्रतिभासजनकत्वाद् अनुमेया इति हि स्थिति।

द्वितयेऽप्येते वैभाषिका सौत्रान्तिकाश्च सर्वास्तिवादिन आत्मशून्या। सर्वधर्मा ज्ञानज्ञेयरूपा प्रतीत्य-समुत्पन्नतया त्रिषु कालेषु विविधास्ववस्थासु ससरन्त आसत इति मतमुभयेषाम्। उभयेषा मतेन बाह्यविषय प्रतीत्य यो ज्ञानाकारस्तस्मात् पृथगेव सर्वथा बाह्यविषयो भवति, पर बाह्यविषय प्रत्यक्षज्ञानपरिगृहीतो भवतीति वैभाषिका प्रवदन्ति, प्रत्यक्षज्ञानाकारजनक एवाय बाह्यविषयो न प्रत्यक्षज्ञानपरिगृहीतो भवतीति सौत्रान्तिका विचिन्तयन्ति। बाह्यार्थज्ञानाकारात् पृथग् वदन्त एते द्वितये बाह्यार्थवादिन। अथापरे बाह्यमर्थ स्वप्नदृष्टार्थवद् मनोविजृम्भण तर्कयन्तो विज्ञानमात्रमेवात्र तत्त्वमिति पश्यन्तो विचारयन्ति यद् बाह्यविषय पृथगस्ति ज्ञानाकाराद् इति या कल्पना सा तत्त्वचर्चाया द्वैतभ्रम तन्वती परित्याज्या। एकमेवात्र तत्त्व यच्चित्त-ज्ञान-विज्ञप्ति-विज्ञान-मन प्रभृतिभि पर्यायै कथ्यते। एतस्यैव द्वे भवतोऽवस्थे—ज्ञान च ज्ञेय चेति। ज्ञान तत्र ग्राहकम्। ज्ञेय ग्राह्यम्। ज्ञानस्य या ग्राह्यावस्था तस्या एव बाह्यविषयो भवत्येकदेश। बाह्यार्थो ज्ञानात् पृथग्भूत स्वीक्रियते लौकिकैर्जनै प्राश्निकैश्च कैश्चिद् यथा सौत्रान्तिकैर्वैभाषिकैश्च, तथा नास्त्येवेति योगाचाराणा मतम्। तथा चाहु—

विज्ञप्तिमात्रमेवेदम् असदर्थावभासनात्।
यद्वत् तैमिरिकस्यासत्केशोण्डूकादिदर्शनम्॥इति।
—विंशतिकाविज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, १ कारिका।

तिमिररोगी कदाचिद्भूतमपि पश्यतीत्यायुर्वेदशास्त्रे प्रसिद्धम्। तथा हि—

सिरानुसारिणि मले प्रथम पटल श्रिते।
अव्यक्तमीक्षते रूप व्यक्तमप्यनिमित्तत॥१।
प्राप्ते द्वितीय पटलमभूतमपि पश्यति।
भूत तु यत्नादासन्न दूरे सूक्ष्म च नेक्षते॥२।
तत्र वातेन तिमिरे व्याविद्धमिव पश्यति॥८।
चलाविलारुणाभास प्रसन्न चेक्षते मुहु।
जालानि केशान् मशकान् रश्मीश्च ॥९। इति।
—अष्टाङ्गहृदयम्, उत्तरस्थाने द्वादशोऽध्याय।

एतस्या सर्वस्या तत्त्वकथाया परिश्रम कुर्वाणान् विश्रमायावकाश दातु शून्यवादी वदति—ज्ञानमेवेदं सर्व कथ्यत इति। पर ज्ञान ज्ञेयनिरपेक्ष नास्ति। निर्विषया ज्ञानकल्पना स्वप्नेऽपि नास्ति, प्रबोधे तु कथैव का। तस्माद् इह ज्ञानज्ञेये अपि परस्परसापेक्षे तत्त्वे। एते पृथग्भूते निरपेक्षे स्वतन्त्रे वा न कथमपि भवत। प्रतीत्यज्ञेयं भवति ज्ञानम्। प्रतीत्यज्ञानमुच्यते ज्ञेयम्। अत एव विज्ञानस्कन्धोऽपि न स्वभावभूत। प्रतीत्यसमुत्पन्नं हि सर्वमिदं नि स्वभावत्वाच्छून्यमेव, तत्र विज्ञानस्कन्धोऽपि भवत्यन्तर्भूत, न तु कथमपि बहिर्भूत।

सर्व यदत्रोक्त तत् सग्रहीतव्य साम्प्रतम्। भूतभौतिक चित्तचैत्त च यत् किमप्यत्र वर्तते तद् विज्ञप्तिश्च आलम्बनं चेति पदार्थद्वयेन सग्रहीतु शक्यम्। इह वर्तते विज्ञप्ति, इह वर्तते तत पृथग् आलम्बनम् इति हि सामान्या लौकिकी स्थिति। वैभाषिका सौत्रान्तिकाश्च लौकिकी स्थितिमेव स्वदर्शने स्वीकुर्वन्ति। लोकाद् विशेषमेतदेव

ते वदन्ति यदात्मशून्यमुभय विज्ञप्त्यालम्वनम् । यद् वैभापिका वाह्यस्यालम्वनस्य प्रत्यक्ष वदन्ति, यच्च सौत्रान्तिका वाह्यस्यालम्वनस्य प्रत्यक्षजनकत्वेऽपि प्रत्यक्षता न श्रद्दधते, स भेद स्वल्प । निरालम्बना विज्ञप्तिरेवात्र यथा स्वप्नदर्शकस्य तिमिररोगिणो वा भवति—इति योगाचारा प्राहु । विज्ञप्तिरप्यात्मशून्या। शून्यवादिना नयेन तु या विज्ञप्तिर्यदालम्बन तत् सर्व प्रतीत्यसमुत्पन्नत्वात् सर्वथा शून्यम् । आत्मशून्यत्वस्वीकार एव न पर्याप्त । नहि शून्यवादिनो द्वेष कोऽप्यात्मनि, प्रीतिर्वानात्मनि, येन स केवलस्यात्मनो निषेधाय बद्धपरिकरो भवेत् । आत्मान व्यवहारे स्वीकृत्य सर्वधर्माश्च व्यवहारेऽभ्युपगम्य स तत्त्वचर्चाया प्रवर्तते । क्रमेणात्मान धर्माश्च सर्वान् स्वदर्शने शून्यतयानुगृह्णाति, अशून्यतया व्यवहरति लोकव्यवहारे। सर्वशून्यतायामेव तस्यास्ति समादर, न केवलायामात्मशून्यतायाम् । अत एव य आत्मा व्यपदिश्यते, ये चात्र व्यपदिश्यन्ते ते शून्या एव। तेपामात्मधर्माणा व्यवहारे प्रत्याख्यानमकृत्वापि नि स्वभावदेशनाप्रसङ्गे प्रत्याख्यान क्रियते। एतद्देशनाक्रमपाटव चतु शतके तत्रभवान् आर्यदेवो निरूपयामासैकेन श्लोकेन—

वारण प्रागपुण्यस्य मध्ये वारणमात्मन ।
सर्वस्य वारण पश्चाद् यो जानीते स बुद्धिमान् ॥इति ।

शून्यवादनयेन स्वलक्षणसामान्यलक्षणविचारः

प्रतीत्यसमुत्पादनयेन कार्यकारणवर्गस्य, प्रमाणप्रमेयवर्गस्य, ज्ञानज्ञेयवर्गस्य नि स्वभावताप्रतिपादनमुखेन यथा शून्यता सिद्धयति तथोक्तम् । ज्ञानस्यैव विपयभूत बौद्धतर्कशास्त्रे प्रसिद्ध द्विविध ज्ञेय स्वलक्षण सामान्यलक्षण चेत्युच्यते । तत्र स्वलक्षण नाम यथावस्थितास्ते घटादयो विपया येऽस्माक मनोजल्पैर्वाग्विकल्पैर्वा सर्वथैवासपृक्ता सन्ति, अस्माक जलाहरणादिप्रयोजनस्य सपादनाय योग्यता च विभ्रति । ये च विपया मनोजल्पाकारा वाग्विकल्पाकारा वा सन्ति, येषाम् अस्माक प्रयोजनसपादनयोग्यता तदैव भवति यदा स्वरूपतो गृह्यन्ते, ते सर्वे सामान्यलक्षण नाम । एकस्मिन्नपि पदार्थे स्वलक्षणसामान्यलक्षणव्यपदेशो भवति। तथाहि घटो येन लोको जलाहरणादिकृत्य साधयति स उच्यते स्वलक्षणम्, यमधिकृत्य मनोजल्प, वार्तालाप, कथा वा प्रस्तूयते स उच्यते सामान्यलक्षणम् तत्र प्रत्यक्षे स्वलक्षणस्य पूर्व भवति ग्रहणम्, अनन्तर प्रवर्तनेऽध्यवसानम् । अनुमाने तु पूर्व सामान्यक्षणग्रहणम्, तत स्वलक्षणाध्यवसानम् । एवमेक एव पदार्थोऽवस्थाभेदेन ग्राह्य कदाचिद् भवति, अध्यवसेय कदाचिद् भवति। तथाहि प्रत्यक्षे स्वलक्षणतया गृहीतोऽग्नि प्रथमक्षणे ग्राह्य, क्षणान्तरेपु सामान्यलक्षणतयाऽध्यवसेय । अनुमाने सामान्यलक्षणतया गृहीतोऽग्नि प्रथमक्षणे ग्राह्य, क्षणान्तरेपु स्वलक्षणतयाऽध्यवसेय । कि वहुना, ग्रहणमध्यवसान च परस्पर प्रतीत्य भवत । स्वलक्षणग्रहण प्रतीत्य सामान्यलक्षणाध्यवसानम्, सामान्यलक्षणग्रहण प्रतीत्य स्वलक्षणाध्यवसानम् इति शून्यवादनयेन वक्तुमुचितम् । प्रतीत्यसमुत्पन्नत्वाद् द्वयो शून्यता च । एव शून्यवादनयेन ध्रुवपदार्थता, नियतपदार्थता, निरपेक्षपदार्थता नास्ति कस्यापि पदार्थस्य, सर्वमेव शून्यम् ।

अविवादः शून्यवादस्य सर्वैः सह

सेय सापेक्षवादप्रतिपादिका शून्यता नाम सर्वतत्त्वविवेचनार्थ नय । यथा लोके तुलया वस्तूना गुरुलघुभावो मीयते, तथैव तत्त्वचिन्तने शून्यतया दर्शनवादा मीयन्ते गुरुलघुभावनिर्धारणेन। लोकाना प्राश्निकाना च सर्व समतम् ऊरीकृत्य तत परम् अभिमतास्तेषा पदार्था कार्यकारणप्रमाणप्रमेय-ज्ञानज्ञेय-जन्म-मरण-संसारनिर्वाणादयो निरपेक्षतया न स्वीक्रियन्ते, प्रत्युत सापेक्षा प्रतिपाद्यन्ते । भिन्नभिन्न सर्वमिद पश्यता लौकिकाना प्राश्निकाना च या भेददृष्टि सा दूरीक्रियते द्वैतबुद्धिरधरीक्रियते, सापेक्षताप्रतिपादनमुखेनाभेदबुद्धि.

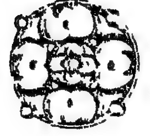
प्रतिष्ठाप्यते। अद्वैतबुद्धो परमादर प्रादुर्भाव्यते । नाष्टासु परात्मादिप्रभृतिषु सर्वासु दृष्टिषु तत्त्व स्वयमेव प्रकाशमुपयाति । तथा चोक्तम्––

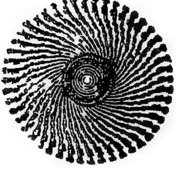
शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्ता नि सरण जिनै ।
येषा तु शून्यतादृष्टिस्तानसाध्यान् बभाषिरे ।।

जगदिद शून्य पश्यन्तोऽपि केचन तत्त्वचिन्तका सतृष्णा मोक्षे। ते तु मोक्ष विकल्पयन्ति। तथाहि लोके सुखम् अनित्यम्, मोक्षे सुख नित्यम्, लोके सुख मितम्, मोक्षे सुखममितम् इत्यादि। एषा कल्पना न वीतरागाणाम् । य काकिणी कार्षापणाशया त्यजति, न स वीतराग उच्यते । तत एव––

निर्वास्याम्यनुपादानो निर्वाण मे भविष्यति ।
इति येषा ग्रहस्तेषाम् उपादानमहाग्रह ।।इति ।

परमाचार्योक्ति स्मारयन् सर्वविधासु तत्त्वचिन्तासु शून्यताधारेण सर्वमिद परस्परसापेक्ष मन्तव्यमिति निवेदयामि। परस्परसापेक्षा एव वय जीवने, तत्त्वचिन्ताया कथ परस्परसापेक्षा न भवेम। परस्पर भावयतामत्र श्रेयो भवत्येव।





क्षणिकविज्ञानवादो ब्रह्माद्वैतवादश्च

⊙

श्रीब्रह्मानन्दः

●

सौगतसम्प्रदाये सौत्रान्तिकमाध्यमिकयोगाचारवैभाषिकनामानश्चत्वारो भेदा सुप्रसिद्धा । तत्र सौत्रान्तिकवैभाषिकौ सर्वास्तिवादिनौ। अर्थात् तौ ज्ञानवज्ज्ञेयस्यापि सत्यतामङ्गीकुरुत । सौत्रान्तिका बाह्यार्थान् विज्ञानानुमेयान् मन्यन्ते। वैभाषिका बाह्यार्थानपि प्रत्यक्षसवेद्यान् मन्यन्ते। योगाचारा क्षणिकविज्ञानवादिन। माध्यमिकाश्च सर्व शून्यमिति वादिन प्रसिद्धा ।

बाह्यार्थाना ज्ञानाकारेणैव ग्रहणात् ज्ञानातिरिक्तस्य ज्ञेयस्यास्तित्वे न प्रमाणमस्तीत्याशयेन योगाचारा नदीजलधारावदविच्छेदवर्त्तिनी क्षणिकविज्ञानसन्ततिमेव पारमार्थिकी मन्यन्ते। अपवादाभावे उत्सर्गप्रसिद्धिरिति न्यायेन सर्व शून्यमिति न वक्तु शक्यम्। तथा चोक्त शून्यवादनिराकरणप्रकरणे भामत्या श्रीवाचस्पतिमिश्रेण—'अपि चारोपित निषिध्यते' इति। तथा तत्रैव 'क्षणिकत्वाच्च' इति २।२।३१ ब्रह्मसूत्रस्य भाष्ये श्रीशङ्कराचार्योऽप्येवमाह—"न ह्यय सर्वप्रमाणसिद्धो लोकव्यवहारोऽन्यत् तत्त्वमनधिगम्य शक्यतेऽपह्नोतुमपवादाभाव उत्सर्गप्रसिद्धे ।"

सा च क्षणिकविज्ञानसन्तति प्रवृत्तिविज्ञानमनोविज्ञानालयविज्ञानभेदेन त्रिविधा। आलयविज्ञानमेव बौद्धदार्शनिकैरुक्त साम्प्रत मनोवैज्ञानिका अवचेतनमचेतन वा मन सगिरन्ते।

एतदतीवरोचक यत् क्षणिकविज्ञानाद्वैतब्रह्माद्वैतवादिनावुभावप्यन्योन्यस्य तत्त्वज्ञानसामीप्य स्वीकुरुत । यथा तत्त्वसग्रहे औपनिषदपरिकल्पितात्मपरीक्षाया शान्तरक्षितेनोक्तम्—'तेषामल्पापराध तु, दर्शन नित्यतोक्तित' इति। माण्डूक्यकारिकाया श्रीगौडपादाचार्यविरचिताया 'आगमशास्त्रम्' इति सज्ञान्तरेण विश्रुताया अन्तिमपद्यस्य 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' इत्यन्तिमपादस्य भाष्ये श्रीशङ्कराचार्य आह—'क्षणिकविज्ञानवादस्तत्त्वज्ञानसामीप्यमुक्त बुद्धेन' इति।

क्षणिकविज्ञानवादिनो वदन्ति—'नित्यविज्ञान नानुभवगोचरम्। किञ्च, नित्ये वस्तुनि प्रमाणाभाव, अर्थक्रियाकारित्वाभावे सत्त्वस्योपपत्तिविकलत्वात्' इति। तत्र ब्रह्मवादिनो वदन्ति—'यथाऽनुभवेन विज्ञानस्यास्तित्व स्वीक्रियते, तथाऽनुभवेनैव बाह्यार्थस्यापि वास्तविकत्व कुतो न स्वीक्रियते ब्रह्माद्वैतवादिपक्षे ब्रह्म स्वयम्प्रकाशविज्ञानस्वरूप सर्ववस्त्वात्मभूत नित्यानित्यादिसकलवाग्व्यवहारातीतम्। क्षणिकविज्ञानवादिना सम्मत विज्ञान क्षणिकत्वानेकत्वादिधर्मैर्विषयसारूप्यान्न स्वयम्प्रकाश भवितुमर्हति। आत्मनो ज्ञानमय स्वरूप-

मन्त करणे प्रतिफलितमन्त करणवृत्तिधर्म क्षणिकत्वानेकत्वादिभिरनुविद्ध भासते। यथा चन्द्रबिम्ब चलत्तरङ्गमाले विमलसलिले सरसि प्रतिफलित कम्पमानमिव लक्ष्यते। बौद्धास्तु इन्द्रियानुभवगोचरमेवापातरमणीय क्षणिकत्वानेकत्वादिधर्मसंसर्गेण गृहीत विज्ञान पारमार्थिक मन्यन्ते। इन्द्रियानुभवैकप्रमाणकैर्बौद्धै क्षणिकविज्ञानवज्ज्ञेयमप्यङ्गीकर्त्तव्यम्। विशुद्धविज्ञानस्वरूपस्य ब्रह्मण प्रतिष्ठापनमन्तरेण न जगद्व्यवहारस्य मिथ्यात्व साधयितु शक्यम्। तच्च ब्रह्माद्वैतवादिना विज्ञान विषयिरूपमेव । अर्थात् तज्जानात्येव, न तु ज्ञायते। एतेनैव रूपेण ज्ञायत इति वक्तु शक्यम्। यथा प्रतिबिम्बेन बिम्बस्वरूप साक्षाद्दृश्यमानमपि ज्ञायते। तथा चोक्त बृहदारण्यकोपनिषदि याज्ञवल्क्येन मैत्रेयीं प्रति—'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' इति।

तथाविध च विज्ञानस्वरूप ब्रह्म सकलजगत्कारणभूतमपि निर्विकारम्। यत पूर्णे वस्तुनि कयापि क्रियया न किमपि परिवर्तन भवति। तथा चाय मन्त्र —

पूर्णमद पूर्णमिद पूर्णात् पूर्णमुदच्यते।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥इति।

तद्धि ब्रह्म स्वसकल्पाविर्भूतदेशकालापेक्षिणी क्रिया कुर्वदपि वस्तुतो देशकालातीतत्वाद् निष्क्रिय निर्विकार च तिष्ठति। तथाविध सकलजगदात्मभूत ब्रह्म स्वयम्प्रकाशत्वादप्रत्याख्येयम्। न ह्यात्मन सत्ताया कश्चिदपि स्वयसिद्धस्वानुभवातिरिक्त प्रमाणान्तरमपेक्षते तदधीनप्रकाशत्वात् तत्सम्भूतत्वात् तत्सकल्पमात्रलब्धस्वरूपत्वाच्चान्येषा वस्तूना तस्मिन्नेवान्तर्भावस्तदनन्यत्व वा वक्तु शक्यते।

किञ्च, 'क्षणिक विज्ञानम्' इति विज्ञानवादिभिर्बौद्धैरुच्यते। यदि विज्ञानमात्रम्, तर्हि 'क्षणिकम्' इत्यस्य विशेषणस्य कि प्रयोजनम्? उत्पत्तिरेव क्षण, उत्पन्नमात्रमेव कारणान्तरनिरपेक्ष नश्यतीत्यभिप्रायेण 'क्षणिकम्' इत्युच्यत इति चेत्, केयमुत्पत्ति? विज्ञानातिरिक्ता विज्ञानमेव वा? आद्ये विज्ञानमात्रमिति सिद्धान्तहानि। द्वितीये विशेषणवैयर्थ्यतादवस्थ्यम्, क्षणिकमितिविशेषणेन विज्ञाने कस्यचिद् विशेषस्यानाधानात्। तेन विज्ञानमात्रवादिना विज्ञानस्य क्षणिकत्व विज्ञानबाह्यकालास्तित्वापेक्षित्वाद् विज्ञानबाह्योत्पत्तिविनाशकल्पनापेक्षित्वाद् वा नाभ्युपेयम्। अत एव च परमार्थदशाया विज्ञानस्य क्षणिकत्वाभ्युपगममूला विज्ञानसन्ततिरपि न यौक्तिकी।

क्षणिकविज्ञानस्य स्वयम्प्रकाशताऽपि न वक्तु शक्या, क्षणिकत्वानेकत्वादिभिर्धर्मैस्तस्य विषयसारूप्यात्। ब्रह्माद्वैतवादिना विज्ञान नित्यमेक सर्वात्मत्वात् सर्वदा विषयिरूपेणैवावस्थितम्, न तु कदाचिद् बौद्धिकज्ञानविषयतामापद्यमानम्। एतादृश विज्ञानमेव विषयवैधर्म्यात् स्वयम्प्रकाश भवितुमर्हति। तज्ज्ञानस्वरूप ब्रह्म सर्वेषामात्मत्वाद् विषयिरूपमेव, न तु कदाचिद् ज्ञानस्य विषयतामापद्यते। इद च श्रीशङ्कराचार्येण ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यस्य भूमिकाया प्रथममेवोक्तम्—"युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोस्तम प्रकाशवद् विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ सत्या तद्धर्माणामपि सुतरामितरेतरभावानुपपत्ति" इति वदता।

तद्विज्ञानस्वरूप च ब्रह्मात्यन्तिक्या परमार्थदशाया सदसन्नित्यानित्यादिरूपेणानिर्वचनीयम्। एतच्च कठोपनिषद —

अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयो।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभाव प्रसीदति॥

इति श्लोकस्य शाङ्करभाष्ये स्पष्टम्।

तस्य श्लोकस्यायमभिप्राय—पूर्व सकलविश्वात्मभूत विज्ञानस्वरूप ब्रह्म 'अस्ति' इति रूपेणैवोपलब्धव्यम्। 'अस्ति' इति रूपेण प्रथममुपलभ्यैव पश्चात् 'अस्ति' 'नास्ति' 'नित्यम्' 'अनित्यम्' इत्यादिभिर्विशेषणैरपरिच्छेद्यस्य मनोवागगोचरस्य ब्रह्मणो ज्ञान भवतीति।

अपि च क्षणिकविज्ञानवादस्य निराकरण एषोऽपि हेतुर्द्रष्टव्यो यथा परमाणुवाद परमाणोरप्यवयव-विभागसम्भावनया निराक्रियते, तथा क्षणिकविज्ञानवादस्यापि निराकरण कर्तु शक्यम्, क्षणस्यापि परमाणु-वदवयवविभागसम्भावनाग्रस्तत्वादिति । 'उत्पत्तिरेव क्षण, न तु कश्चित् कालावयव क्षणोऽस्माकमभिमत' इत्युक्त्यापि न समस्या समाधीयते, यत कस्यचित् पदार्थस्योत्पत्तिरप्यवयवोत्पत्तिक्रियापूर्विका भवति। अथवा क्रियाया अपि कालक्रमानुरोधिन्या अवयवा भवन्त्येव । यथोक्त वाक्यपदीये भर्तृहरिणा——

गुणभूतैरवयवै समूह क्रमजन्मनाम्।
बुद्ध्या प्रकल्पिताभेद क्रियेति व्यपदिश्यते ।।इति।

एवञ्च स काल क्रियैव स्यात् स्वतन्त्रो वा पदार्थ, न तेनावयवविभागानवस्थादोषपरिहारो विज्ञानाति-रिक्तपदार्थप्राप्त्यापत्तिदोषपरिहारो वा भवति। तेन क्रियाया अप्यवयवक्रिया, तासामवयवक्रियाणामप्यवयवक्रिया इति न क्वचिद् विश्रान्ति । ततश्चान्ते क्रियाया क्षणाद्यवयवविभागवत कालस्य चापि कस्याञ्चिदपास्त-विशेषाया सर्वव्यापिकाया शक्तौ विलयनमवश्यमङ्गीकार्यम्। तेन देशकालवस्तुविशेपरहित स्वयम्प्रकाशनित्य-ज्ञानस्वरूप ब्रह्मैव पारमार्थिक तत्त्वमवसीयते।

यदा परमाणुवादस्यासम्भवेन द्रवावस्थजलादीना मूर्त्यवस्थाप्राप्तिवत् कुतश्चित् सर्वव्यापकशक्तेरपि सृष्टिर्भवितुमर्हतीति तर्कयितुमशक्नुवन्तो बौद्धदार्शनिका सृष्टे प्रकारान्तरमपश्यन्त शून्यवादमङ्गीकुर्वन्ति, तदा क्षणादीना कालविभागानामुत्पत्तिविनाशयोश्चावयवक्रियापूर्वकलब्धस्वरूपयो क्रिययो कस्याञ्चिदपास्त-विशेषाया सर्वव्यापिकाया शक्तौ विलयनस्य विचारस्तेषा मनसि कुत उद्बुध्येत ? तेनेद स्पष्ट यद् बौद्धदर्शन-विकासकाले दर्शने सूक्ष्मेक्षिकाया अनतिविकसितत्वात् क्षणिकविज्ञानवादोज्जृम्भण जातम्। पश्चाद् शङ्कराचार्येण तत्र दूषण पश्यता सुगम्भीरप्रज्ञवेद्यो ब्रह्माद्वैतवाद आविरभावि।

तच्च विज्ञानस्वरूपमद्वितीय ब्रह्म गुणतोऽपि सद्वितीयता न सहते। 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' इति वाक्ये सत्यादिपदानि तद्विरुद्धधर्मव्यावर्तनपराणि, न तु तेषा पदाना कस्यचिदनुवर्त्तमानस्य धर्मस्य प्रदर्शने तात्पर्यम्। वस्तुत 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' इति वाक्य बाह्यविषयमिव ब्रह्मापि ज्ञानविषय प्रतिपादयन् न ब्रह्मणो विशुद्धस्वरूप प्रकाशयति। किन्त्विद ब्रह्मस्वरूपोपलक्षणमात्रम्। ब्रह्मणो वास्तविक स्वरूप तु——

यस्यामत तस्य मतम्, मत यस्य न वेद स । अविज्ञात विजानताम्, विज्ञातमविजानताम्।।

इति केनोपनिषदो मन्त्रे ब्रह्मण सर्वेषामात्मभूतत्वात् सर्वदा विषयिरूपेणैवावस्थिते ज्ञानविषयताती-तत्वमेवास्ति। तथा चोक्त बृहदारण्यकोपनिषदि मैत्रेयी प्रति याज्ञवल्क्येन——"विज्ञातारमरे केन विजानीयात्?" इति।

कथमीदृशस्य ब्रह्माद्वैतवादरूपस्य सूक्ष्मदर्शनस्य समक्षे क्षणरूपकालवद्धमनोगोचरज्ञानमात्रस्य पारमा-र्थिकत्ववादिना सिद्धान्तो विदुषा मनस्तोष कर्तु प्रभवति ? यद्यपि क्षणिकविज्ञानवादिभि सह विज्ञानमात्रस्य पारमार्थिकत्वांशे ब्रह्माद्वैतवादिनामैकमत्यमस्ति, तथापि ब्रह्माद्वैतवादिना विज्ञान चित्तवृत्तिक्षणिकविज्ञानसन्तते साक्षिरूप कूटस्थ स्वयम्प्रकाशम् । क्षणिकविज्ञानवादिना चाभीष्ट विज्ञान चित्तवृत्तिक्षणिकविज्ञानसन्तति-रूपमेवास्ति, न तु ततोऽन्यत् तत्साक्षिरूप कूटस्थ विज्ञानमिति महदन्तरम्। एतादृशी क्षणिकविज्ञानवादिबौद्ध-स्वीकृता क्षणिकविज्ञानसन्ततिरुत्पत्तिविनाशानेकत्वादिधर्मैर्बाह्यवस्तुसदृश्येवास्ति, तस्मात् सा परत प्रकाश्यैव भवितुमर्हति। तस्याश्च सन्तते प्रकाशकस्ततोऽन्यस्तत्साक्षिभूत कूटस्थो विज्ञानस्वरूप आत्मैव भवितुमर्हति।



बौद्धदर्शने कर्मवादः

भदन्त शान्तिभिक्षुः

●

बौद्धधर्मे कर्मकाण्डस्य प्रायशोऽभावात्स शमथविपश्यनाबलमाश्रित एव लोकावर्जक सवृत्त। प्राणा इव शरीरे कर्मवादस्तद्दर्शने व्याप्तो वर्तते। मानवमनोजाताना विविधाना कौतूहलाना समाधान तत्र द्व्यक्षरात्मकेन कर्मपदेनैव क्रियते। तदेतत्स्पष्टमाख्यातु मानवमनसि जाताना प्रधानभूताना जिज्ञासाना तदुत्तराणा चैष मातृकोद्देश —

(१) लोकवैचित्र्यस्य कि मूलम् ? सराग सग्रहमूलक च कर्म।

(२) किमुपादाय मानवाना हीनप्रणीतभेदा ? कुशलाकुशलकर्माण्युपादाय।

(३) अवश्यभावी कि सुचरितदुश्चरितयोर्विपाक ? आम्, अवश्यभावी।

(४) सर्व सुखदु खविपाक किमूलक ? दृष्टादृष्टकर्ममूलक।

(५) केन बन्ध ? सास्रवकर्मणा बन्ध।

(६) कस्मान्मोक्ष ? आस्रवप्रहाणरूपात्कर्मणो मोक्ष।

(७) किमपि ध्रुवतत्त्वमाश्रित्य कि कर्मजवैचित्र्याणि ? न, अध्रुवमेवेद यदिद सदिति।

इमा जिज्ञासा एव सर्वेषु सप्रदायेषु मननहेतुकदर्शनाना प्रवर्तिका । वाढमेतासा समाधानानि नैकरूपाणि। बौद्धागमे यथैता जिज्ञासा समाहितास्तथेह स्थाने स्थाने आनुश्रविकमताद् भेदनिदर्शनपुर सर निरूप्यन्ते।

(१) श्रुतिप्रवर्तका ऋषयो जगतश्चरममूल गवेषयन्त किमपि परम तत्त्व विचिन्त्य वर्णयाबभूवु —"न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारक नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्नि । तमेव भान्तमनुभाति सर्व तस्य भासा सर्वमिद विभाति॥" [कठ ५।१२] महाश्रमणगौतमोऽपि श्रमेण महता जगदादिमूल विचिन्वन् नोपलभ्य तादृग ज्ञानातीत तत्त्व परामेव दिश सकेतयामास। अस्ति दीर्घागमस्य अग्रण्यसूत्रान्ते जगदादिमूलमधिकृत्य कश्चित्पुराकल्पात्मकश्चर्च। संवर्तमनुविवर्त, विवर्तमनु च सवर्त पर्यायेण प्रवर्तते। सवर्तावस्थावर्णनपरा तत्रेय पालि —"एकोदकीभूत खो तेन समयेन होति अन्धकारो अन्धकारतिमिस्सा। न चन्दिमसुरिया पञ्ञायन्ति, न रति दिवा, नमासद्धमासा, न उतुसवच्छरा, न इत्थिपुमा, सत्ता सत्तात्वेव सख्य गच्छन्ति।" एतादृशी सवर्तावस्थामनु विवर्तो भवति। प्रथमे विवर्तक्रमेऽव्यवतभेदो लोक प्रवर्तते। तत्र सत्त्वा किलक्षणा भवन्तीत्येषा पालि —"ते च होन्ति मनोमया, पीतिभक्खा, सयपभा, अन्तलिक्खचरा, सुभट्ठायिनो, चिर दीघ अद्धान तिट्ठन्तीति।" पुरा-

कल्पलक्षणायामस्या सवर्तविवर्तचिन्ताया विनिगूढोऽयमर्थस्तिष्ठति यत् सवृत्तमनु प्रवृत्त प्रथमो विवर्त सर्वथा प्रहीणदोषो भवति । अद्यत्वेऽविज्ञानसाक्षिकोऽय विश्वास पुरातनाना विवर्तक्रम ह्रासमुखेन जायमान शसति यत्र क्रमेण दोषाणामेव वहुलीभाव । एषोऽत्र समासेन अग्रण्यसूत्रान्तोद्दिष्टो विवर्तक्रम—"तेषा सत्त्वाना कृते रसा प्रादुरभूत्, तद्यथा नाम क्षौद्र मधु, एवमास्वादाभूत् । अथ खल्वन्यतर मत्त्व रसामाशीत् । तृष्णा चाम्याव-क्रमीत् । अन्यतरेऽपि सत्त्वास्तस्य दृष्टानुगतिमापद्यमाना रसामाशिषुस्तृष्णा तेषामक्रमीत् । अथ तेपा स्वय-प्रभान्तरधात् । स्वयप्रभायामन्तर्हिताया सूर्याचन्द्रमसौ प्रादुरास्ताम् । सूर्याचन्द्रमसो प्रादुर्भूतयो नक्षत्राणि तारकारूपाणि प्रादुरासु । नक्षत्रेषु तारकारूपेपुप्रादुर्भूतेषु रात्रिदिवौ प्रज्ञायिपाताम् । रात्रिदिवो प्रज्ञायमानयो मासार्द्धमासा प्रज्ञायिषत । मासार्धमासेषु प्रज्ञायमानेषु ऋतुसवत्सरा प्रज्ञायिपत । एतावताऽय लोको पुनर्वि-वृत्तो भवति । यथा यथा सत्त्वा रसा परिभुञ्जन्तोऽतिष्ठन् तथा तथा तेपा काये वर्णविवर्णते प्रज्ञायिपाताम् । तत्र ये सत्त्वा वर्णवन्तस्ते दुर्वर्णान् सत्त्वानतिमन्यन्ते स्म 'वयमेतेभ्यो वर्णवत्तरा अस्मभ्यमेते दुर्वर्णतरा ।' तेपा वर्णातिमानप्रत्ययाद्रसान्तरधात् । रसायामन्तर्हिताया भूमिपर्पटक प्रादुरभूद्रमसपन्न । अथ सत्त्वा भूमिपर्पटक-मुपाक्रमिपु परिभोक्तु यथा यथा तथा तथा तेपा सत्त्वाना काये भूयस्या मात्राया वर्णविवर्णते प्रज्ञायिपाताम् । तत्र ये सत्त्वा वर्णवन्तस्ते दुर्वर्णान् सत्त्वानतिमन्यन्ते स्म । तेषा वर्णातिमानप्रत्ययाद् भूमिपर्पटकोऽन्तरधात् । भूमिपर्पटकेऽन्तर्हिते भद्रालता प्रादुरभूद्रससपन्ना । अथ ते सत्त्वा भद्रालतामुपाक्रमिपु परिभोक्तु यथा यथा तथा तथा तेपा सत्त्वाना काये भूयस्या मात्राया वर्णविवर्णते प्रज्ञायिपाताम् । तत्र ये सत्त्वा वर्णवन्तस्ते दुर्वर्णान्सत्त्वा-नतिमन्यन्ते स्म । तेषा वर्णातिमानप्रत्ययाद्भद्रालतान्तरधात् । भद्रालतायामन्तर्हितायामकृष्टपच्य शालि प्रादुरभूदकणोऽतुप सुगन्धस्तण्डुलफल । यत्तरसाय सायमाशायाहरन्ति प्रातस्तद्भवति पक्व प्रतिविरूढम् । यत्तत्प्रात प्रातराशायाहरन्ति साय तद्भवति पक्व प्रतिविरूढम् । नापदान (=लवन) प्रज्ञायते स्म । अथ ते सत्त्वा अकृष्टपच्य शालि परिभुञ्जन्तोऽभूवन् यथा यथा तथा तथा तेपा सत्त्वाना काये भूयस्या मात्राया न केवल वर्णविवर्णते प्रज्ञायिपाता प्रत्युत स्त्रीणा स्त्रीलिङ्ग प्रादुरभूत्पुरुषाणा च पुरपलिङ्गम् । स्त्री चातिवेल पुरुप-मुपनिध्यायति पुरुपश्च स्त्रियम् । तयोश्चातिवेलमुपनिध्यायतोरन्योन्य राग समुदपद्यत, परिदाह कायेऽवा-क्रमीत् । तौ परिदाहप्रत्ययान्मैथुन धर्मसेविपाताम् । अधर्मसम्मत पुनस्तेन समयेन भवति तदेर्ताह धर्मसमतम् । अथागाराण्युपाक्रमिषु, तस्यैवासद्धर्मस्य प्रच्छादनार्थम् । अथ खल्वन्यतरस्य सत्त्वस्यालसजातिकस्यैतदभूत् । किमेव विहन्मि स्वात्मान शालिमाहरन्साय सायमाशाय प्रात प्रातराशाय । सोऽहार्पीत् शालि सकृदेव सायप्रात-राशाय । अथान्यतर मत्त्वस्तस्य दृष्टानुगतिमापद्यमान शालिमहार्पीत्सकृदेव द्व्यहाय 'एवमपि किल भो साध्विति' । अथान्यतर सत्त्वस्तस्य दृष्टानुगतिमापद्यमान शालिमहार्पीत् चतुरहाय । अन्यतरस्तस्य दृष्टानु-गतिमापद्यमान शालिमहार्षीदष्टाहाय । अथ कणोऽपि तण्डुल तुपोऽपि तण्डुल पर्यवनद्ध । लूनमप्यविरूढ तेनापदान प्रज्ञायते स्म । खण्डखण्डा शालयोऽतिष्ठन् । अथ सत्त्वा सनिपत्य शालि व्यबीभजन् मर्यादामतिष्ठिपन् । अथान्यतर सत्त्वो लोलजातिक स्वक भाग परिरक्षन् अन्यतर भागमदत्तमादाय पर्यभुक्त । तमेन गृहीत्वा परे सत्त्वा एतदवोचन्—'पापक करोपि मा स्म भो पुनरप्येव कार्पी ।' 'एव भो इति म तेपा प्रत्यश्रौषीत्' । द्वितीयमपि ज तृतीयमपि सोऽदत्तमादाय पर्यभुक्त । तमेन गृहीत्वा परे सत्त्वा केचित्पाणिना प्राहार्पुरन्ये लोष्टेनान्ये दण्डेन । तदग्रे खलु बतादत्तादान प्रज्ञायते स्म, गर्हा, मृषावाद, दण्डदानम् । अथ सत्त्वा सनिपत्य यस्तेपा सत्त्वोऽभिरूपतरो दर्शनीयतर प्रासादिकतरो महेशाख्यतरश्च तमुपसक्रम्यैतदवोचन् । एहि खलु सत्त्व सम्यक् ख्यातव्य ख्यापय सम्यग् गर्हयितव्य गर्हय, सम्यक् प्रव्राजयितव्य प्रव्राजय । वय पुनस्ते शालीना भागमनु प्रदास्याम इति । क्षेत्राणा पतिरिति खलु क्षत्रिय, धर्मेण रञ्जयतीति खलु राजा । इति खल्वेवमेतस्य क्षत्रियमण्डलस्याभिनिवृत्तिरभूत् । तेषामेव खलु सत्त्वानामेकेपामेतदभूद् वय पापकानकुशलान् धर्मान् वाहयेमेति ते ब्राह्मणा अभूवन् । तेऽरण्यायतने

ध्यायन्तीति ध्यायका । तेषामेवैके ध्यानमनभिसंभावमाना ग्रामान्तं निगमान्तमवसृत्य ग्रन्थान्कुर्वन्त आसु । नेदानीमिमे ध्यायन्तीत्यध्यायका इत्याख्याता । हीनसमतं खलु तेन समयेन तदेतर्हि श्रेष्ठसमतम् । इति खल्वेव-मेतस्य ब्राह्मणमण्डलस्याभिनिर्वृत्तिः । [एतादृशमेवाह यास्कः "साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः । तेऽवरेभ्यो-ऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान्सम्प्रादुः । उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदाङ्गानि च।" (निरुक्त १।२०) उभयत्र ग्रन्थरचनात् पूर्वं साक्षात्कृतधर्माणः पर्यायेण कथ्यन्ते चेद् ध्यायकाः ब्राह्मणाः निर्दिष्टा इति द्वयोरेकवाक्यता स्पष्टैवेति।] तेषामेव सत्त्वानामेके मैथुनं धर्मं समादाय विश्रुतकर्मान्तान् प्रायोयुजन्निति वैश्या इति वैश्यमण्डलस्याभिनिर्वृत्तिः । अवशेषाः क्षुद्राचारा इति शूद्रा इति शूद्रमण्डलस्याभि-निर्वृत्तिः । अभूत्स समयो यत् क्षत्रियः स्वकं धर्मं गर्हयन् आगारादनागार्यं प्रव्रजति श्रमणो भविष्यामीति। ब्राह्मणोऽपि प्रव्रजति, वैश्योऽपि प्रव्रजति, शूद्रोऽपि प्रव्रजति। एभ्यश्चतुर्भ्यो मण्डलेभ्यः श्रमणमण्डलस्याभि-निर्वृत्तिः । चतुर्णां मण्डलानां यो भवति भिक्षुः क्षीणास्रवः सम्यग्ज्ञानविमुक्तः स तेषामग्रमाख्यायते धर्मेणैव नाधर्मेण । ब्रह्मणाप्येषा सनत्कुमारेण गाथा भाषिता—

खत्तियो सेट्ठो जने तस्मिं ये गोत्तपटिसारिनो।
विज्जाचरणसम्पन्नो सो सेट्ठो देवमानुसे ॥इति।

अहमप्येव वदामीति तथागतवचनपालिः संवर्त्तविवर्तविषयिण्यनूदिता।

एतेन पूर्वं सत्त्वा उत्कृष्टा बभूवुः । परस्ताद् रसरागेण वर्णभेदः, तेन रूपाभिमानः, तेन कामासङ्गः, तेन गृहभेदः, तेन सम्पत्तिभेदः, तद्विषयकं लोभमुपादायादत्तादानम्, तेन निन्दा-मृषावाद-दण्डोपक्रमाः, ततो निग्रहानुग्रहाधिपतिः समाजप्रमुखो राजा, ततः कर्मभेदमूलिका वर्णव्यवस्था बभूव। सर्वमेतन्मनोदोषमूलकमेव प्रायशो विवर्तनम्। पौराणिका अपि एतादृशमेव विवर्तनं प्रतिपादयन्ति। पूर्वं कृतयुगे धर्मश्चतुष्पादन्यूनाविकलाङ्गो बभूव। त्रेतायुगे पादेनोनः स पङ्गुर्जातः । द्वापरयुगे द्वाभ्यां पद्भ्यां प्रहीणोऽसौ कष्टां दशामुपगतः । कलियुगे स एकपात्कण्ठगतप्राणो भवति। दोषमुखेन जायमानाद्विवर्तनात् केनापि जगतः पुण्येन श्रामण्यं विकसितम्। श्रामण्यस्य सर्वथैव वीतरागधर्मस्य प्रादुर्भावात् पूर्वतनो विवर्तः सरागाणि सग्रहमूलकानि कर्माण्युपादायैव भवतीत्यग्रण्यसूत्रान्तवचनैः स्पष्टीभवति। तमेनमर्थं सकलं वसुबन्धुः श्लोकेनैकेन संजग्राह—

प्रागासन् रूपिवत्सत्त्वा रसरागात्ततः शनैः।
आलस्यात्संनिधिं कृत्वा साग्रहैः क्षेत्रपो भृतः ॥

[अभिधर्मकोश ३।९७]

(२) मानवानां हीनप्रणीतभेदानधिकृत्य 'चूलकम्मविभंग'—सूत्रान्ते दृश्यते तथागतशुभमाणवकयोः संवादः। एषा तत्र शुभस्य पृच्छा—"को नु खलु भो गोतम हेतुः कः प्रत्ययो येन मनुष्याणामेव सतां मनुष्यभूतानां दृश्यते हीनप्रणीतता। दृश्यन्ते खलु गौतम मनुष्या अल्पायुष्का दीर्घायुष्का, बह्वाबाधा अल्पाबाधा, दुर्वर्णा वर्णवन्तः, अल्पेशाख्या महेशाख्या, अल्पभोगा महाभोगा, नीचकुलीना उच्चकुलीना, दुष्प्रज्ञा प्रज्ञावन्तः।" तत्रैव तथागतस्य प्रतिवचनपालिः "कम्मस्सका माणव सत्ता कम्मदायादा कम्मबन्धू कम्मपटिसरणा। कम्मं सत्ते विभजति यदिदं हीनप्पणीततायानि।" अकुशलकर्मणा हीनता भवति। तथाहि प्राणातिपातादल्पायुष्कता बह्वाबाधाश्च। क्रोधद्रोहावुपादाय दुर्वर्णता । ईर्ष्याद्वेषावुपादायाल्पेशाख्यता। श्रमणब्राह्मणेभ्योऽदानादल्प-भोगता। अभिमानेन नीचकुलम्। श्रमणब्राह्मणेष्वजिज्ञासुभावेन भवति दुष्प्रज्ञता । कुशलकर्मणा प्रणीतता भवति । तथाहि प्राणातिपातविरतेर्दीर्घायुष्कता अल्पाबाधाश्च। अक्रोधाद्रोहावुपादाय वर्णवत्ता। ईर्ष्याद्वेष-विरतिमुपादाय महेशाख्यता । श्रमणब्राह्मणेभ्यो दानाद् महाभोगता । निरभिमानेनोच्चकुलम्। श्रमणब्राह्मणेषु जिज्ञासुभावेन भवति प्रज्ञावत्ता। एवमिहैव कुशलाकुशलकर्मणा विपाकः । परत्र तु कुशलकर्मणा स्वर्गः । अकुशल-

कर्मणा नरक'। तदेवमनेन शरीरेण कृतानि कर्माणि इहैवास्मिन्नेव शरीरे वा विपचन्ति, पर शरीरपातादमुत्र वा विपचन्ति, प्रेत्यभावे सति वा शरीरान्तरे विपचन्ति---इत्यावस्थिको विपाकस्त्रिविध'। आहुश्च धर्मपदाभाणका —

गब्भमेके उपज्जन्ति निरय पापकम्मिनो।
सग्ग सुगतिनो यन्ति परिनिब्बन्ति अनासवा ॥इति।

[धम्मपद १२६]

(३) एषा कर्मफलविपाकव्यवस्था केषाचित् श्रमणब्राह्मणानामनभिमतासीत्। ते हि समाधिभावनां प्रमाणीकृत्य वदन्ति स्म यदस्माभिस्तादृशा सत्त्वा दृष्टा ये सुचरितकारिणोऽपि निरयमुपपन्ना', दुश्चरितकारिणोऽपि स्वर्गमुपपन्ना। तेन सुचरितात्सुगति, दुश्चरिताच्च दुर्गति, इत्येष न नियम। महाकर्मविभगसूत्रान्त तमिम वादमधिकृत्याह तथागत —"तत्रानन्द, योऽयमेवमाह—अस्ति दुश्चरितस्य विपाक, इतीदमस्यानुजानामि। योऽयमेवमाह—अस्ति सुचरितस्य विपाक, इतीदमस्यानुजानामि। योऽयमेवमाह-नास्ति दुश्चरितस्य विपाक, इतीदमस्य नानुजानामि। योऽयम् (अकुशलकर्मपथाचारी) पर मरणात्स्वर्ग लोकमुत्पद्यते पूर्वमेवास्य तत्कृत भवति कल्याणकर्म, पश्चाद् वा, मरणकाले वास्य भवति सम्यग्दृष्टि। योऽयमेवमाह—नास्ति सुचरितस्य विपाक, इतीदमस्य नानुजानामि। योऽय (कुशलकर्मपथाचारी) पर मरणान्निरयमुत्पद्यते। पूर्वमेवास्य तत्कृत भवति पापकर्म, पश्चाद्वा, मरणकाले वास्य भवति मिथ्यादृष्टि। इति खल्वानन्द, अस्तिकर्म अभव्यमभव्याभासम्, अस्ति कर्म अभव्य भव्याभासम्, अस्ति कर्म भव्य चैव भव्याभास च, अस्ति कर्म भव्यमभव्याभासमिति।" सोऽय कर्मविभग श्रुतिप्रतिशरणानामपि समत। मरणकालदृष्टिप्रभाविता गतिर्भवतीत्यपि तत्र गीतम्—

"य य वापि स्मरन् भाव त्यजत्यन्ते कलेवरम्।
त तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावित ॥" इति।

[गीता ८।६]

(४) श्रौतस्मार्तधर्मवद्बौद्धधर्मेऽपि परलोकप्रेत्यभावकर्मफलविपाकसिद्धान्ताभ्युपगमादस्यात्मभावस्य (=कायस्य) जात्यायुर्भोगादिविपाका पूर्वकृतकर्महेतुका एव प्रायश स्वीक्रियन्ते। वस्तुतस्त्वेतादृशोऽभ्युपगम एकान्तवाद एव। दृष्टाना विपाकनामिह दृष्टकारणानुबन्धे सति तेषामदृष्ट (=पूर्वकृतकर्म) कारणकल्पनमन्याय्यमेव। तमेनमेकान्तवाद मनसि निधाय तथागतस्त विशोधयामास। तथागतमेवानुसरन् भदन्तनागसेनोऽपि त पुनरपि परिष्कृतवान्। तत्रैव भदन्तनागसेनस्य मिलिन्द प्रति वचनम्—"नहि महाराज, सर्व वेदयित कर्म्ममूलकम्। [मिलिन्दप्रश्न, पृष्ठ १३७]। अल्प कर्मविपाकज बहुतरमवशेष। तद् बाला सर्व कर्मविपाकजमेवेत्यति धावन्ति।" [तत्रैव, पृष्ठ १३८] तमेनमर्थ समर्थयितु यत्तत्र भदन्त सयुक्तनिकायात्तथागतवचनमन्वबोचत्तदिदम्—"पित्तसमुत्थानान्यपि खलु सीवक इहैकत्यानि वेदयितानि, श्लेष्मसमुत्थानान्यपि, वातसमुत्थानान्यपि, ऋतुपरिणामजान्यपि, विषमाहारजान्यपि, औपक्रमिकाण्यपि, कर्मविपाकजान्यपि। तत्र सीवक ये ते श्रमणब्राह्मणा एव वादिनो यत्किचिदय पुरुषपुद्गल प्रतिसवेदयति सुख वा दुख वा अदुखमसुख वा सर्व तत्पूर्वकृतहेतुभि। (ते) यच्च साम यच्च ज्ञात तच्चाति धावन्ति। यच्च लोके सत्यसमत तच्चाति धावन्ति। तस्मात्तेषा श्रमणब्राह्मणाना (मत) मिथेति वदामि।" [तत्रैव, पृष्ठ १४०]

(५) एव परिष्कृत. कर्मवाद सप्रयोजन' एव। स खलु दुखानि प्रतिकर्तु लोकान् दृष्टकारणाभिमुखीकरोति। अदृष्टकारणवैमुख्य च परिहृत्य नास्तिकभावाद्रक्षति। यो दृष्टे जगति सत्यविमुखो भवति, अदृष्टे जगति 'नास्ति परो लोक' इति नास्तिकतामुपादत्ते तस्य नाकरणीय नाम किचिदस्तीति तथागतहृदयम्। तथा चाहुर्धर्मपदाभाणका —

"एकं धम्म अतीतस्स मुसावादिस्स जन्तुनो।
वितिण्णपरलोकस्स नत्थि पापं अकारियं।" इति।

[धम्मपद १७६]

कर्मवादमूलमेवेद भवबन्धनम्। सत्त्वाना भवबन्धनानि हि कर्माणि मनोभावविशेषोपजीव्यानि। ते चैते मनोभावा स्कन्धै स्कन्धानाम्, फलै कर्मणाम्, दु खरूपेण ससारेण सत्त्वाना सयोजकत्वात् सयोजनानीत्युच्यन्ते। तानि चैवमभिधर्मकोशे निर्दिष्टानि—

मूल भवस्यानुशय षड् राग(१) प्रतिघस्तथा(२)।
मानोऽविद्या च दृष्टिश्च विचिकित्सा च तेषु न(३, ४, ५, ६)॥
षड् रागभेदात्सप्तोक्ता भवरागो द्विधातुज।
अन्तर्मुखत्वात्तन्मोक्षसञ्ज्ञाव्यावृत्तये कृत॥
आत्मात्मीय(१) - ध्रुवोच्छेद(२) - नास्ति(३) - हीनाग्रदृष्टय(४):।
अहेत्वमार्गे तद्दृष्टिरेतास्ता पचदृष्टय॥

[५।१, २, ७]

एतेषु सयोजनेषु अविद्या=मोह=सदसदविवेक, विचिकित्सा सत्यविषयको द्वैधीभाव. सन्देह, प्रतिघ=प्रतिहिसा-इति त्रीणि पशुपक्ष्यादिसाधारणानि परमादिमचित्तवृत्तय। मान पशुपक्ष्यादिसाधारणोऽस्ति न वेति न जानीम, पर स सकलमनुष्यसाधारणो मनुष्यजाति-सहज एवेति तर्कयाम। रागो मन्ये सर्वमनोभावानामग्रज सर्वसत्त्वसाधारण प्रायो दृश्यते। स च पशुपक्ष्यादिषु केवलमाहारे मिथुनभावे च कृतास्पदोऽपि मानवेषु लब्धप्रतिष्ठो लोकत्रयमावृत्य तिष्ठति। त्रैधातुकोऽय लोको बौद्धागमे विख्यात। तत्र नरक-प्रेत-तिर्यग्-मनुष्य-षड्देवनिकाययुक्तो लोक कामधातु। तत ऊर्ध्व सप्तदशभूमिको लोको रूपधातु। तत ऊर्ध्व भूमिकाभेदहीनो लोकोऽरूपधातु। एतेषु यो राग स धातुभेदेन कामरागो रूपरागोऽरूपराग इत्येवमुच्यते। रूपारूपरागयो कृते भवराग इत्येकमधिवचन तस्योत्तरोत्तरोत्कृष्टलोके भवाभिलाषरूपत्वात्। ताविमौ रूपारूपलोकौ ध्यानगम्यौ कैश्चिच्छ्रमणब्राह्मणैर्मोक्षरूपतयाभिमतावपि बन्धरूपतया तथागतेन स्वीकृतो। अनया लोकलोकान्तरकल्पनया स्पष्टमेव यन्मानवराग कीदृशी परा भूमिमुपगत। हन्त ! यथाऽयोधातुमलयोधातुमुपापादायोत्थितमयोधातुमेव खादति तथैव मानवान् खादत्येष मानवानुपादायोत्थितो मानवरागः। रागादप्यधिक मानवेषु कृतास्पद सयोजनमस्ति दृष्टि। दृष्टिमूलकान्येव मानवकर्माणि। दृष्टिरेव बन्धन दृष्टिरेव बन्धनप्रहाणम्। बन्धनभूता पचदृष्टयो बौद्धागमाख्याता। तथाहि—

सत्कायदृष्टि=आत्मात्मीयदृष्टि=अहमस्मि ममेदमिति दृष्टि।

अन्तग्राहदृष्टि=शाश्वतवादोच्छेदवाददृष्टि।

मिथ्यादृष्टि=नास्तिकदृष्टि=नास्ति सुकृतदुष्कृतकर्मणा फल नास्ति परो लोक इति दृष्टि.।

दृष्टिपरामर्श=ममैव सत्यमन्यदनृतमिति दृष्टि।

शीलव्रतपरामर्श=अहेतो (ईश्वरादे जगतो) हेतुतया, अमार्गस्य (हिसाप्रधानव्रतादीना स्वर्गादि) मार्गतया चाभ्युपगमस्य दृष्टि।

पुराद्यत्वे चैतद्दृष्टिमूलको हि लोकाना विविधकर्मकाण्डोपासनाप्रपचो लोकपरलोकप्रयोजन. प्रवृत्त.।

(६) संयोजनानां प्रहाणान्मोक्ष । तदर्थं नहि तथागतमार्गे कस्यचित् सच्चिदानन्दस्य आश्रयो गृह्यते, प्रत्युत सर्वथैव तद्विपरीतस्य अनित्यानात्सदु खरूपस्य दर्शनस्याश्रयो गृह्यते। एतद्दर्शनमुपादायैव सयोजनप्रहाण भवति, आस्रवविशुद्धिश्च जायते । तथा चाहुर्धर्मपदाभाणका —

सब्बे सखारा अनिच्चाति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया।।
सब्बे सखारा दुक्खाति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया।।
सब्बे धम्मा अनत्ताति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया।।

[धम्मपद २७७-२७९]

अनित्यदु खानात्मवादो नामानुलोमज्ञानम् । [विसुद्धिमग्ग २१।१२८-१३३] तस्य मोक्षमार्गे सर्वत्रानुलोमभावेनानुकूलभावेनाविरोधभावेन विद्यमानत्वात्। तत्र तत्र जायमान चित्तस्य बन्धनमिद विमोचयति। स्वर्ग प्रति लोलुप चित्तमेतद् ज्ञान प्रबोधयति—

"कृत्वापि दुष्कर कर्म स्वर्ग लब्ध्वापि दुर्लभम्।
नृलोक पुनरेवैति प्रवासात्स्वगृह यथा।।
सुखमुत्पद्यते यच्च दिवि कामानुपाश्नताम्।
यच्च दु ख निपतता दु खमेवावशिष्यते।।
तस्मादस्वन्तमत्राणमविश्वास्यमतर्पकम् ।
विज्ञाय क्षयिण स्वर्गमपवर्गे मति कुरु।।

[सौन्दरनद ११।३९,५४,५५]

यदि पुन स्वर्गमविचिन्त्य मनो लोकासक्त जात तदैतदनुलोमज्ञान बलरूपयौवनानामभ्याख्यानमुखेन देशयिष्यति—

"क्व कार्तवीर्यस्य बलाभिमानिन सहस्रबाहोर्बलमर्जुनस्य तत्।
चकर्त बाहून्युधि यस्य भार्गवो महान्ति शृङ्गाण्यशनिर्गिरेरिव।।
क्व तद्बल कसविकर्षिणो हरेस्तुरङ्गराजस्य पुटावभेदिन ।
यमेकबाणेन निजघ्निवान् जरा क्रमागता रूपमिवोत्तम जरा।।
दिते. सुतस्यामररोषकारिणश्चमूरुचेर्वा नमुचे क्व तद्बलम्।
यमाहवे क्रुद्धमिवान्तक स्थित जघान फेनावयवेन वासव।।
बल कुरूणा क्व च तत्तदाभवद् युधि ज्वलित्वा तरसौजसा च ये।
समित्समिद्धा ज्वलना इवाध्वरे हतासवो भस्मनि पर्यवस्थिता।।"

[सौन्दरनद ९।१६-२०]

रूपयौवनासक्त च चित्तमेव वदिष्यति—

"अह वपुष्मानिति यच्च मन्यसे विचक्षण नैतदिद च गृह्यताम्।
क्व तद्वपु सा च वपुष्मती तनुर्गदस्य साम्बस्य च सारणस्य च।।
यदि प्रतीप वृणुयान्न वाससा न शौचकाले यदि सस्पृशेदप।
मृजाविशेष यदि नाददीत वा वपुर्वपुष्मन्वद कीदृश भवेत्।।

ऋतुर्व्यतीत परिवर्तते पुन: क्षयं प्रयात पुनरेति चन्द्रमा।
गतं गतं नैव च सनिवर्तते जल नदीनाञ्च नृणा च यौवनम्॥"

[सौन्दरनद ९।२४,२६,२८]

एवमिदमनुलोमज्ञानमास ङ्गादुन्मोच्य मार्गप्रस्थित लोक करोति। प्राप्तमार्गस्य वीर्यमुपादायैव सयोजन-प्रहाणान्मोक्ष। सकृदेव यस्य सर्वाणि सयोजनानि क्षीणानि सोऽर्हन् स मुक्त। यस्तु शनैर्गामी स यदात्म दृष्टिम्, चतु सत्यसदेहलक्षणा विचिकित्साम्, अहेत्वमार्गयो हेतुमार्गाभ्युपरूप शीलव्रतपरामर्श विजहाति तदा स स्रोत आपन्न =मोक्षगामिन प्रवाहमुपगतो भवति। चिरेणाचिरेण वा तस्य विमोक्षो न सशयितो भवति। यश्च स्रोत आपत्तिफलमुपलभ्य कामरागप्रतिघौ तनूकरोति स सकृतागामी भवति, न च तस्य द्वि प्रेत्यभावो भवति। यश्च सकृदागामिफल लब्ध्वा सर्वथैव कामरागप्रतिघौ जहाति सोऽनागामी भवति, स से नेह जायते, शुद्धावासेष्वत्पत त एव परिनिर्वाति। अनागामिफल प्राप्य यो प्रहीणभव (=रूपारूप) रागो भवति, क्षीणमानो भवति, व्यपगतमिथ्यादृष्टि परिहीणान्तग्राहदृष्टि प्रविलुप्तदृष्टिपरामर्शो भवति, सोऽर्हन् भवति मुक्त कृतकरणीय। एव सयोजनप्रहाणकर्मोपादायैव मोक्ष। स च क्लेशप्रहाण न तु कस्यचित् प्राप्ति।

(७) बौद्धसमत कर्मवाद निरूपयन्तो वय यदृच्छया तादृश विषयमुपगता यो हि एतावत्काल परिहृतोऽभूत्। मोक्षप्रसगे तत्र न कोऽपि नित्यो ध्रुव कूटस्थ शाश्वतोऽपरिवर्तनशील पदार्थउपादेयतया गृहीत प्रत्युत शाश्वतवाद सयोजनेषु परिगणित, आत्मदृष्टिर्बन्धनभूता परिगृहीता। तदेतत्सर्वथैवेश्वरात्मवादि-विरोधिदर्शन स्वविरोधिभिर्बहुतरमभ्याख्यात विवरीतुमेप मातृकोद्देश —

(क) आत्मा, अर्थात् कर्मणा कर्ता भोक्ता च किं कूटस्थ ?

(ख) जगतो हेतु किं कूटस्थ ?

(ग) बौद्धदर्शन किमुच्छेदवादि, अभाववादि वा ?

'न तथेति' उत्तरेण ता एता जिज्ञासा बौद्धागमे समाहिता भवन्ति।

(क) योऽय कर्ता च भोक्ता च स न कूटस्थ प्रत्युत क्षण क्षण विपरिवर्तमान इत्यस्मिन् सिद्धान्तेऽय प्रमुख आक्षेप। यो हि कर्म करोति फलभोगकाले न स एव भवति प्रत्युत विपरिवर्तमान. कश्चिदन्य एव भवति। एव य कर्माकार्षीत् तस्याभावाद् यश्च नाकार्षीत्कर्म स फलभाग् भवति। आपत्तिरेषा कृत-हानमकृताभ्यागमश्चेति प्रोच्यते[1]। परिहृता चैषा सन्तानैक्यमाश्रित्य[2]। 'य करोति स एव भुङ्क्ते'—मत्वा सोऽय तर्क प्रवृत्त। परम आत्मा निष्क्रिय., कारक त्वात्माधिष्ठित शरीरमेव। यच्छरीर कर्मकाले भवति न तद्भोगकाले। एव निष्क्रिय आत्मा येन शरीरेण कर्मणा कर्ता भवति न तेनैव शरीरेण भोक्ता। तथा चैषापत्तिर्नित्यात्मवादपक्षेऽपि दुर्वारैव। अन्या चाप्यापत्तिस्तथाह नागार्जुन.—

असप्राप्तस्य च प्राप्तिर्दु खपर्यन्तकर्म च।
सर्वक्लेशप्रहाण च, यद्यशून्य, न विद्यते॥
य प्रतीत्यसमुत्पाद पश्यतीद स पश्यति।
दु.ख समुदयं चैव निरोध मार्गमेव च॥

[माध्यमिककारिका २४।५६,५७]

---

१. सत्त्वभेदे कृतहानमकृताभ्यागम. प्रसज्यते [न्यायसूत्र ३।१।४] अण्णो करेइ अण्णो परिभुजइ [सन्मतिप्रकरण १।५२] न बन्धमोक्षौ क्षणिकैकसस्थौ [युक्त्यनुशासन]

२. हेतुमान् फलयोगीति दृश्यते नैष संभव.।
सन्तानस्यैक्यमाश्रित्य कर्ता भोक्तेति देशितम्॥ [बोधिचर्यावतार ९।७३]

(ख) कूटस्थहेतुवादं परीक्षमाण आह नागार्जुन.—

न कर्त्तव्य भवेत्किचिदनारब्धा क्रिया भवेत्।
कारक. स्यादकुर्वाण शून्यता प्रतिबाधते॥
अजातमनिरुद्ध च कूटस्थ च भविष्यति।
विचित्राभिरवस्थाभि स्वभावरचित जगत्॥
[माध्यमिककारिका २४।५४,५५]

धर्मकीर्तिस्तु—"अक्षणिकस्य क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियाऽयोगादर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणमतो निवृत्तमित्यसदेव स्यात्" [वादन्याय, पृष्ठ ७] इति कूटस्थहेतुवाद निराचकार। अत्र समासेनोक्त व्याकुर्वन्नाह शान्तरक्षित —"अक्षणिकत्वेनाभिमतस्य भावस्य क्रमेण तावदर्थक्रिया न युज्यते। कार्यनिवर्तनयोग्यस्य स्वभावस्य सदा सत्त्वात्। अन्यथा पश्चादपि न कुर्यात् पूर्वस्वभावाप्रच्युत पुरावत्। ..न चाप्यक्षणिकत्वेनोपगतस्य सकृत्कार्यमुत्पद्यमानमुपलभ्यते क्रमसभवदर्शनात्। तदेवमक्षणिक. पदार्थ क्रमेण युगपद्वा न काचिदप्यर्थक्रियामात्रामशतोऽपि क्षमो निवर्तयितुमित्यसत्त्वमेवास्य।" इति।

तार्किकाणा तमिम शिर पीडाजनक शुष्क हेतुवाद परिहृत्य तथागताभिप्रायमत्र निर्दिशाम। जगद्धेतु कूटस्थ ब्रह्म तथागतयुगे जिज्ञासूनामासीदेकतमो वादविषय। प्रश्नप्रतिवचनाभ्या श्रोतृवक्तृषु बहुधा विविच्यमानमपि तदिद न कर्कशतर्कैर्व्याकुलीकृतमासीत्। तद्विषये बहुप्रश्नवाचाटा वाचक्नवी गार्गी 'शिरस्ते पतिष्यत्यतिप्रश्नकरणेने'ति वारयामास याज्ञवल्क्य[1]। तदिद नित्य कूटस्थमानन्दमय ब्रह्म ससारदुखत्रस्ताना तत एवानन्द विचिन्वता जनाना ज्ञानोपासनयोरालम्बनमभवत्। "एषास्य परमा गतिरेषास्य परमा सपदेषोऽस्य परम आनन्द." इति तस्यानन्दरूपतामुक्त्वास्यानन्दस्याप्रमेयता निदर्शयितुमाह याज्ञवल्क्य —"यो मनुष्याणा राद्ध समृद्धो...स मनुष्याणा परम आनन्द, ये शत मनुष्याणामानन्दा स एक पितृणा जितलोकानामानन्द, ये शत पितृणा जितलोकानामान्द स एको गन्धर्वलोक आनन्द, ये शत गन्धर्वलोक आनन्दा स एक: कर्मदेवानानामानन्द, ये ते शत कर्मदेवानामानन्दा स एक आजानदेवानामानन्द, ये ते शतमाजानदेवानामानन्दा स एक प्रजापतिलोक आनन्द, ये शत प्रजापतिलोक आनन्दा स एको ब्रह्मलोक आनन्द।" [बृहदारण्यकोपनिषद् ४।३।३२-३३] तमिम परममानन्द रागस्य, तृष्णाया, मारस्य च छलनामात्रमेवेति तथागतहृदयम्। न हि लोकेऽणुमात्रमप्यानन्द स ददर्श, कि पुनर्नित्य सर्वथैवाविनश्वरमानन्दम्। अस्य आनन्दमयस्य ब्रह्मलोकस्यानित्यता ख्यापयितु ब्रह्मनिमन्तणिकसूत्रान्ते श्रूयते बकब्रह्मणा सह तथागतस्य सवाद। तथागत दृष्ट्वाह ब्रह्मा बकाभिधान स्वागत मार्ष, चिरेणागतोऽसि मार्ष, लोकोऽय मार्ष ध्रुवो नित्य इति। एव वादिन ब्रह्माणमवोचद्भगवान् अविद्याया निपतितो बको ब्रह्मा, अहो! अविद्याया निपतितो बको ब्रह्मा यदनित्य नित्यमिति अध्रुव ध्रुवमिति चिन्तयति। तदा मार अन्यतर ब्राह्मपार्षदमाविश्योवाच तथागतम् 'भिक्षो! मावजानीहि ब्रह्माणमिमम्। एष ब्रह्मा, ईश्वर, कर्ता, प्राणिना पिता' इति। एवमुक्ते पापिष्ठ मार, जानाम्यह त्वाम्। एष ब्रह्मा ब्रह्मपार्षदाश्च तव वशगा। न चाह ते वशगो भविष्यामीत्याह तथागत। [मज्झिमनिकायसुत्त ४९] सेय ब्रह्मविषयिणी चर्चा स्थविरैर्जयमङ्गलगाथासु प्रत्यह गीयते—

---

१. "कस्मिन्खलु ब्रह्मलोका ओताश्च प्रोताश्चेति। स होवाच गार्गि मातिप्राक्षीर्मा ते मूर्धा व्यपप्तद् अनतिप्रश्न्यां वै देवतामति पृच्छसि गार्गि मातिप्राक्षीरिति ततो ह गार्गी वाचक्नव्युपरराम।"
[बृहदारण्यकोपनिषद् ३।६]

"दुग्गाहदिट्ठिभुजगेन सुदट्ठहत्थं ब्रह्मं विसुद्धिजुतिमिद्धिबकाभिधानं।
आणागदेन विधिना जितवा मुनिन्दो त तेजसा भवतु वो जयमगलानि।।" इति।

मोक्षमार्गे एव भूतमानन्दमय नित्य ब्रह्म प्रतीत्य स्थिरा नित्या तृष्णैव मनसि भवितु शक्नोतीति सर्वथा निरुपयोगि। आत्मवाद्यपि वात्स्यायनो मोक्षरूपतयाभिप्रेतमानन्द तथागतवदेव मोक्षानुपयोगीति निर्धारयामास। वाचा किंचिदुपहसन् स प्राहानन्दासक्तान्—"यथा दृष्टमनित्य सुख परित्यज्य नित्य सुख कामयते। एव देहेन्द्रिय-बुद्धीरनित्या दृष्टा अतिक्रम्य मुक्तस्य नित्या देहेन्द्रियबुद्धय कल्पयितव्या। साधीयश्चैव मुक्तस्य चैकात्म्य कल्पित भवतीति।" [न्यायसूत्र १।१।२२] अस्तु। आनन्दम्य तृष्णाजनकत्वात् तत्रापि आनन्दस्य नित्यस्य नित्यायास्तृष्णाया जनकत्वात् नित्य ब्रह्म नाद्रियते मोक्षमार्गे–इति हि मन्ये हेतुर्येन न किंचिदपि नित्य स्वीक्रियते।

(ग) एवमनित्यवादि बौद्धमत भ्रमेण प्रमादेन वा वितथाभिनिवेशेन वा केचिदभाववादि आह[1]। परमुच्छेदवादापरपर्यायोऽभाववादस्तथागतमते प्रहातव्या अन्तग्राहदृष्टिरेव। शाश्वतोच्छेदवादपराङमुखा हि बौद्धा मध्यममार्गावलम्बिनो न पूर्वान्तिमाश्रयन्ति न चापरान्तमाश्रयन्ति। पूर्वान्तापरान्तपरित्यागपथोऽय भवति शोकदु खग्रस्ते जगति जनालम्बनम्। तथा चाभिनन्द्यते—

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना।।इति।

[गीता, २।२८]

तदेव बौद्धागमो न शाश्वतवाद प्रतिपादयति नाप्युच्छेदवादम्। आह चात्र नागार्जुन—

स्कन्धानामेष सन्तानो यस्माद् दीपार्चिषामिव।
प्रवर्तते .... च युज्यते।।
पूर्वे यदि च भज्येरन्नुत्पद्येरन्न चाप्यमी।
स्कन्धा स्कन्धान्प्रतीत्येमानथ लोकोऽन्तवान् भवेत्।।
पूर्वे यदि न भज्येरन्नुत्पद्येरन्न चाप्यमी।
स्कन्धा स्कन्धान्प्रतित्येमान् लोकोऽनन्तो भवेदथ।।

[माध्यमिककारिका २७।२२-२४]

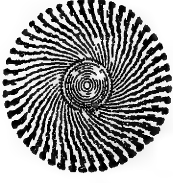
एतावता कर्मवादस्य स्वरूप तन्मूलकौ बन्धमोक्षौ चेति सर्व स्पष्टमभूत्। दृष्टहेतुवज्जगद्वैषम्यस्यादृष्टोऽपि भवति हेतुरल्पीयस्या मात्रायामित्यपि तथागताभिमतम्। ननु निदानेन किं यदि न भैषज्यम्? तदस्य दृष्टादृष्ट-निदानस्य वैषम्यस्य क प्रतीकार? जगद्वैषम्य हर्तुमेव बुद्धपुत्रा मोक्षपराङमुखा सन्तो स्वक त्रैकालिक सुकृत लोकानामदृष्टजनिता पीडा हर्तुमुत्सृजन्ति। आत्मभावान् (=कामान्) भोगाश्च दृष्टनिदाना पीडा हर्तु प्रयच्छन्तीति कर्मवादस्य सकला कटुता हृता भवति। स्वकृतमेव सर्वो भुङक्ते इति मनसि कृत्वा न बुद्धपुत्रा लोकान् परिहरन्ति प्रत्युत सर्वेषा पीडा हरन्तो प्रणिदधति—

आत्मभावास्तथाभोगान्सर्व त्र्यध्वगत शुभम्।
निरपेक्षस्त्यजाम्येष सर्वसत्त्वार्थसिद्धये।।इति।

[बोधिचर्यावतार ३।१०]

---

१. स्थिरमनुयायिकारणमनभ्युपगच्छतामभावाद्भावोत्पत्तिरित्येतदापद्यते। [ब्रह्मसूत्र २।२।२६]



आत्मतुष्टिप्रामाण्यविमर्शः

⊙

डॉ० गोपालचन्द्र मिश्रः

•

भारतीयवाङ्मये हि धर्मप्रमापकेषु प्रमाणेषु—
'स्वस्य च प्रियमात्मन' इति (म० स्मृ० २।१२, या० स्मृ० १।७)
'आत्मनस्तुष्टिरेव च' इति च मनुना (२।६)
आत्मतुष्टे प्रामाण्यमुक्तम्। तत्र 'स्वस्य च प्रियम्'।
इत्यस्य वीरमित्रोदया व्याख्या—
'स्वस्य प्रिय प्रीति, कारणेन कार्यलक्षणात्। धर्मसन्देहे वैदिकसस्कारवासितात्मनामेकत्रपक्षे मन परितोष इति यावत्।

यदाहुर्भट्टपादा —

एतेन वैदिकानेकधर्मश्रीसस्कृतात्मनाम्।
आत्मतुष्टे प्रमाणत्व सिद्ध धर्मप्रसिद्धये ॥ इति ॥

आत्मन इति, न तु सर्वस्य। एतच्चैकदेशभूमिजनमतेऽपि धर्मे योग्यताबलात् इति।

अत्रैव विज्ञानेश्वर —'स्वस्य चात्मन प्रिय वैकल्पिके विपये यथा' गर्भाष्टमेऽष्टमे वाब्दे इत्यादावात्मेच्छैव नियामिका। इति।

मानवीयस्य (२।६) आत्मतुष्टिरित्यस्य व्याख्यानमाह मित्रमिश्र —
आत्मतुष्टिरभ्यासादिसन्देहविषयप्रायश्चित्तव्रतादौ।
तथा च प्रायश्चित्तप्रकरणे बृहस्पति —

यस्मिन्कर्मण्यस्य कृते मनस. स्यादलाघवम्।
तस्मिंस्तावत्पुन कुर्याद्यावत्तुष्टिकर भवेत् ॥इति॥

अलाघव पापशून्यताप्रतिसन्धानविरह, तन्निबन्धनोऽपरितोष इति यावत्। अव्यवस्थितविकल्पविषय प्राङ्मुखोदङ्मुखान्वमनादावेव मनस्तुष्टि स्वविषयेऽन्यतरस्मिन् धर्मे प्रमाणमिति बहव। तुष्टिस्तु यस्य, तस्यैव धर्मे प्रमाणमित्युक्तम्। कामस्तु प्रत्यक्षश्रुत्याद्यबोधिते ब्राह्मणोपकारविशेपादौ भोजनव्यतिरेकेण मया जलपान न कर्त्तव्यमित्याद्याकारस्तदकरणादाविति तु विश्वरूप। (वी० मि० या० स्मृ० प० २१)।

'स्वधर्मनिष्ठ शतजन्मभि पुमान्
विरिञ्चितामेति तत पर हि माम्।
अव्याकृत भागवतोऽथ वैष्णवम्
पद यथाह् विबुधा कलात्यये।'

मनुरपि—

'न्यायागतधनस्तत्त्वज्ञाननिष्ठोऽतिथिप्रिय ।
श्राद्धकृत् सत्यवादी च गृहस्थोऽपि हि मुच्यते ।।' इति ।

शास्त्रीयधर्माचरणेन सत्यधर्मनिर्णयप्रदायिनी सात्त्विकी बुद्धिरुदेति। तदैव च—

'मता हि सन्देहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्त करणप्रवृत्तय ।'

(शाकुन्तले कालिदासः)

इति स्वरूपा धर्मप्रमाणभूता आत्मतुष्टि सम्पद्यते ।

शास्त्रविरोधिनी त्वात्मतुष्टि कदापि श्रेयसे न भवितुमर्हतीति ।

'स्वाभिप्रायकृत कर्म यत् किञ्चिज्ज्ञानवर्जितम्।
क्रीडाकर्मव बालाना तत्सर्व निष्प्रयोजनम् ।।'

इत्यङ्गिरोवचनाद् 'ज्ञानवर्जित शास्त्रीयज्ञानवर्जितमिति' मित्रमिश्रव्याख्यानाच्च (पृ० ११ प०प्र०) स्पष्टमेव।

तर्कप्रामाण्यचिन्तनम्

आधुनिका हि वैदेशिके चारे तदुन्नतिपु च श्रद्धावन्तो भारतीय धर्म तत्प्रामाण्यचिन्तन च दूषयन्त. तर्कस्यान्त करणप्रवृत्तेश्चाभ्युदये प्रामाण्य कथयन्ति। परमेतद् भारतीयाना ज्ञानस्रोतस्तलावगाहिना कृते न शोभते। यतो हि वय तर्कस्यान्त करणप्रवृत्तेर्वा प्रामाण्य नापनुदाम, किन्तु तस्य व्यवस्थितत्व निश्चितस्थलेषु श्रेय साधनत्व च निवेशयाम । यथा हि—दृष्टफलानि यानि कर्माणि तेपा मूल दृष्टमेव प्रयोजनम्। तत्र तर्कस्यान्त करणप्रवृत्तेर्वा स्वातन्त्र्यमभ्युपगन्तु शक्यते। पर तत्रैव भोजनपानादिषु रागत प्राप्तेषु दृष्टफलेषु कर्मसु विधिविधया इष्टसाधनत्व, निषेधविधया चानिष्टसाधनत्व वा बोध्यते तत्रैवादृष्टमन्वेति, तत्रैव च शास्त्र प्रवर्त्तते।

यथा भोजने—

श्रीकामश्चेत्प्रत्यङ्मुख, रात्यकामश्चेदुदङ्मुखो, यशस्कामश्चेद्दक्षिणमुखो, जीवन्मातृकवर्जम् (का० भो० सू० १)।

शयने—ह्यायुष्य दक्षिणा शिरा,

दाम्पत्यसम्बन्धप्रतिष्ठापने—

दशपूर्वान्दश परानात्मान चैकविंशकम्।
ब्राह्मीपुत्र सुकृतकृन्मोचयेदेनस पितृन्।।
दैवोढाज सुतश्चैव सप्त सप्त परावरान्।
आर्षोढाज सुतस्त्रीस्त्रीन् षट् षट् कायोढज सुत ।।

(मनु० ३।३७-३८) (या० स्मृ० १।५८-६०)

धनोपार्जने—

सप्त वित्तागमा धर्म्या दायो लाभ क्रयो जय ।
प्रयोग कर्मयोगश्च सत्प्रतिग्रह एव च।। (मनु० १०-११५) इत्यादय

एवमिह शास्त्रप्रतिपादितेषु कर्मसु न तर्क प्रसरति । तेपामादेशाना हृदयगमता यथा भवति तथा नुकूलास्तर्का वैज्ञानिकप्रयोगाश्चानुगन्तु शक्यन्ते। यदि तेपा अवरोधो वैपरीत्य वा लक्ष्यते तदा शास्त्रीयादेशाना अवहेलना अश्रद्धा वा न करणीया। अदृष्टफलस्य शास्त्रैकमात्रवेद्यत्वात्। तर्काणा वैज्ञानिकयन्त्राणा प्रयोगाणा च बहुत्र प्रवेशाभावात्। इति न सर्वत्र शास्त्रीयादृप्टविधिषु तर्कस्य प्रसरोऽन्त करणप्रवृत्तेर्वा न बालप्रवृत्तिवन्नियामकत्वम्।

आदर्शचरित्रम्

योहि शास्त्राविरुद्ध आत्मतुष्टिपदार्थ पुण्यबुद्धया क्रियते स धर्मादर्शत्व प्रतिपद्येत। यस्तु कामक्रोधलोभमोहशोकादि नोपलभ्यते स यथाविधि प्रतिपेध वर्त्तिप्यते। तेन विश्वामित्रस्य यद्रागद्वेपपूर्वकमपि तपोबलारूढस्य चरित तत् ''सर्व बलवत पथ्य'' मित्यनेन न्यायेन, महान्ति च तपासि कृत्वा तानि क्षय नयत उत्तरकाल वा पापशुद्धि प्रायश्चित्तै कुर्वाणस्य जीर्यत्यपि, मन्दतपसा तु अस्माक तु गजैरिव महावटकाष्ठादिभक्षणमात्मविनाशायैव कल्पेत।

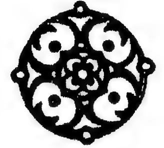
यथा च कश्चन पितृषु शास्त्रेषु वा विशेषश्रद्धावान् अल्पप्रयाससाध्ये कर्मणि सत्यपि विशेषशास्त्रीयधर्मपरिग्रहेणात्मनस्तोष भावयति तादृशी आत्मतुष्टि परेषामप्यादर्शरूपता धत्ते। एतमेव च सिद्धान्तमाह भगवान्नारायण ––

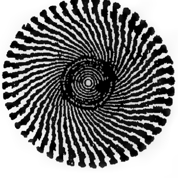
लोकसग्रहमेवापि सपश्यन् कर्तुमर्हसि।
यद्यदाचरति श्रेप्ठस्तत्तदेवेतरो जन ।।
स यत्प्रमाण कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ।।इति।।

(गी० ३-२२१)

एव च परावरदृशामृषीणा तत्त्वज्ञानामाचार्याणा लोकहितैषिणा प्रवक्तृणा तान्येव वचनानि ता एव च चर्या प्रामाणिकत्व भजन्ते या. शास्त्रतो विरोध न भजन्ति।

ततश्च विकल्पविषये आत्मशुचित्वविषये शास्त्राविरोधिनि विषय एव च स्वात्मतुष्टि प्रमाणमिति सिध्यति। इत्यात्मतुष्टिप्रामाण्यचिन्तनम्।





विलक्षणोधर्मणाम्मिथस्सङ्घर्षः

⊙

पी० नारायणाचार्यः

•

कालिदासप्रभृतिभिर्महाकविभि काले कृतावहेलनामपि ता नीति-रीति उच्चै पद प्रापितवन्त-स्तदनुगुण तर्कजालादिकञ्चाविष्कुर्वन्त इमे नून रिपूणामपि वत्सला एव भवन्ति।

"आजन्मनश्शाठ्यमशिक्षितो यस्तस्याप्रमाण वचन जनस्य। पराति सन्धानमधीयते यैर्विद्येति ते सन्तु किलाप्तवाच" इति महाकव्युक्तिमपि—क्वाचित्कप्रयोक्तृपुरुषापराधस्य तद्विद्यायामारोप्य प्रवृत्ता अधिकारिद्वैधेन लोकव्यवस्थाकामैरर्थकामादिनिरतैस्तस्या विद्याया आदर्तव्यत्वेपि, स्व (कण्वतच्छिष्यादि) सदृशलोकविलक्षणाधिकारिभि कतिपयैरनत्यभिनन्दनीयतापरा वा चिन्तयन्तोवयमपि चित्तसमाधान कथचित्तदानी प्रापद्यामहे।

सम्यक्ज्ञानाधिकास्सत्कारयोग्येषु प्रधाना। ज्ञानिषु परै प्रयुक्तामपचिति स्वात्मनिकृताम्मन्यते मधुसूदनो भगवान्। शरीरादिषु चन्दनादिचर्चात्वन्या। शरीरे शिशिरीकृतेऽपि स्वात्मा सन्तप्येत। स्वात्मनि पूजा तु प्रशस्यते। ज्ञानिन उद्दिश्य प्रवृत्ता तु सा परमात्मनस्तथाभिमता, यथा तरोर्मूलनिषेचनादिकम्। "ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्" इति हि गीयते भगवद्वचन वादरायणादिभि। अह सर्वस्य जगत आत्मा। न ममान्य कश्चिदिति पूर्वपक्ष। ममापित्वस्त्यात्मा, योज्ञानीत्येव ममपक्ष, कृष्णपक्ष इति भगवतोपिभावो व्यज्यत इह। तस्मादवश्यकार्ये परमधर्म्ये इदङ्कर्मणि वयमपि यथाबुद्धिशक्तिप्रवत्स्यामहे।

पुराकाले वैदिकेषु परस्परमनुकूलेपु सर्वजगद्धितपरेषु सर्वेष्वपि धर्मेषु कश्चनविलक्षणस्सघर्षोऽपि अन्योन्य बभूवेति वक्तु शक्यम्। डोलाद्यालम्बनभूताया लोहमय्या श्रृङ्खलाया द्वयो पर्वणोरिव। परस्परमैकमत्य सहत्यैकप्रयोजनार्थत्वञ्च तावताप्युभयत्र न हीयते। यावता डोलादिविधरणानुकूल्यञ्चातितरा तेन भवति। अन्यथा हि पर्वणा समान दिक्कत्वेन सघर्षणाभावेन शिथिलिताश्रृङ्खला न धृष्णुवीत डोला धर्तुम्। तद्वत् प्राचीनधर्मेष्वपि क्वचित्क्वचित् सघर्षशील्ता अवश्यमपेक्षिता समग्रा आसीत्। यथा—दानप्रतिग्रहयो शिष्यस्तुतिगुरुगाम्भीर्ययो स्वामिकृपादासकैङ्कर्ययो, अन्यत्रैवमादिषु च।

तथाहि—धनिकानुदारानुद्दिश्याह भगवती श्रुति—'देहि निकाम दरिद्रेभ्य इति। तदैव तथैव दुर्गतान्वीक्ष्य वदति–आपद्यपि अल्पमपि परेभ्यो धन मा प्रति गृहाणेति। उभयत्राप्युक्तमर्थ स्वयमेवोत्तम्भयति सा—"दानेनद्विषन्तोऽपि मित्रा भवन्ति, दाने सर्व प्रतिष्ठितम्, तस्माद्दान परम वदन्ति" इति दानकर्तव्यता, हस्तौ दग्धै

प्रतिग्रहाद्भवत, मृतकल्पोहि याचक इति प्रतिग्रहस्य दुर्जरताञ्च। एव-प्रत्यक्षे गुरवस्तु "त्या" इति शिष्य शिक्षयन्नेव शास्त्रगण, गुरुमपि बोधयति, तदैव-"तुल्यनिन्दास्तुतिर्मा नीमिव कृपावानविकत्थनश्च भूया इति। तथा–स्वामिना सर्वत्र स्वपरिवारे निर्व्याज कारुण्यकटाक्षा कार्या इति बोधयदेव प्रमाण, भृत्यानप्यनु-शास्ति–भो भर्तृ पिण्डस्याय काल प्राप्त आनृण्याय, यथाबल किञ्चुरुत तेभ्य इत्यपि निर्बध्नाति।

ननु सोऽय कलहिना मार्गश्रुत्याप्याश्रीयत इव। ते किलैवमेकमेकधा प्रचोद्य, तत्प्रतीपमन्यथाप्यपर तदैव बोधयेयु। तथा च कि वेदोऽपि वञ्चकप्रायोऽभवदिति केषाञ्चिदापातदर्शिना भवतिमति। भिन्नदिक्क विरुद्ध-प्रस्थानमुक्तरीत्या दानप्रशमा-प्रतिग्रह-दूषणादि वाक्यद्वय यथोपदेश श्रद्धयाऽनुतिष्ठतोर्हि कलह एव भवितो-भयोरधिकारिणो। तथा च महद्वैरस्यमुत्पादित निगमादिना प्रमाणवर्गेण भवतीति।

सत्यम् तदा कलहो भविता। परन्तु-स्वस्वधर्मानुरक्तयोरासक्तिकाग्रेमरयो र्धर्मद्वयसङ्घर्षजनित कलहो हि कलिमलापह काङ्क्षणीयोरस्यश्च भवतीति भवतामहोविपरीत पन्था महद्वैरस्यमुद्भविष्यतीति। प्रतिसदन सरस परपीडागन्धविधुरस्तादृश कलहो भवन्विति हि महता प्रार्थना वर्तते।

दिङ्मात्रमिद प्राचीनेतिहासेन कालिदासादिदर्शितेन निदर्शयाम-वरतन्तु शिष्य कौत्सो विद्यास्नातो गुरु दक्षिणाप्रतिग्रहायबहु निरबध्नात्। गुरूणा विद्याप्रदानस्य न हि, प्रतिप्रदान देवा अपि कर्तुमीशते। कुतो मनुष्या? कुतस्तरा कौत्सादिसदृशा कौपीनमात्रसारा? श्रीमता हनूमता कृत देव्यधिगम प्रति प्रसन्नमना-स्सर्वज्ञो भगवान् रामचन्द्र तस्य प्रत्युपकारसदृश त्रिलोकेऽप्यपश्यन् नित्यर्णीभूय कथञ्चिद्वाचा व्याजहार-"मय्येव जीर्णता यातु यत्त्वयोपकृत कपे।" इति। किञ्च-शक्य सम्भवन्तमपि सदृश प्रत्युपकार नेऽह न करि-ष्यामीत्यप्याह पश्चार्धेन—"नर प्रत्युपकारार्थी विपत्तिमभिकाङ्क्षतीति। स्वपत्न्या प्रणष्टाया महत्यामापदि तामन्विष्य कथितवत कस्यचिदुपकारकस्य सदृश प्रत्युपकारस्स एव हि भवति यत्, अस्येव तस्यापि पत्नी वियोग-तदुपलम्भन-तद्वार्ता-विज्ञापनादि। आ मास्तु दुःखपरम्परैतादृशीतवाक्तदारस्य सुग्रीवसुमन्त्रिण इति। तद्वदिहापि विद्या विविधा प्रदत्तवत आचार्यस्य प्रतिप्रदान सदृश भवतीदमेव, यत्-अय स आचार्योऽस्मिन्नेव जनने विद्यास्स्वीयास्सर्वा विस्मृत्य, अनन्तरजन्मनि वा नूतनविद्याग्रहणाय स्वशिष्यसन्निधिमेयात्। स चाचार्यो भूत्वा स्वभूतपूर्वाचार्य छात्रीकृत्य सर्व सम्बोधयेदिति। नहीद मनसापि चिन्तयितुमर्हम्। तस्मादेवाहुर्महान्त-"अथवा दद्याच्छक्तित आदरादि"ति। शिष्येण स्वाचार्यभक्तिपरीवाहाय तद्रूपेण यथाशक्ति किञ्चिद्देयमपि कदाचिद्भविष्यतीति तद्भाव।

तदनुसृत्य, स्वनिर्बन्धकुपितगुरुण चतुर्दश विद्यास्थानसख्यासादृश्यात् चतुर्दशकोटीस्सुवर्णस्य देहीति वचनमनुसृत्य च त्वरमाणोऽय कौत्स रघोरन्तिक प्राप तदार्जनाय रघुस्तु तदा लघुर्बभूव विश्वजिद्यागे सर्वस्व-दक्षिणया वीतहिरण्यत्वात्। तथापि स्वेन परेद्युरभियास्यमानकुबेरात् पूर्वरात्रावेव पुष्कला सौवर्णवृष्टिमवाप्य राजा रघुरलघुर्भूत्वा कौत्स निश्शेषधनराशिग्रहणायाचोदयत्। कौत्सस्तु स्वयमर्थी भूत्वापि गुरुप्रदेयाधिक निस्पृहो विद्यते। नृपोऽर्थिकामादधिकप्रदानशीलो विलसति। तयोरेतयोर्विरुद्धरीतिकयोर्भिन्नप्रस्थानधर्म-विशेषनिष्ठयोर्बलवान् वादो भवति स्म तदा। प्रेक्षकाश्च नागरिकमहाजना अनयोर्मिथ कलिनिवर्तनोपाय-मपश्यन्तश्चिर तद्दर्शनजमहारसजलधिनिमग्ना किंकर्तव्यतामूढा आसन्निति वर्णयन् महाकवि रसवत्तरस्यास्य वृत्तान्तस्यान्त वाचका एव स्वमनोनुगुण करिष्यन्तीति मत्वेव तूष्णी जगामोत्तरकथावस्तु वर्णयितुम्। तदुक्त तत्रैव—

जनस्य साकेतनिवासिनस्तौ द्वावप्यभूतामभिनन्द्य सत्त्वौ।
गुरु प्रदेयाधिकनिस्पृहोयो नृपोऽर्थिकामादधिकप्रदश्चेति॥

यदा तु गत्यन्तरविरहात् स्वयमन्धा पङ्गवोबधिराश्चान्यथा जीविका न लभन्ते, तदा प्रतिगृह्णन्तूद्यतां

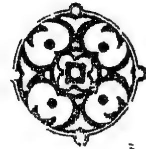
दक्षिणाम् । आपत्स्वनन्तरा वृत्तिरित्यादिन्यायेन तदा तदनुष्ठानेऽपि दोषहानेर्न्यूनतायावा सम्भवात् इति । एवमेव गुरुस्तुतिविधानस्वम्तुतिश्रवणनिषेधयोरपि गत्यन्तरविरहेणापरिहार्यतया आचार्यस्स्वशिष्यकृतस्वाभि-सस्तवश्रृणुयादित्यत्र तात्पर्यम् । न सर्वदा सर्वत्रेति । तथैव स्वामिनस्स्वभृत्येषु किमपिप्रयोजनमनुद्दिश्य कृपाकरण स्वधर्म । एवमेव दासस्यापि स्वामिने स्वरूपोचित किञ्चित्कारस्स्वधर्म इत्यत्रैदम्पर्य भवति ।

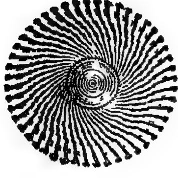
एतेन वयमचिरात् यत् क्वचित् अमरीकामासिकपत्रिकाया विलेख कञ्चित् दृष्टवन्त , तदपिनिर्व्यूढ मन्तव्यम् । तत्रहि नवीन कश्चिल्लिलेख—यत् भारतदेश-सस्कृतौ दानादीना प्राधान्य तत् वस्तुतो न जनताया अनुकूल भवति । दान ददद्भि धनिक स्वस्य परित परमदरिद्रानेव सर्वदा दिदृक्षते । धनदानेन ग्रहीतुस्स्वात्मन्य-प्रत्यय चेतो भवति । स तन्द्रालुर्भवति । नार्थार्जन उद्युक्ते । कालेन्नकबलानि कर्मकेशवो वा करिष्यतीति वृथा वेदान्त वाचो वदन् व्यर्थजन्मा विपरीतोविष्वक्विनश्यति । अस्मद्देशे तु नैकोपि काचो याचकाय दीयते । किम्वहुना याचितुमेव नोत्तिष्ठति कोपि । य कोऽपि यथातथापिवा स्वस्य स्वीयानाञ्च परिपोषण प्रयस्य कर्म कृत्वैव सम्पादयति । इत्यादि । तदेतदनुक्तोपालम्भरूपमित्युक्तप्राय भवति । दानादिविधीनामन्ततो शक्तान्धादि-विषयतयाव्यवस्थापितत्वात् । विदेशेषु करणविकलान्धादिपरिपोषण सामूहिकसेवासङ्घाद्यधीन वर्तते । तत्र च मार्गे महान्त धनराशिव्यय, कारुण्यकृतज्ञनाद्यात्मगुणप्रकाशनानवसर, वैयक्तिकश्रद्धावैधुर्य, केवलधर्म-ध्वजत्वफलैकपर्यवसानञ्च बहून् दोषान् पश्यामो वयमिति भारतीयसस्कृतेरेव सर्वश्रैष्ठ्य स्थापित भवति ।

वस्तुतस्तु रीतिरेतादृशी पुराकालेऽवर्तत । अद्य तु कलौ काले सर्वत्र वयमेतदेव विलोकयाम । न कोपि दातुमुत्सहते । सर्वेप्युत्तानदत्तानना प्रसारितपाणियुगला प्रतिग्रहाय प्रतिषिद्धायापि दातारमभिकाङ्क्षन्ते शिष्योपि सन् गुरु परिवदति । गुरुश्च तीक्ष्णाभिलाषस्स्वतुतिश्रवणे । स्वामी यजमानो न कृपा कुरुते कृपणेपि जन्तौ जातुचिदपि । दास्यकर्मकृतस्तु यजमानम्प्रति प्रातिकूल्येव्यवसिता व्युत्तिष्ठन्ति । एवमन्यदन्यदपि ।

न्यायकुसुमाञ्जलौ न्यायाचार्योप्येवमेवानुतप्तचित्त प्रदर्शयति भूयोभूय कलौ धर्मग्लानिम् । तथाहि—पुरामानस्य प्रजास्समभवन् । ततोऽपत्यैकप्रयोजनमैथुनसम्भवा । इदानीन्तु पशुधर्मादेव भूयिष्ठा । पुराचरु-प्रभृतिपुसस्कारास्समाधायिषत । तत क्षेत्रेषु । इदानीन्तु जातेष्वपत्येषु केवल लौकिकव्यवहारमात्रमाश्रित्य । पूरा षडङ्ग कृत्स्नो वेदोध्यगायि । तत षडङ्ग एक । इदानीन्तु क्वचिदेकाशाखा । पूर्व चतुष्पाद् धर्म आसीत् । ततस्तनूयमाने तपसि त्रिपात् । तमोम्लायति ज्ञानेद्विपात् । ततश्शीर्यतियज्ञे एकपात् । सोपि च दानरूप पाद दुरागतादिविपादिकाशतदुस्थ कामादिकण्टकशतजर्झरित इतस्ततस्खलन्निवोपलभ्यते । पूर्व ऋजुवृत्तयो ब्राह्मणा प्राद्योतिषत । तत प्रमृतवृत्तय । सम्प्रति सत्यानृतकुसीदपाशुपाल्यश्ववृत्तिवृत्तयोभूयास । पूर्वममृतभुज । ततोविघसभुज । ततोन्नभुज । सम्प्रति अधभुज एव । पूर्व ब्राह्मणैरपि दु खेनातिथयोऽलभ्यन्त । अनन्तर क्षत्रि-यातिथय । अनन्तर वेश्यावेशिन । सम्प्रति शूद्रान्नभोजिनोपीत्यादि ।

तथाचैव रीत्या कष्टेपि कलौ काले भगवान् श्रिय पतिस्स्वीय वैदिक पन्थानमभिरक्षितुकाम एता-दृशास्त्रिवर्यादिमहानुभावान् प्रमुखेकृत्वा कथञ्चित्क्वचित् कदाचिन्मूलधर्मरक्षणतत्परो भवति । न सर्वथोपेक्षते । रक्षिते च धर्मकन्दे पुन कृतयुगे धर्माङकुर प्रादुर्भविष्यति । एतदेव हि सनातनत्व धर्माणाम् । वेदाना वाऽनादि-निधनत्वम् । महेन्द्रमलयादिषु आधिकारिका अगस्त्यपरशुरामादय स्वय वेद नित्यमधीयाना कालेऽविर्भूय पुन प्रचार यथापूर्व करिष्यन्तीत्येतदेव न परम प्रमोदस्थानमिति ।





भारतीयसंस्कृतौ भौतिकविलासः

⊙

डॉ० द्विजेन्द्रनाथ शुक्लः,

●

भारतीयसस्कृते आध्यात्मिक पक्षमेव सर्वातिशायिन मन्वाना जना स्वदेशीया अपि तस्या भौतिक पक्ष प्रविरलविषयमविषय वा स्वीकुर्वाणा अद्यत्वेऽखिलेष्वपि भौतिकेषु क्षेत्रेषु पाश्चात्यानामनुकरण कुर्वन्तस्स्वीय भौतिक विलास विस्मृतवन्त इव दृष्टिपथे पथिकायन्ते। एतेन मन्ये भारतीय-सस्कृतेर्नेद यशोगानम्, विकत्थनमेव। यस्या सस्कृतौ वेदा प्रादुरभूवन्, तस्यामेवोपवेदा अपि निबद्धा बभूवु । वेदाना कि रहस्य किञ्च तेषा श्रेय ? अत्रविषये विदुषा सम्मत मतमेव, नास्य कोऽपि विशेषस्फारोऽत्रापेक्ष्यते। परमुपवेदा अस्माकं विज्ञानानि पारिभाषिकाणि शास्त्राणि कलाप्रबन्धाश्चेत्यस्माकमस्ति कापि विज्ञप्ति । चतुप्रकार स्थापत्यम्, अष्टधा च चिकित्सितम्, सप्ताङ्गो धनुर्वेद, स्वरग-पदग-लयग-अवधानगात्मक सगीतम्, घनविततततसुषिरात्मक वाद्यम्, लास्य-ताण्डवादिनृत्तनृत्यात्मक नाट्य चतुषष्टि कलाश्चेति सर्व विद्याविज्ञानकलापारम्पर्य कुत प्रादुर्भूतमित्यत्र जिज्ञासायाम्—उपवेदा एवास्माक शरणमिति।

वेदा सर्वज्ञानमया नात्राह विवदे। सहिताब्राह्मणआरण्यकोपनिपादादिसवलितो वेदभाग प्रायेणोपासनापर, यत्र देवताविज्ञान यज्ञसस्था आत्मज्ञान ब्रह्मविज्ञान वा विशेषेण प्रस्तूयते। वेदाश्च त्रयीति नाम्ना प्रथन्ते स्म इति कृत्वा अथर्ववेदात् शिक्षाकल्पव्याकरणनिरुक्तज्यौतिषछन्दोऽभिधेभ्यो वेदाङ्गेभ्य गान्धर्वायुर्वेदधनुर्वेदार्थस्थापत्याद्युपवेदेभ्यश्च भौतिकाना विज्ञानाना पारिभाषिकाणा शास्त्राणा कलाकौशलानाञ्च पन्था. प्रवर्तितो बभूव।

वेदेभ्य एवोपवेदा उत्पन्ना । वेदानामुपवेदा आसन्, तथाहि—आयुर्वेद ऋग्वेदस्योपवेद., धनुर्वेदो यजुर्वेदस्योपवेद, गान्धर्ववेद सामवेदस्योपवेद, स्थापत्यवेदोऽथर्ववेदस्योपवेद —इत्यस्माक पुराविदो वदन्ति। एतेनेद सिद्ध भवति, यदस्माक सस्कृतौ परोक्षस्य प्रत्यक्षस्य च, अध्यात्मवादस्य भौतिकवादस्य च, ब्रह्मविज्ञानस्य जगद्विज्ञानस्य च द्वयोरपि समाना सनातनी सरणिस्सुतरा चकास्ति स्म। अत एव महनीयेय संस्कृतिर्या सर्वाभ्य सस्कृतिभ्यस्सर्वतो ज्येष्ठा, वरिष्ठा, गरिष्ठा, सर्वोत्कर्षेण विराजमाना अद्यापि सन्तिष्ठते। तस्या सस्कृतौ पक्षस्यैकस्य महिमान कीर्तयन्तोऽपरस्य चाभाव व्यापयन्त जना कि भ्रान्ता अभ्रान्ता वेति भवन्तो विपश्चित एव प्रमाणम्। नैतत्तिरोहित यद् भारतीयसस्कृते प्राणा धर्म एवासीत्।

अथातो धर्मजिज्ञासाया तत्राचार्यपादैः—"यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः" इति यद्धर्मलक्षणं दत्तम्, तेनास्माकं सस्कृतौ भौतिकाध्यात्मिकपक्षद्वयस्यापि समानो विलास इति सुदृढ सिध्यति। अभ्युदयेन लौकिकाना विज्ञानकलाधीनाना सुखाना निःश्रेयसा च ब्रह्मविज्ञानाधीनमोक्षापरनाम्न पारलौकिकस्य मानव-जीवनचरमोत्कर्षस्य परामर्श इति तु विपश्चितो जानन्त्येव।

उपनिषदा सन्दोहे षड्दर्शनसमारोहे प्रभूते चैतद्विषयकसाहित्यप्रबन्धे निःश्रेयसमधिकृत्य बहुविचारस्तस्य नात्रावसर.। सासारिकमभ्युदयश्चावलम्ब्य कानि विज्ञानानि, कानि कानि च पारिभाषिकाणि शास्त्राणि, के के कला प्रबन्धाश्च प्रवर्तितास्तत्रैवास्मत्प्रबन्धे कोऽप्यभिनिवेश। इत्यवधानमभ्यर्थये। आयुर्वेदे आधुनिक रसायन (कैमिस्ट्री) विज्ञानस्य समावेश ऐतिह्येषु पृथ्वादिवृत्तान्तेषु पुराणेषु ज्योतिषे च फीजिक्स-जियोलोजी-जियोग्राफी-प्रभृतीना विविधानामाधुनिकविज्ञानाना भौतिकशास्त्राणाञ्च विलास। धनर्वेदे च मिलीटरी-साइन्सेत्यभिधाया अद्यतन्या युद्धविद्याया विजृम्भणम्। गान्धर्ववेदे तौर्यत्रिकोपलक्षिताना सगीतनृत्यनाटचादीना समेषा प्रमोदविधाना समावेश। अथर्ववेदे दण्डाचार-प्रचार-प्रभृतीना सर्वासा नीतीनाम् आधुनिक-राजनीति-अर्थनीति-वाणिज्यादिशास्त्राणा गतार्थत्वम्। स्थापत्यवेदे च नगरनिर्माणम्, ग्रामनिर्माणम्, जनभवन-राजभवन-देवभवनानाञ्च निर्माणन्तु सर्वे जानन्ति, पर तत्रैव शय्यासनरचना, भूषणायुधविकल्पा, नानावर्गीयप्रतिमाप्रकल्पना, अनेकजातिकचित्रनिर्माण बहुविधयन्त्ररचनाचातुरीत्यादि बहुविध स्थापत्यकौशल विजृम्भते। इद सर्व भारतीयवास्तुशास्त्रे सामान्यविषयमुज्जीव्य तेषु तेषु ग्रन्थेषु यथामतिविचारित प्रेक्षावतामिति विदितप्रायमेव। अत एतस्य स्थापत्यशास्त्रस्य वास्तुशास्त्रस्य वा किमपि प्रस्तूयते।

वास्तुशास्त्र स्थापत्यशास्त्र वा शिल्पशास्त्रमपि सकीर्त्यते। शिल्पाना शिल्पिनाञ्च बहुसख्या बहुकोटयश्च। अत प्रथम शिल्पाना कलाना वा सकीर्तन कार्यम्। सस्कृते कलाविषयकाणि प्राधान्येन त्रीण्येव शास्त्राणि—वास्तुशास्त्रम्, शिल्पशास्त्रम्, चित्रशास्त्र च यानि वास्तुशास्त्र स्थापत्यशास्त्र वेति नाम्ना प्रथन्ते। मानसारमयमतशिल्परत्नादिषु द्राविडेषु विश्वकर्मवास्तुशास्त्रसमराङ्गण-सूत्रधार-वास्तुशास्त्रपराजित-पृच्छादिषु च नागरेषु वास्तुशास्त्रीयग्रन्थेष्वयमेव विलास। यद्यप्यासीदेक काल यदास्माक देशे चतुष्षष्टिकलानामेक. प्रौढ. सम्प्रदाय प्रभूततमश्च प्रोल्लासो जागर्ति स्म। वात्स्यायनकामशास्त्रस्यायमुन्मेष लब्धप्रतिष्ठस्य तत्रभवत यशोधरस्यापीय मनीषा। शुक्राचार्यस्यापीदमेव समर्थनम्। तथापि कालक्रमेण परिवर्तमानायामस्या सस्कृतौ इमान्येव शास्त्राणि प्राधान्येनाचार्यै प्रतिपादितानि, शास्त्रप्रबन्धैश्च दृढीकृतानि, अस्तु प्रथम शिल्पानि सकीर्तनीयानि। शिल्पाना बहवो भेदा सन्ति। वात्स्यायनीयकामशास्त्रे चतुःषष्टिकलात्मकानि यानि शिल्पानि स्वीकृतानि तान्यत्र सकीर्तनीयानि। तथाहि—

१. गीतम्।
२. वाद्यम्।
३. नृत्यम्।
४. आलेख्यम्।
५. विशेषकच्छेद्यम्।
६. तण्डुलकुसुमवलिविकारा।
७ पुष्पास्तरणम्।
८. दशनवसनाङ्गराग।
९. मणिभूमिकाकर्म।
१०. शयनरचनम्।
११. उदकवाद्यम्।
१२. उदकाघात।
१३. चित्रयोगा.।
१४. माल्यग्रन्थनविकल्पा।
१५. शेखकापीठयोजनम्।
१६ नेपथ्यप्रयोगा।
१७. कर्णपत्रभङ्गा।
१८. गन्धयुक्ति।
१९. भूषणयोजनम्।
२०. ऐन्द्रजालयोगा।

२१. कौचुमारयोगा ।
२२. हस्तलाघवम् ।
२३. विचित्रशाकयूपभक्ष्यविकारक्रियापानक-
रसरागासवयोजनम् ।
२४ सूचीवामकर्माणि ।
२५ सूत्रक्रीडा ।
२६ वीणाडमरुकवाद्यानि ।
२७ प्रहेलिका ।
२८. प्रतिमाला ।
२९ दुर्वाचक्रयोगा ।
३० पुस्तकवाचनम् ।
३१. नाटकाख्यायिकादर्शनम् ।
३२. काव्यसमस्यापूर्शम् ।
३३. पट्टिकावेत्रवानविकल्पा ।
३४. तर्ककर्माणि ।
३५. तक्षणम् ।
३६. वास्तुविद्या ।
३७ रूप्यरत्नपरीक्षा ।
३८. धातुवाद ।
३९. मणिरागाकरज्ञानम् ।
४०. वृक्षायुर्वेदयोगा ।
४१ मेषकुक्कुट-लावकयुद्धविधि ।
४२. शुक-सारिका-प्रलापनम् ।
४३. उत्सादनसंवाह-केशमर्दन-कौशलम् ।
४४. अक्षर-मुष्टिका-कथनम् ।
४५ म्लेछित-विकल्पा ।
४६ देशभाषा-विज्ञानम् ।
४७ पुष्पशकटिका ।
४८. निमित्तज्ञानम् ।
४९ यन्त्रमातृका ।
५० धारण-मातृका ।
५१. सम्पाढ्यम् ।
५२ मानसी ।
५३ काव्यक्रिया ।
५४ अभिधानकोष ।
५५ छन्दोज्ञानम् ।
५६. क्रियाकल्प ।
५७ छलितकयोगा ।
५८. वस्त्रगोपनानि ।
५९ द्यूतविशेषा ।
६०. आकर्षणक्रीडा ।
६१ बालक्रीडनकानि ।
६२. वैनायिकीना विद्याना ज्ञानम् ।
६३. वैजयिकीना विद्याना ज्ञानम् ।
६४ व्यायामिकीना विद्याना ज्ञानम् ।

चतु षष्टिकलानामेष सवादो न केवल लोकायतिकदर्शनदृष्टिप्रवरेषु कामशास्त्रेषु श्रूयते, धार्मिकेषु ब्राह्मणबौद्धजैनग्रन्थेष्वपि भूयानभिनिवेशस्सदृश्यते । तथाहि—श्रीमद्भागवतटीकाकृता श्रीधरेणाथ जीव-गोस्वामिना चापीत्थमेव विवृतम् । विष्णुपुराणे तथा हरिवंशे, बौद्धाना ललितविस्तरे, जैनानामुत्तराध्यायनसूत्रे तथा च कल्पसूत्रे तथैव समर्थितम् । लौकिकसस्कृतकाव्यग्रन्थेष्वपि यत्र तत्र सर्वत्रैवाय प्रसार तथाहि—दशकुमार-चरिते, कादम्बर्याम्, क्षेमेन्द्रकलाविलासे, समवायसूत्रे विदर्भराजरामचन्द्रकृतटीकायाम्, ललितसहस्रनाम्नो नारायणकृतटीकाया तथा च भास्कररायटीकाया शिल्पाना सुदीर्घा नामावलि द्रष्टव्या । अल विस्तरेण । अमीषु शिल्पेष्वेव वास्तुविद्या, तक्षण प्रतिमाला, यन्त्रमातृका आलेख्यञ्चेति वास्तुशास्त्रस्य प्रवरा विषया विराजमाना जानीमहे, कालक्रमेण जनानुरागाद्वा प्रचुरप्रचाराद्वा अनल्पोपयोगाद्वाद्यापि सन्तिष्ठन्तेऽपराणि च साम्प्रत नाम्नैव श्रूयन्ते ग्रन्थेष्वेव पठ्यन्ते, अथवा विलासिषु विलासिनीषु वा केषुचिद् कासुचिद् शरणमाश्रयन्ते । वास्तुशास्त्र स्थापत्य शास्त्र वा विद्यास्थानेषु न गणितमिति न विभावनीयम् । शास्त्रस्यास्य प्रसिद्धाना विद्या-स्थानाना मध्ये विद्याद्वयेन साक घनिष्ठस्सम्बन्ध । ज्योतिषे प्रकृष्ट वास्तुविज्ञान दृश्यते । कल्पे च ततोऽपि प्रवृद्ध दर्शन दीप्यते । शुल्वसूत्रेषु वेदिरचना-विज्ञान यत्पल्लवित तदेव प्रासादस्थापत्यस्य जनक कथ्यते । अथ च पूर्वमेवेद प्रतिपादित यत्स्थापत्यवेदोऽथर्ववेदस्योपवेद । अन्यच्च पुराणेषु तन्त्रेषु च ये वास्तुशास्त्राचार्या

वास्तुशास्त्रप्रवर्तका वा परिगण्यन्ते, तेपु बहवो वैदिका ऋषय पुरातनाश्च शास्त्रप्रणेतार । अत शास्त्रस्यास्य पुरातनत्वमार्षत्वञ्च नैव विचिकित्सनीयम् । तथा हि पुराणप्रसिद्धा वास्तुशास्त्रोपदेशका ——

भृगुरत्रिर्वसिष्ठश्च विश्वकर्मा मयस्तथा।
नारदो नग्नजिच्चैव विशालाक्ष पुरन्दर ॥
ब्रह्मा कुमारो नन्दीश शौनको गर्ग एव च।
वासुदेवोऽनिरुद्धश्च तथा शुक्रबृहस्पती।
अष्टादशैते विख्याता शिल्पशास्त्रोपदेशका ॥

पुराणाना वास्तुशिल्पविशदविवेचनविजृम्भणमग्रे दर्शयिष्याम । तान्त्रिकाणा कृते एतद्विभावनीय भवति——

आगमापरनामानि तन्त्राणि शैवशाक्तवैष्णवभेदात् त्रेधा भवन्ति। शैवागमा ——कपालकालमुखपाशुपतशैवभेदेन चतुर्धा भवन्ति। तत्रापि चरमे काश्मीरशैवसिद्धान्तभेदेन द्विधा भिद्यन्ते। शाक्तागमा ——दक्षिणाचारवामाचारभेदेन द्विधा जायन्ते। दक्षिणाचार प्रायेण वैदिकमार्गानुसारी, वामाचारस्तु वैकदिकमार्गभ्रष्ट इति वदन्ति । वैष्णवागमाश्च वैखानसपाञ्चरात्रभेदेन द्विधा भवन्ति। उभयेऽपीमे विष्णूपाख्य विष्णुपूजादिक च प्राधान्येन प्रतिपादयन्ति। वैखानस-पञ्चरात्रयोस्तारतम्य वैखानसप्रक्रियाया वैखानससूत्रिणा द्विजानामेवाधिकार । भगवान् वैखानसो हि आपस्तम्ब-बोधायनादिवत् यजु शाखानुसारी श्रौत्रगृह्यसूत्राणा रचयिता। तदीयसूत्रेषु भगवतो नारायणस्य पूजा सग्रहेण प्रतिपादितामवलम्ब्य भृगुमरीच्यादयो महर्षयो विस्तरेण भगवत्पूजा प्रतिपिपादयिषवो विविधान् आगमग्रन्थानरचयन्। ते च 'भृगुसहिता', 'मरीचिपटल', 'आनन्दसहिता' इत्यादि नाम्ना प्रथन्ते। पञ्चरात्रप्रक्रियायान्तु स्वार्थे गृहार्चायजने सर्वेषामधिकार । परार्थे देवायतनयजने तु ये किल प्रसिद्धेपु देवालयेषु वशपरम्परया दीक्षाविशेषपुरसरे समाराधनेऽधिकृता, तद्वशजानामेव मुख्योऽधिकार, अन्येपान्तु गौणोऽधिकार इति सम्प्रदाय ।

पञ्चरात्रसहिता-सख्यापरिगणनम्——एतच्छास्त्रसम्बन्धिन. सहिताभेदाश्च पाद्ममार्कण्डेयकपिञ्जल-भारद्वाज-हयशीर्षसहिता विष्णुतन्त्रादिषु बहुधा नामतो निर्दिश्यन्ते । तत सगृह्य तन्नामानि हयशीर्ष-पञ्चरात्रे तदनुगामिनि-अग्निपुराणे च विभावनीयानीति दिक्।

वास्तुशास्त्रस्य को विस्तार, के च तस्य विपया, कि स्थापत्यम्, किञ्च स्थपतिलक्षणम्, काश्च स्थपतिकोटय, कश्चोपोद्घात, शास्त्रस्य कश्च पन्था, का च सरणि, किञ्च तत्र वैचक्षण्य भवनरचनाया नगरस्य रचनाया वा, प्रासादनिवेशे प्रतिमाप्रकल्पने वा आलेख्यकर्मणि यन्त्रनिर्माणे वेति सर्व वैदुष्य कलानैपुण्यञ्च वास्तुशास्त्रीयग्रन्थाना परिशीलनेन विज्ञायते। अस्माकमेतद् महद् गौरव सौभाग्यञ्चापि यदह पारिभाषिके वैज्ञानिके चास्मिन् शास्त्रेऽनुसन्धानार्थी प्रवृत्त । शास्त्रमिदमतीव कठिनम्। न कुत्रापि प्राचीनानि प्रस्थानानि, न कोऽपि प्राचीनो वास्तुकोष, न कापि परम्परागता सरणि । शापदुर्विदग्धाना विश्वकर्मीयाणा घोरा गतिरेवात्र कि निदान यद्वास्तुवैदुष्य विलुप्तम् । तथाप्यग्रगामिना रामराजप्रसन्नकुमाराचार्यादिवास्तुशास्त्रसशोधकाना य पूर्वपन्था प्रवर्तितस्तेनास्माक सोत्साहमत्र विषये प्रवृत्तिरभूत् । समराङ्गणवास्तुशास्त्रस्याध्ययनेन प्रथम ग्रन्थस्यैकस्य गरिमाण पुनश्चास्य शास्त्रस्य प्राय समेषामेव ग्रन्थाना महिमान पुराणतन्त्रप्रतिष्ठापद्धतीना नानाग्रन्थाना प्रथिमानञ्च दर्श दर्शम् उदरम्भरि ब्राह्मण इव अशेषशास्त्रस्यालोडनकृतिमति वास्तुशास्त्रस्यानुसन्धाने प्रवृत्तोऽभवम् । तदधिकृत्याह ब्रवीमि——

अप्रज्ञेय दुरालोक गूढार्थ बहुविस्तरम्।
प्रज्ञापोत समारुह्य प्राज्ञो वास्तुनिधि तरेत्॥

इति वचनानुसारेण प्रज्ञापोत विनैव भगवत्या सर्वमङ्गलाया कृपाकणेनैव किमपि कर्तुं पारये।

प्रकृतमनुसराम —यद्यपि मानसारमयमतशिल्परत्नादीना द्राविडाना विश्वकर्म-वास्तुशास्त्रसमराङ्गणवास्तुशास्त्रापराजितपृच्छादीनाञ्च नागराणा वास्तुशास्त्रीयग्रन्थाना सग्रहाध्यायेपु प्रश्न वा पृच्छा वाधिकृत्योपकल्पितेष्वध्यायेषु वास्तुशास्त्रस्य ये विषया तत्र तत्र सकेतिता तेषामस्ति सुदीर्घा सूची। सा च मदीयवास्तुशास्त्रग्रन्थेषु विशेषतश्च वास्तुलक्षणे द्रष्टव्यास्ति। तथापीद प्राहूयते यदमीषा बहूना विषयाणाम् अष्टावेव प्रधाना विषया —

(१) प्रारम्भिकम्, मौलिकी धारा वा।

(२) पुरनिवेश नगररचना वा।

(३) चातुर्वर्ण्याधिवास, जनभवन-निवेशो वा।

(४) राजनिवेश वृषतेर्वेश्म, राजालयो वा।

(५) प्रासादकर्म देवावासो वा।

(६) प्रतिमाप्रकल्पन तक्षण[१] वा।

(७) चित्र-कर्म।

(८) यन्त्रविधान[१] शयनासनश्च। इति मया स्थापत्यमष्टाङ्ग प्रतिपादितम्। तदधिकृत्याय मदीयोऽष्टाङ्गोन्मेष आधुनिकदृशा अधिकसुसगत समीचीनोऽपि। अन्यथा समराङ्गणादिदृशा त्वष्टाङ्गमिद भवति—

प्रोक्त [२]चतुर्धा स्थापत्य वास्तुतत्त्वस्य सिद्धये।
ब्रूमस्तदेव चेदानीमङ्गै सयुक्तमष्टभि ॥
तेष्वाङ्ग प्रथम प्रोक्त वास्तुपुसो विकल्पना।
पुरस्य विनिवेशस्तु द्वितीय द्वारकर्म च॥
रथ्या-विभागप्राकारो निवेशोऽट्टालकस्य च।
विनिवेश प्रतोलीना विभागस्थानकानि च॥
प्रासादश्च तृतीय स्याच्चतुर्थ तु ध्वजोच्छ्रिति।
पञ्चम नृपतेर्वेश्म स्थानान्तरविभक्ति च॥
चातुर्वर्ण्यविभागश्च गृहभागश्च षष्ठकम्।
सप्तम यजमानस्य शालाया मानमीरितम्॥
यज्ञवेदिप्रमाण च कोटिहोमविधिस्तथा।
अष्टम राजशिविरनिवेशो दुर्गकर्म च॥
यो वेत्यङ्गान्यमून्यष्टौ सोऽत्र स्थपतिर्भवेत्।

---

१. शिल्प तक्षण वा यन्त्र-कर्मविधिश्च नोपालभ्यते समराङ्गणीये स्थापत्याष्टाङ्गकेऽस्मिन् ते स्थपतिलक्षणे द्रष्टव्ये। तथाहि—

सामुद्र गणितञ्चैव ज्योतिष छन्द एव च।
सिराज्ञान तथा शिल्प यन्त्र-कर्मविधिस्तथा॥
एतान्यङ्गानि जानीयाद् वास्तुशास्त्रस्य बुद्धिमान्।

२. चतुर्धा स्थापत्यमित्यनेन स्थपतिलक्षण परामृश्यते। तथा हि—

शास्त्र कर्म तथा प्रज्ञा शीलञ्च क्रियान्वितम्।
लक्ष्यलक्षणयुक्तार्थशास्त्रनिष्ठो नरो भवेत्॥

अस्तु नवीनमिदमष्टाङ्गमधिकृत्य किमपि सक्षेपेण ब्रवीमि। प्रारम्भिकेषु भूमिसग्रह एव मौलिमालाय-मानैर्यत्राधुनिक-इञ्जीनियरिङ्ग-विद्या सर्वाऽप्यङ्गकला वापतति। भूमिसग्रहे न केवल वास्तुभूमिचयन भूमेश्च नानावर्गीयोपचारै परीक्षणमेवाभिपरामृश्यते। शोधनकर्षणदिङ्न्यासपदविन्यासप्रभृतिभिर्बहुभि प्रारम्भिककृत्यै साक जनपदादीना कीदृशी स्थिति, किञ्च तत्र शाकण्डम्, किञ्च फलम्, कीदृश दारु, कीदृशो वनस्पति, कोऽनुक्रमो जीवाना जीव्याना च कीदृक् सलिलम्, कीदृशाश्च सलिलाशया कश्च विहगवर्ग, किञ्च रामणीयकम्, कीदृशश्च प्रदेश, पर्वताकीर्णो वनाकीर्णो वा कुत्र शीतत्वमस्ति, उष्णत्व वा वर्तत इति नानाविचारा सन्ति।

मौलिकाधारेषु गृहनिर्माण-मूल-स्तम्भा इव मया वास्तुशास्त्रस्य पञ्च मौलिकाधारा स्वीकृता। तथाहि–

(१) शङ्कुस्थापन दिङ्निर्णयो वा य Orientation इति नाम्नाऽद्यतने युगे कीर्त्यते।

(२) आयादि-षड्-वर्गा, ये Six Canons of Hindu Architecture इति सकीर्तनेन साम्प्रतं बोध्यन्ते।

(३) वास्तु-पुरुष-मण्डल पदविन्यासो वा, यश्चाधुनिकभाषायाम् 'साईट प्लानिङ्ग' इति बोद्धव्य।

(४) मान हस्तलक्षण वेति। मान विना न कापि रचना सम्पद्यते।

(५) पतकादीनि षट् छदासि Aspect & Prospect of the building अद्यत्वे वास्तु-कलासिद्धान्ते गतार्थानीमानि।

अमीषा समेषामेव मौलिकाधाराणा सविस्तर मया विवेचन कृतमस्ति निजेषु ग्रन्थेषु, तत्तत्रैव द्रष्टव्यमस्ति, नात्र विस्तार क्रियते स्थानाभावात्।

पुरनिवेशे नगररचना ग्रामरचना वाधिकृत्य बहव उपविषया उपजीव्या सन्ति, तथाहि–पदविन्यास, रथ्याविभाग, प्राकारादिनिवेश, प्रतोलीविन्यास, आरामादि-पुरजनविहारस्थानाना वापीकूपादिसलिलाशयानां निवेशा। चातुर्वर्ण्याधिवासश्च (Folk-planning) बहवो निवेशा समारभ्यन्ते। पुनश्च कतिप्रकारक नगरम्, का च विद्या ग्रामाणाम्, राजधानीनगरस्य कुत्र निवेश, वाणिज्यप्रवरस्य पत्तनस्य कुत्र विन्यास, शाखानगराणाञ्च कुत्र स्थापनम्, खेटस्य खर्वटस्य ग्रामस्य वा कुत्रोपनिवेश कतिप्रकार दुर्गम्, कुत्र च दुर्गाणि स्थाप्यानीति सर्वमपि सम्यग् विस्तारितम्, तत्र तत्र मयमतादिषु शिल्पशास्त्रेषु। प्राचीनाना पुरनिवेशपद्धते कि कि साम्प्रतिके राष्ट्रनियोजने स्वीकरणीयमित्यपि मया यथामति विचारितम्।

गृहारम्भविज्ञाने भवननिवेशे चापि बहूनि प्राथमिकानि भूयासि च कर्माणि आपतन्ति। प्रायेणेद कथ्यते यद् भारतीयैर्जनभवनविन्यास-वास्तु-कलायाम् (Secular or Civil Architecture) न कोऽपि पन्था प्रवर्तित। भारतीयाना वास्तुवैभव प्रासादरचनायामेव बद्धमिति भ्रान्तमेव धारणम्। अस्माक वास्तु-शास्त्रे विशेषतश्च समराङ्गणसूत्रधार-वास्तुशास्त्रेऽयमपूर्वो विलासो यज्जन-भवनम् (Popular Residential Houses), राजभवनम्, (Palaces for Kings), देवभवन देवप्रासादो वा (Temples of gods & goddess) च पृथक् पृथग् विवृत्तानि सन्तीति कृत्वा या मर्गनिर्जजभवनाना स्वीकृता साऽतीव सरला, स्वल्पैर्द्रव्यै सम्पाद्या। जनभवनानि शालभवनानि। शालानि (शाल-भवनानीत्यर्थ) चैकशालम्, द्विशालम्, त्रिशालम्, चतुशालम्, पञ्चशालम्, षट्शालम्, सप्तशालम्, अष्टशालम्, नवशालम्, दशशालञ्च भवन्ति। शालभवनानि षड्दारुकविन्यासप्रधानान्येव। मूषालिन्दवीथिप्राग्ग्रीवादिप्रचुरविन्यासवैभवेन च तेषामुष्णप्राधानेऽस्मिन्देशे वैज्ञानिक उपयोग। शिलाकुड्य शिलास्तम्भ नरावासेन योजयेदित्यागमाना पुराणाञ्चातिदेश इतिकृत्वा शालभवनानि छाद्यमयानि। छाद्यानामनेका विधा। छाद्यप्रवरेषु शालभवनेषु भारतीया निवाससुखमनुभवन्ति स्म। इदानी तरुजछाद्यस्थाने यत्पाषाणमय छाद्य दीयते तन्न वैज्ञानिकम् न चापि देशस्यास्य कृते स्वास्थ्यकरमिति विस्तरेण मया निजेषु ग्रन्थेषु प्रतिपादितमस्ति। भारतीयाना भवनद्रव्यविधि, विशेषतश्च वनाद् दारु-आहरण-

विधिरतिप्रकृष्टाऽऽसीत्। द्रव्यसग्रहणकाल-वृक्ष-शिल्पिकार्यप्राशस्त्य-वृक्ष-छेदन-विधि-वयोनिर्धारण-वृक्षमण्डल-ज्ञानप्रभृतयो बहवो वैज्ञानिका विषया । तथैव भवनरचनाया चेय विधि (masonry) क्रियन्तश्चेयगुणा इति सर्वमेवातिपारिभाषिक ज्ञानम् । द्वारकर्माप्यतीव दृढ विज्ञानम् । द्वारवेधस्तु भारतीयभवन-विन्यासे सर्वथा परित्याज्य । इत्थमस्ति भवन-कला-विन्यास-विजृम्भणम्, नैतत्सर्वमत्र प्रतिपादयितु शक्यते।

राजभवनविन्यासे कापि विलक्षणा परम्पराऽऽसीत्, या न केवल शिल्पशास्त्रेष्वेव निबद्धा, रामायण-महाभारतादिप्राचीनैतिह्येषु प्राय समेषु काव्यनाटकादिलौकिकग्रन्थेष्वपि तथैव परिपुष्टा प्रत्यक्षीक्रियते। विशिष्टा राजभवनरचना, यत्र वितानानि (domes) लुमाश्च (वितानेषु पुष्पालङ्करणानि) दृष्ट्वाऽद्य-युगीना. कलाविशारदा पारसीककलानुकरण कथयन्ति। न तत् समीचीनम्, यतो ह्यस्माक शिल्पेष्विद सर्व रचना-वैभव सम्यक् प्रतिपादितमस्ति। राजभवनान्येव साहित्य-सगीत-कलानामाश्रया आसन्निति कृत्वा बहूनामुपभव-नाना सगीत-नाट्य-पुस्तक-वाद्य-प्रभृतीना शालाना तत्रैव विनिवेशा आवश्यका बभूवु ।

सभा-न्यायशाला-आयुधशाला-कोषागार-गजशालाश्वशालादीनामपि बहु विजृम्भण दृश्यते । अथ च राजभवननिवेशे विविधाना यन्त्राणा निर्माणमप्यापततीति। विविधेषु यन्त्रेषु दासयन्त्रयोधयन्त्र-द्वारपालयन्त्र-विनोदयन्त्राणान्तु वैलक्षण्य समराङ्गणसूत्रधार-वास्तु-शास्त्रे प्रथित दृश्यते। प्रवर्षणप्रणालादि-धारागृहयन्त्राणा वसन्तमदननिवासादीना दोलागृह-यन्त्राणाञ्चापि भूयानभिनिवेशस्तत्रैवावलोक्यते । अतो यन्त्रमधिकृत्य तत्र वैज्ञानिक प्रवचन प्रस्तूयते, तथाहि—यन्त्रा-बीजानि, यन्त्रकोटय, यन्त्रकर्माणि, यन्त्रगुणा, यन्त्राणा विद्या, यत्र विनोदधारा, दोलायन्त्रैस्साक विमानयन्त्र वारियन्त्र सग्रामयन्त्रञ्चेति बहवो भेदा उपवर्णिता सन्ति। शयनासनरचनापि प्रकृष्टाऽऽसीत्, यत्र साधारणभवनमधिकृत्य राजभवन वाधिकृत्य भवनोपयोगीना नाना-वर्गीयाणा शयनासनमञ्जूषापञ्जरप्रभृतीना भवनसज्जाना वर्णनमस्ति।

समराङ्गणीये यन्त्राध्याये यद्यपि देशकालानुसारेण प्रायेण विकसिताना परिपुष्टाना वा यन्त्राणा वर्णन वर्तते, पर यन्त्रनिर्माणप्रकारस्तत्र न विशदतया व्याख्यात । ग्रन्थकर्ता स्वयमेवोद्घोषयति—

यन्त्राणा घटना नोक्ता गुप्त्यर्थ नाज्ञतावशात्।
तत्र हेतुरय ज्ञेया व्यक्ता नैव फलप्रदा ॥

कि नाम यन्त्रनिर्माणगोपने प्रयोजनमिति तु न कस्याप्यद्यतनस्य विदुषो विचारे पतिष्यति। तदानीन्तनस्य भवेन्नाम कोऽपि अभिप्राय, पर मन्मते त्विद भाति यदिमानि यन्त्राणि मनोरञ्जकान्युपयोगीनि वासन्, न च प्राकृतजनाना कृते राज्ञामेवैश्वर्यवताम्। कथितमपि तत्रैवेदम्। पुनश्चेदमपि तत्र स्पष्टीकृत वर्तते—

पारम्पर्य कौशल सोपदेश शास्त्राभ्यासो वास्तुकर्मोद्यमो धी ।
सामग्रीय निर्मला यस्य सोऽस्मिश्चित्राण्येव वेत्ति यन्त्राणि कर्तुम् ॥

इत्थमत्र न कोऽपि सन्देहावकाशो यदस्माक देशे यन्त्रघटनापि प्रकृष्ट परम्परागत पारिभाषिक ज्ञान स्थापत्यविलासितमेव। अल विस्तरेण राजप्रासादानुकीर्तनम्। देवाना प्रासादजिज्ञासाय प्रथममेतदेव विदा-कुर्वन्तु यद्देवालयनिर्माण पौराणिकस्य पूर्तधर्मस्य प्रबल प्रोल्लास । वैराज्यादिविमानेभ्य प्रासादोत्पत्ति, देवानुद्दिश्य प्रासादाना सस्तवनम्, प्रासादाना जगतय, प्रासादनिर्माणोपकरणेषु सुधामृष्टिका-पाषाणप्रभृतीनि द्रव्याणि प्रासादरचनाया प्रासादनिवेश, नागरवेसरद्राविडादिविभिन्नाना रचनाप्रक्रियाणा वैज्ञानिक विवेचन-ञ्चेति सर्वमतेषु वास्तुशास्त्रीयग्रन्थेषु महता समारम्भेण भूयसा चाभिनिवेशेन प्रतिपादित वर्तते।

परमत्र विषये कोऽपि विशेष प्रस्तूयते। प्रासादपुरुषमधिकृत्य प्रासादाङ्गाना यत्सकीर्तन तत्र तत्र वास्तुशास्त्रीयग्रन्थेषु शिल्पशास्त्रग्रन्थेषु अग्निपुराणहयशीर्षपञ्चरात्रेषु आगमेषु विलोक्यते तेनेद विभावनीय भवति यत्प्रासादस्थापत्य दर्शनदृष्ट्यानुप्राणित पदे पदे प्रत्यक्षीक्रियते। जगतीपीठजङ्घामण्डोवर-गर्भगृह-

शिखरादीना कीदृशी रचना, कश्च तत्रानुक्रम, का च विशिष्टा पद्धति, किं तत्र रहस्यम्, का च सरणि, को वा निवेश इत्यमीषा सर्वेषां परिशीलनेन प्रासादमूर्ति साक्षात्पुरुषमूर्ति परिकल्पनीयाऽस्ति। अतोऽग्निपुराणेहय-शीर्षपञ्चरात्रे ईशानशिवगुरुदेवपद्धतौ च यान्येतद्विषयकाणि प्रवचनानि प्राप्यन्ते, तानीदमेव पुष्टीकुर्वन्ति। तथाहि—शिखरविरचनाया मञ्जरी-स्कन्ध-ग्रीवा-कुम्भ-कलश-बीजपूरक-आलम-सारकप्रभृतीनामुपलक्षणाना पुरुषप्रतीकानामप्येतदेवैदम्पर्यम्। इदमेव रहस्यं द्राविडाना विमानाना रचनायामपि परिपोष्यते।

सान्धारनिरन्धारप्रासादप्रभृतीनामप्ययमेवाशय। प्रासादस्य प्रदक्षिणा प्रासादमूर्त्ते प्रदक्षिणा। गर्भगृहरचनायाञ्च यो विन्यास, तत्र गूढोपगूढाना यो विलास, सोऽपीदमेव समर्थयति। प्रतोली-गोपुर-प्राकार-मण्डपादीना यो निवेशनप्रकारो बहूना परिवाराणा य स्थापनानुक्रमस्तेन सर्वेणापीदमेव समर्थ्यते। प्रासादेषु देवमूर्तीना स्थापनमेवानिवार्यमगम्। मूर्तिनिर्माण शिल्पशास्त्रस्य विषय। प्रतिमाविज्ञान शिल्पशास्त्रस्य प्रकृष्ट श्रेय इतिकृत्वा नानावर्गीयाणा देवतानाम्, तासामायुध-भूषण-वस्त्र-मुद्रा-द्रव्यादीना विकल्पाना महद्वि-जृम्भणमस्त्येव, तत्रैव न केवल स्थानकशयनासनमूर्तीनामेव वर्णनम्, प्रत्युत ब्राह्म-शैव-वैष्णव-सौर-गाणपत्य-शाक्त-बौद्ध-जैनमूर्तीना नानावर्गीयाणा वर्णनमुपलभ्यते। अत एतेषा समेषा कीदृशी मृण्मयी, कीदृशी च काष्ठजा, कतिधा पाषाणोत्था, लोह-कास्य-ताम्र-रजतसुवर्णादिधातूत्था वा मुक्ता-प्रवाल-माणिक्य-पुष्परागप्रभृतिरत्नजा वा प्रतिमा निर्मेयेति सर्व शिल्पशास्त्रस्य प्रवृद्ध परिपुष्ट पारिभाषिक कलाविज्ञानवैभवम्। एतद्देशीयस्थापत्य-स्मारकेषु दृष्टिर्निक्षिप्यताम्, तत्र या विशिष्टा मूर्तय पाषाणानि च दृश्यन्ते, तानि सर्वाणि शिल्पशास्त्रदृशैव निर्मितानि सन्ति। प्रतिमानिर्माणे मानम्, मानगणनम्, तालमानम्, बिम्बमानम्, अङ्गोपाङ्गान्यधिकृत्य तेषा निर्धारणम्, तथैव मानाधारा मूलाधाराश्चातीव पारिभाषिकतया प्रतिपादिता।

यद्यपि मानसारशिल्पशास्त्रदृशा मानमेव प्रतिमाविज्ञानमौलिमालायमानम्, पर समराङ्गणदिशा तु प्रतिमाया रसोन्मेषोऽपि तावतीमेव महत्ता धारयति। एतेन प्रतिमाकला काव्यकलेव रसानुप्राणिता। रसदृष्टीना विलासस्तत्रापूर्वमेवाभिख्या पोषयति प्रतिमामूर्तिर्वा चित्रमेव। चित्रम्, चित्रार्धम्, चित्रभासञ्चेति तस्य प्रधाना विकल्पा।

मृत्काष्ठपाषाणधातुरत्नजा प्रतिमा शिल्पशास्त्रस्य विषया। एषु या सर्वाङ्गास्ताश्चित्रम्, अर्धाङ्गा-श्चित्रार्धञ्च। पटपट्टकुड्या धारमधिकृत्य विन्यस्ता प्रतिमाश्चित्राभासमिति जेगीयते। अतोऽन्तिमाङ्ग चित्रशास्त्र स्वत एवापतितम्, तदधिकृत्य किमपि कथनीय भवति।

"कलाना प्रवर चित्र धर्मकामार्थमोक्षदम्" इति विष्णुधर्मोत्तरस्य मीमासा। चित्र हि सर्वशिल्पाना मुख लोकस्य च प्रियमिति समराङ्गणस्योद्घोष।

"चित्रमूलोद्भव सर्व त्रैलोक्य सचराचरम्" इत्यपराजितपृच्छाभिनिवेश। वास्तुशास्त्रीयग्रन्थेषु चित्रशास्त्रप्रतिपादकाना ग्रन्थानामतीव वैरल्यम्। पुराणेषु प्रख्याततमस्य विष्णुधर्मोत्तरस्य चित्रसूत्रन्तु सर्वे जानन्त्येव। नग्नजितश्चित्रलक्षण मूलरूपेण नोपलभ्यते। वास्तुशास्त्रीयग्रन्थेषु त्रयो ग्रन्था एव चित्रशास्त्र प्रतिपादयन्ति। समराङ्गणसूत्रधारवास्तुशास्त्रम्, अपराजितपृच्छा-शिल्परत्नञ्च। एतानि सर्वाणि ग्रन्थरत्नानि आलोक्यालोड्य च मया निज चित्रलक्षण विनिर्मितम्। यत्र चित्रप्रशसा, चित्रोत्पत्ति, चित्रम्, नृत्य, गीतञ्च, षडङ्ग चित्रम्, चित्रप्रकाराणि, चित्रोद्देश्यानि चित्रविषया वा चित्राङ्गानि, भूमिबन्धन चित्रभित्तिर्वा, लेप्यकर्म, अण्डकवर्तनम्, चित्रकर्मणि देवाना शरीरप्रमाणानि, नानावर्णानुगता ऋज्वागतादिनवभेदा, चित्रसाधनानि तत्रैवोपलक्षणानि, प्रतीकानि सकेताश्च, विलेखालक्षणम्, वर्तिका-लक्षणम्, चित्रलेखन-विधि, वर्तनाविधा, चित्रपत्राणि, कण्टकानि, शुद्धमिश्रवर्णा, चित्रेषु रसोन्मेष, रसचित्राणि च, चित्रदोषा, चित्रगुणा, चित्रकार इति सर्व वैज्ञानिकबन्धनिबन्धनेन तत्र प्रतिपादितमिति दिक्। ●



न्यायाचार्योऽनिरुद्धस्तत्कृतिश्च

⊙

श्रीअनन्तलालदेवशर्मठक्कुरः

●

(१)

आचार्यानिरुद्धकृता न्यायभाष्यवार्त्तिकतात्पर्यविवरणपञ्जिका द्वितीयाध्यायप्रारम्भात् समाप्तिपर्यन्ता जयसल्मेरुजैनमातृकाशालाया सुदीर्घ काल सुरक्षिता आसीत्। मदीयेन मित्रवरेण द्वारकाधीशसस्कृतविद्यापीठसचालकेन श्रीमता उ जितेन्द्रजैतलिमहाभागेन वरोदा प्राच्यविद्यापीठपत्रिकायामेतस्य सक्षिप्त सार्थकञ्च विवरण प्रकाशितम्। ज्ञानश्रियो रत्नकीर्तेश्च निबन्धान् सपादयता मया वाचस्पतिविद्यागुरोस्त्रिलोचनाचार्यस्य काचन न्यायमञ्जरीति प्रसिद्धा कृतिरासीदिति परिज्ञातम्। अनिरुद्धकृतावपि मञ्जरी मञ्जरीकारश्च समुद्दिष्टाविति प्रकाशितविवरणादधिगत्य अस्या पञ्जिकाया सपादनविधौ मया भृश प्रेरितोऽपि कार्यन्तरनिरत स मे मित्रवर्योऽपूर्णाङ्गस्य ग्रन्थस्यास्य सपादन नाङ्गीचकार, औदार्यातिशयेन च मिथिलाविद्यापीठसप्रार्थित प्रकाशनसौकर्याय छायाप्रतिलिपिप्राप्तिव्यवस्था विहितवान्। विद्यापीठनियुक्तेन मया यथासामर्थ्य ग्रन्थस्यास्य सपादन कृतम्। तत्र जैतलिमहाभागप्रेरितेन हस्तलिप्यन्तरेणापि भृशमुपकृतोऽस्मि।

समुपलब्धा विवरणपञ्जिका न्यायभाष्यवार्त्तिकतात्पर्यटीकानामन्तिमाध्यायचतुष्कस्य विषमपदटिप्पणात्मिका। प्रायशो न्यायव्याख्यातृणा प्रथमाध्याय एव यत्नातिरेको दृश्यते। अत्र पञ्जिकाया तु स एव नोपलब्ध। उपलब्धेष्वप्यध्यायेषु तृतीयचतुर्थयोरन्तिमाह्निके स्पृष्टमात्रे न तु विशिष्य व्याख्याते।

आचार्यानिरुद्ध सुदीर्घकालादेव विस्मृतिविलीन आसीत्। स्वर्गतेन दीनेशचन्द्रभट्टाचार्यमहोदयेन सीतामौ-महाराजकुमाराणा श्रीमद्रघुवीरसिहानामौदार्यातिशयेन आलोयारमातृकाशालात सगृहीताया तत्त्वचिन्तामणिरोद्रीटीकायामनिरुद्धस्य समुल्लेखोऽधिगत.। अस्माभिरभ्यर्थितैर्महाराजकुमारै स्वीयप्रतिलिपितोऽशविशेषस्य प्रतिलिप्यन्तरप्रदानेन वयमनुगृहीता इति तेभ्य. सबहुमानधन्यवादान् वितराम। अत्र रुद्रन्यायवाचस्पतिना प्रथमाध्यायतो विवरणपञ्जिकापङ्क्तिरुद्दिष्टा। उदयनेन च न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धौ विवरणकार समुद्दिष्ट इति दीनेशचन्द्रेणैव प्रदर्शितम् तथाहि

अतएव विवरणकाराणा सकुलानीव वचासीति तदत्र निपुणेन प्रतिपत्त्रा भवितव्यमिति।

समुपलभ्यतेऽय सदर्भोऽस्मत्सपादिताया न्यायचतुर्ग्रन्थिकायाम् (१म खण्डे पृ० ५८८)। प्रथमाध्यायसंश्लिष्टेनानेन सन्दर्भेण उदयनात् प्राग्भवत्वमनिरुद्धस्यानुमीयते। वाचस्पतिग्रन्थव्याख्यातृत्वेन तदनन्तरभवत्व-

मपि स्वत सिद्धमस्य। वाचस्पत्युदयनयो कालनिर्णयविधौ विशेषवित्सु मतैक्य न दृश्यते। वाचस्पतिना वस्व-ङ्कवसु (८९८) वत्सरे न्यायसूचीनिवन्धोऽकारीति तन्निबन्धान्ते कालसूचना समायाति । अय चेद् वैक्रम मवत्सरस्तर्हि ८४१-२ ऐशवीयाब्दे वाचस्पते स्थिति समायाति। यदि शकसवत्सरोऽय स्यात् तर्हि तु ९७६-७ ऐशवीयाब्दे। विविधप्रमाणपर्यालोचनया भट्टाचार्यमहोदयेन शकसवत्सरोऽयमिति निर्धारितम्। तात्पर्यपरिशुद्धौ जयन्तमत वाचस्पतिना खण्डितमिति नामग्राह प्रदिष्टम्। जयन्तश्च काश्मीरमहीभुज शङ्करवर्मण (८८५-९०२ ऐशवीयाब्दीय) सभायामासीदिति स्वीकृतवानसावागमडम्बरनाम्नि नाटके। ८४१-२ ऐशवीयाब्द-सन्निहितेन वाचस्पतिना ८८५ ऐशबीयाब्दस्थितस्य जयन्तस्य मत खण्डितमिति दुर्बोधम्। अतो वाचस्पतिना वस्वङ्कवसुशकसवत्सर एव स्वग्रन्थे निर्दिष्ट इति भट्टाचार्यमतमुदयनग्रन्थ पुष्णातितराम्।

तर्काम्बराङ्कशकसवत्सरे (९०६=९८४-५ ऐशवीये) उदयनेन लक्षणावली निर्मितेति कस्याञ्चिन्मातृकाया श्लोकगतो निर्देश समुपलब्ध । सोऽपि न साधुरिति मन्तव्यम्, लक्षणावलीटीकाकारै श्लोकस्यास्यास्पृष्टत्वात्, मातृकान्तरेऽस्यानुपलब्धत्वात्, एतेन प्रमाणान्तरविरोधाच्च । नामग्राह तात्पर्यटीकासन्दर्भ समुद्धृतो ज्ञानश्रिया। सोऽय ज्ञानश्रीर्बहुधा विखण्डित उदयनकृतिषु। ज्ञानश्रिय समकालभवोऽतीशदीपङ्कर १०४१ ऐशबीयाब्दे भोटदेशाय प्रस्थितवानित्यैतिहासिका । उदयनस्तु तदधस्तनस्तत्समकालभवो बेति नात्र सशय । श्रीहर्षेणोदयनकृतलक्षणमालातो लक्षणानि समुद्धृत्य खण्डनखण्डखाद्ये खण्डितत्वात् श्रीहर्षकाल (११००-११५० ऐशवीय) तस्याधस्तनसीमा इति निश्चप्रचम्। न चोदयनो वाचस्पतेरेकाल्मसन्निहित । अन्तरा वाचस्पतिमुदयन च समायात्यनिरुद्ध, समायाति च श्रीवत्साचार्य । अय श्रीवत्स उदयनशिष्य इति न्यायालङ्कारेऽभयतिलकोपाध्याया । गुरुरयमुदयनस्येति दीनेशचन्द्रभट्टाचार्या । अत्रेदमवधेयम्, उदयनेन द्वितीयाध्यायपरिशुद्धिप्रारम्भे—

सशोध्य दर्शितरसा मरुकूपरूपा-
प्टीकाकृत प्रथम एव गिरो गभीरा ।
तात्पर्यतो यदधुना पुनरुद्यमो न
श्रीवत्सवत्सलतयैव तया तथापि॥

इत्यत्र श्रीवत्सवत्सलता समुल्लिखिता। खण्डितानि च वाचस्पतिविरोधिन श्रीवत्सस्य मतान्यसकृदुदयनेनेति परिशुद्धिपर्यालोचयता सुविदितम्। न हि कश्चित् स्वग्रन्थे स्वगुरु स्वशिष्य वा नामग्राहमुल्लिख्य खण्डयति। अतो वत्सलतात्र सोत्प्राशेति भाति। यथा तथा वा भवतु, वाचस्पतिमत श्रीवत्सेन खण्डितम्। खण्डितश्च श्रीवत्स उदयनेनेति वाचस्पत्युदयनयो कालव्यवधान शक्यानुमानम्। उदयनेन इतस्तत तात्पर्यटीकापाठविचार कृतः। नैतत् सभवति यदि वाचस्पतिरुदनयनश्चैकान्तसन्निहितौ भवेताम्। अत १०२५ ऐशबीयाब्दे उदयनस्य जन्म सभवतीति भट्टाचार्यमत क्षोदक्षम मन्ये। अनिरुद्धोऽपि ९७६ ऐशबीयाब्दात् पर १०२५ ऐशबीयाब्दाच्च प्रागभूदिति सभाव्यते।

अनिरुद्धस्य देशनिर्णयाय निश्चित प्रमाण नोपलभ्यते। प्राच्ये भारतखण्डे न्यायशास्त्रस्य प्रचाराधिक्येन प्राच्यग्रन्थयोरेवास्य चर्चादर्शनाच्च प्राच्योऽय मैथिलो वा वङ्गीयो वेति शक्येत वक्तुम्।

(२)

अनिरुद्धो नैकमपि न्यायग्रन्थ क्रमेण परिष्करोति, विषमपदेषु तु व्याख्यात्मिका टिप्पणी विदधाति। अथैवमेकैव पञ्जिका न्यायभाष्य न्यायवार्त्तिक तात्पर्यटीका च क्रोडीकरोति। अनिरुद्धकाल यावदेत एव ग्रन्था न्यायशास्त्रे समादृता बभूवु। अनन्तर चोदयनपरिशुद्धियोगेन न्यायप्रस्थाने चतुर्ग्रन्थिका प्रसिद्धि गता। आक्षपादसूत्रै साकमिम एव पञ्चप्रस्थानन्यायतर्क इत्याख्यायन्ते स्म। विवरणपञ्जिकादृशा श्रीकण्ठाचार्येण स्वटि-

प्पणके अभयतिलकोपाध्यायेन च न्यायालङ्कारापराख्याया पञ्चप्रस्थानन्यायतर्कटीकाया सूत्रै साकं चतुर्ग्रन्थिकैव व्याख्याविधावङ्गीकृता। स्वीकृतव्याख्याग्रन्थत्रितयाधिक्येन त्रिलोचनकृता न्यायमञ्जरी विश्वरूपकृता च न्यायभाष्यटीका विवरणपञ्जिकाया समादृता। त्रिलोचनो वाचस्पतेर्विद्यागुरु । ज्ञानश्रिया रत्नकीर्तिना चास्य कतिचन सन्दर्भा सगृहीता । तदितरार्वाक्तनग्रन्थवृताना त्रिलोचनसन्दर्भाणा सकलनमितरत्रास्माभि कृतम्। न चास्य न्यायमञ्जरी न वा न्यायप्रकीर्णक समुपलभ्यते। न्यायकणिकाप्रारम्भे वाचस्पतिर्न्यायमञ्जरीप्रसवितार स्वगुरु स्तौति, निर्दिशति च त्रिलोचनगुरोर्मत तात्पर्यटीकायाम् । प्रस्तुतविवरणपञ्जिकायामनिरुद्धोऽसकृत् न्यायमञ्जरी व्यवहरति । तथा हि--

ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानवरोध ।
तदयौगपद्यलिङ्गत्व च न मनस ॥

इति वाचस्पतिस्वीकृते न्यायसूत्रद्वितये (२।१।२४-५) । त्रिलोचनमतेन भाष्यग्रन्थाविमाविति विशेष । पुन २।१।२२ सूत्रटीकाया वाचस्पतिना मञ्जरीविरोधापाकरणायैव

भवतु वा सयोगजमिति
योजितम् । २।१।२३ सूत्रव्याख्याने तु
तदेव द्वाभ्याम्

इत्यादिना मञ्जरीविरोध स्वीकृत । अनिरुद्धस्त्वत्र मञ्जरीमतमेव युक्ततर मनुते। २।१।४० इत्यत्र तदाश्रयावित्यादिना सूत्राशय सगृहीत इत्युच्यते। उद्ग्रन्थव्याख्यानमेतत् । मञ्जरीमत तु न सम्यगिति उद्ग्रन्थव्याख्यानमेव वरमित्यनिरुद्ध । २।२।४२ सूत्रटीकाया

ततोऽतिमहता वा माननारिकेलबीजेन

इत्यादि असबद्धमित्यनिरुद्ध । तन्मते मञ्जरीमतमेवात्र समीचीनम्। २।२।५२ सूत्रभाष्ये पाठविशेषे मञ्जरीटीकयोर्मतभेदोऽनिरुद्धेन प्रदर्शित. । निर्वर्तिकेति वाचस्पति, निर्वर्तकेति तु त्रिलोचन । सत्यपि पाठभेदे न मौलिकोऽर्थभेद इत्यनिरुद्ध । ५।२।५८ सूत्रव्याख्याने त्रिलोचनसरणी परिहाय विश्वरूपपन्थानमुररीकृत वाचस्पतिनेति पञ्जिकाकार । ५।२।२ सूत्रव्याख्यान उद्द्योतकरेण भाष्यमत नाङ्गीकृतम्, त्रिलोचनेन तु भाष्यमनुसृतम् । वाचस्पतिस्तु वार्त्तिकव्याख्यानावसरे मञ्जरीकारमत समुल्लिख्यापि न पराकरोति। अत्र मञ्जरीसदर्भोऽनिरुद्धेनोद्धृत । तथा हि,

ततश्चोपचार । यत्र चोपचार प्रधानमन्तरेण [न] भवति। प्रधान चात्र नास्तीति। एतदसबद्धमुक्तमिति।

एतावतास्माभिर्दृष्ट त्रिलोचनशिष्योऽपि वाचस्पति स्वतन्त्रतया कदाचित् परमतमप्यनुमनुत इति।

अनिरुद्धधृतो विश्वरूपो न्यायभाष्यव्याख्याता जयन्तेन साकमुल्लिखितो वरदराजेन तार्किकरक्षासारसग्रहे। आगमडम्बरनाटके जयन्तो बौद्धमीमासकयोर्विचारे विश्वरूप स्थेयत्वेन स्थापितवान् । अनिरुद्धस्त वाचस्पते पूर्वगामिन मनुते। समुपलब्धविश्वरूपसदर्भपर्यालोचनया विश्वरूपजयन्तयो सबन्धोऽस्माभिरनुमित । श्रद्धाभाजनेन श्रीमता दलसुखभाई-मालवणियामहोदयेन विश्वरूपग्रन्थव्याख्यातु पौत्रेण केनचिद् विलिखिता जयन्तकृतन्यायमञ्जरीटीका काचित् समासादिता । एतस्यालोचनेन विश्वरूपविवरणमाधिक्येन परिज्ञास्यत इति मन्ये।

जयन्तविश्वरूपयो. कालैक्येन, वाचस्पतेर्विश्वरूपानुसरणेन च प्रागुक्त वाचस्पतिपूर्वभावित्व जयन्तस्य प्रथित भवति।

अत्रेद विवेचनीयम् । विवरणपञ्जिकाधृता न्यायमञ्जरी जयन्तकृतन्यायमञ्जरीतोऽन्या इति निः

सन्दिग्धम्'। जयन्तेन प्रथमपञ्चमाध्यायगतानि लक्षणसूत्राण्येव व्याख्यातानि। अनिरुद्धकृतौ तु प्रथमाध्यायोऽनुपलब्ध । परीक्षापर्वसश्लिष्टानि मञ्जरीमतानि समुद्धृतानि पञ्जिकायाम्। गृहीतसदर्भेष्वेकोऽपि न सवदते जयन्तग्रन्थेन । इतरत्र त्रिलोचनो नामग्राह समुल्लिखितोऽनिरुद्धेन । अतस्त्रिलोचनमञ्जर्येवानिरुद्धोपात्तेति मन्तव्यम्। जयन्तग्रन्थपरिचयोऽनिरुद्धस्यासीदिति समुपलब्धपञ्जिकाभागो न प्रमाणयति।

वाचस्पतिकृतिव्याख्यातुरपि पञ्जिकाकारस्य न सर्वत्र वाचस्पत्यनुसरण लक्षितम्। इतस्ततो वाचस्पतिमतसमालोचनमपि विहितमनेन। तत्कालोपलब्धाया तात्पर्यटीकाया पाठदोषा अपि प्रदर्शिता । अनेनोभयो कालभेदोऽनुमीयते । अनिरुद्धधृतटीकापाठोऽनेकत्र प्रचलितपाठतो भिद्यते। अन्तरान्तरा तेन न्यायैकदेशिना मतमपि समुल्लिखितम्।

नास्तिकप्रस्थानेषु जैनाना जैनग्रन्थाना च विशेपपरिचयो न दृश्यतेऽत्र पञ्जिकाभागे । ऋषभस्योल्लेखमात्र दृश्यते। भिन्नका समुल्लिखिता । शाक्य-सौगतवैनाशिकनाम्ना बौद्धा प्रदिष्टा । तेपा चैत्यवन्दना परिचिता। प्रज्ञापारमिता बौद्धागमाश्च स्पृष्टा । दिग्नाग समुद्दिष्ट । २।२।६६ सूत्रवार्त्तिकउद्द्योतकरेण।

न जातिशब्दो भेदानामानन्त्याद् व्यभिचारत ।
वाचको योगजात्योर्वा भेदार्थैरपृथक्श्रुते ॥

इति बौद्धकारिका व्यवहृतेति प्रदर्शितम्। धर्मकीर्ते प्रमाणवार्त्तिकादपि श्लोको समुद्धृतौ। धर्मोत्तरादयो निराकारज्ञानवादिन प्रदिष्टा । २।२।६६ सूत्रटीकाया वाचस्पतिना—

बुद्धया कल्पिकया विविक्तमपरैर्यद्रूपमुल्लिख्यते।
वुद्धिर्नो न बहि

इति भदन्तधर्मोत्तरश्लोकाशो धृत

तदेव च पर नि सत्त्वमाभासते।

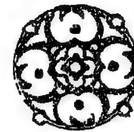
इति समुद्धृत्यानिरुद्धेन श्लोकस्य द्वितीय चरण सपूरितम्। जैनमुनिना श्रीमता जम्बूविजयेन मलयगिरिकृतधर्मसग्रहणीवृत्तितो धर्मोत्तरकृतस्यान्यापोहप्रकरणस्य भोटभाषामयानुवादतश्च शिष्ट श्लोकार्ध सगृहीत । तथा हि—

यस्तत्त्व जगते जगादविजयी नि शेषदोषद्विपो।
वक्तार तमिह प्रणम्य शिरसापोह स विस्तार्यते।। इति।

मीमासकेपु भाट्टा प्राभाकराश्चानिरुद्धेन समुल्लिखिता । अनिरुद्धधृत स्तोत्रीयानवकशब्दस्तात्पर्यटीकाया तन्त्रवार्त्तिकात् [१।४।४] समायात इति मन्ये।

साख्या वैयाकरणाश्चानिरुद्धेन स्पृष्टा । नामतस्तु पाणिनि पतञ्जलिश्चोपात्तौ।

अधिगतविवरणपञ्जिकाभागात् प्राचीनतराणामाचार्याणामन्यतो दुर्लभ परिचय. समुपलभ्यते। त्रिलोचनविश्वरूपादीना ग्रन्था अनाविष्कृता सन्ति। तेषा समुपलब्ध विवरण स्वल्पमपि बहुमूल्य नैयायिकाना कृत इति नातिकथनमपेक्षते।





नैयायिकाविद्धकर्णमतविमर्शः

⊙

डॉ० किशोरनाथ झा

●

विस्मृतदार्शनिकेष्वन्यतमोऽविद्धकर्णाचार्य विलुप्तग्रन्थोऽपि प्रतिपक्षिभि सनामग्राहमुद्धृतवादतया सर्वथा परिचयशून्योऽप्यस्माक समक्ष गवेषणासाध्यमात्मनोऽस्तित्व सरक्षते। बौद्धदार्शनिक शान्तरक्षिताचार्य न्यायभाष्यस्य व्याख्यातृतया तद्ग्रन्थस्य पञ्जिकाव्याख्याकृत् कमलशीलस्तु तत्त्वटीकाया प्रणेतृतया स्वकीयरचनयोर्नैयायिकमविद्धकर्ण तन्मतानि च यथाप्रसङ्ग पुरस्तादस्माक चर्चति। यद्यप्येतानि मतानि तत्र निरसितुमुल्लिखितानि सन्तीति तथ्य तथापि चिरकालतो विलुप्तग्रन्थस्य उपलब्ध्य-सभवत्वेऽपि विविधग्रन्थेभ्यस्तदीयग्रन्थसदर्भान् गृहीत्वा विषयसकलन तन्मूल्याङ्कनञ्च किमपि वैलक्षण्यमेव ख्यापयितु प्रभवति । अविद्धकर्णस्य न्यायभाष्यव्याख्यैव तत्त्वटीकापदाभिधानासीदिति सभवति, पर न तथास्ति कुत्रापि निर्दिष्टम्। अतएव न विद्यते कश्चिदस्माक निर्णय । न्यायदर्शने ग्रन्थयुगलमपि तस्य रचना भवितुमर्हति । अस्याविद्धकर्णस्य नामनिर्देशेन विना मतमुद्धृत्य निरस्यति धर्मकीर्तिरिति शान्तरक्षितस्तदनुगामी व्यपदिशति। किन्तु ज्ञानश्रीमित्रस्तच्छिष्यो रत्नकीर्तिश्चाविद्धकर्ण तन्मत वा नोद्धरतस्तस्मादनुमीयते एतयोराचार्ययो समये अविद्धकर्णस्य ग्रन्थो लुप्त आसीदिति।

इहाविद्धकर्णस्य यत्र तत्रोद्धरणविधौ पूर्वपक्षतया समुपलब्धानि मतानि सगृह्यालोचयितुमुपक्रम्यते। तथाहि नैयायिकदृष्ट्या बौद्धाभिहित क्षणिकवादमपाकर्तु वार्तिककृदुद्योतकराध्ययनाचार्याभ्या सहाविद्धकर्णस्य मतैक्यमस्ति। अव्यवहितपौर्वापर्ययो प्रेक्षक ज्ञाता अन्तत क्षणद्वय यावदवश्य सन्तिष्ठत इति तेषामाशय । पर नैतद् बौद्धाचार्याणामभीप्सितम् ।[१]

ध्वस प्रतियोगिन समसामयिक पूर्ववर्ती वा न जायते। अपि तु तत पश्चाद्भवति । बौद्धानामप्यत्र मान्यता । किन्तु स्वकारणकूटै निर्दिष्टक्षणे एव ध्वस उत्पद्यते न तु स्वतस्तदुत्पत्तिरित्यविद्धकर्णभणिति बौद्धानामहैतुक विनाशवाद प्रत्याख्याति । भावपदार्थस्य स्थैर्यञ्च साधयति[२]। ततश्च क्षणिकविज्ञानवादि-मुखपिधान स्फुटमेव भवति।

गुणत: पृथक् द्रव्यस्यास्तित्वमुपपादयितु पुनरय तमसाच्छन्नस्थले अश्वस्य जायमानेऽपि प्रत्यक्षे तदीयरूप कश्चिदपि द्रष्टु नार्हति । एवमापादमस्तकवर्मावृतपुरुषस्य कि रूपमिति नालोचयितु प्रभवति जन किन्तु तत्पुरुषस्य प्रत्यक्ष जायते । रात्रौ वियति विचरन्तीना बलाकापङ्क्तीना प्रत्यक्षे सत्यपि पक्षिव्यक्तिरूपस्य न भवति प्रत्यक्ष-

मिति बौद्धाभिमतस्य गुणगुणिनोरभेदवाद निराकुर्वन् सर्वजनप्रसिद्धानुभवदृष्टान्त प्रदशयत्यविद्धकर्ण । तस्मात् रूपाद्यग्रहेऽपि द्रव्यस्य प्रत्यक्षात्मक ज्ञान सञ्जायत इति नैयायिकाभिमत प्रसिद्ध्यति। अत एव च जपाकुसुमादिसन्निधाने स्थितस्य स्फटिकस्य सत्यपि प्रत्यक्षे तदीयस्वाभाविकरूपस्य प्रत्यक्ष तत्काल नैव जायते। एव कुङ्कुमरागरञ्जितवस्तुषु तदीयप्रत्यक्षेऽपि तेपा स्वाभाविक रूप ग्रहीतु तत्काल एव नार्हति कश्चित्। ईदृशस्थलेपु स्वाभाविक रूप वस्तूनामभिभूत केनापि तिष्ठति[3]। इहोद्द्योतकरभाविविक्ताचार्याभ्या सहाविद्धकर्णस्य मतैक्यमस्ति।

बौद्धाना परमाणुपुञ्जवाद खण्डयितु न्यायसमतमवयवविवादञ्च स्थापयितु पूर्वोत्तरकालभावित्व हेतुत्वेनोपन्यस्यावयवतो भिन्नमवयविन प्रथयत्यविद्धकर्ण[4]।

नैयायिकाभिमतस्यात्मन नित्यत्व विभुत्वञ्च ख्यापयितुमविद्धकर्ण कथयति नवजातस्य शिशो प्रथमज्ञानमादाय क्रमजातानि यावतीयज्ञानानि एकमेवात्मानमाधारीकृत्य सन्तिष्ठन्ते। ज्ञानाना परस्पर भेदेऽपि ज्ञानिनोऽभेद एव सर्वमान्य इत्येतावता प्रतिशरीरमात्मन एकत्व नित्यत्वञ्च सिद्धचति। सासारिका समे मूर्तपदार्था सन्निधिस्था दूरस्था वा मदीयज्ञानविपया भवन्तीति विभुत्वमहशव्दवाच्यस्य तस्य निष्पद्यते[5]।

बौद्धदार्शनिका पञ्चावयवेपु उदाहरणान्तमुदाहरणादिवाऽवयवत्रयमङ्गीकुर्वन्ति किन्तु नैयायिकाविद्धकर्णस्तु परस्पर विश्लिष्टमवयवचतुष्टय सूत्रैकस्मिन् ग्रथयितु निगमनस्यानिवार्यता प्रदर्शयति। न्यायवाक्ये पञ्चानामप्यवयवाना प्रयोजनीयता समर्थयति[6]।

नैयायिकोऽयमविद्धकर्ण बौद्धानुमताभ्या प्रत्यक्षानुमानाभ्यामनतिरिक्तस्य प्रमाणस्य सत्ता स्वीकरोति, स्वलक्षणसामान्यलक्षणाभ्या पृथक् च प्रमेयाणामस्तित्वमुपपादयति[7]। अतएव प्रमाणचतुष्टयवाद समर्थयितुकामस्य तस्य प्रत्यक्षानुमानातिरिक्तागमप्रमाणेन सामान्यतो विपयप्रतिपत्ति विशेपज्ञानन्तूपमानेन जायत इति भणिति[8]।

परमाणुवादानङ्गीकर्तुर्बौद्धाचार्यस्य मुख पिधातुमिहाविद्धकर्ण परमाणुनित्यत्व युक्त्या प्रसाध्य न्यायमत सरक्षते। तथा च यथा गर्दभस्य विपाण न भवतीति सद्रूपेण ग्रहीतुमशक्यमस्ति तथा परमाणोरुत्पादक, न किञ्चिदस्ति। फलत सद्रूपेण ग्रहीतुमशक्य तदुत्पादक परमाणोर्नित्यमेवास्तित्व साधयति[9]। एव बौद्धदार्शनिका सख्या स्वतन्त्रगुणतया नाङ्गीकुर्वन्ति तन्मतमपाकर्तुमसो तस्या स्वतन्त्रगुणतया स्वीकृति विधत्ते[10]।

ईश्वरसिद्धिविधौ त्वय द्वीन्द्रियग्राह्याग्राह्यवस्तूनि बुद्धिमत्पूर्वकाणि स्वारभकावयवसन्निवेशविशेपवत्त्वात् इत्यनुमानेनेतरबाधसहकारात्मकानुमानान्तरेण चेश्वर साधयति। तथाहि यद् यद्वस्तुस्वारभकावयवसमूहस्य सयोगविशेपत पृथक् निजसत्ता सरक्षते तत्तद्बुद्धिमता कारणेन समुत्पद्यते। यथा घट स्वारभकयो द्वयो कपालयो सयोगविशेषेणात्मन पृथगस्तित्व लभते तत्र चेतनकुलालस्यापेक्षा भवत्येव। तदभावे कस्तावत् चक्र भ्रामयेत्। एव न किमपि तथाविधमस्ति कार्य यत् बुद्धिमता कारणेन विना जायते। अतएवाविद्धकर्ण स्वारभकावयवसन्निवेशविशेषेण सह बुद्धिमत्कारणजन्यत्वस्य व्याप्ति कथयति। एतस्या एव व्याप्ते बलमासाद्य ऊर्ध्वनिर्दिष्टानुमान जायते। तदनन्तरमितरबाधसहकारात्मकमनुमान सर्वशक्तिमन्त सर्वज्ञञ्चेश्वर साधयति। अपरमप्यनुमानमीश्वर साधयति। तथाहि तनु भुवनादेरुपादान चेतनेनाधिष्ठित सत् तनु भुवनादिक निर्मिमीते रूपवत्त्वात् यद्यद्रूपवत् तत्तच्चेतनाधिष्ठित सत् कार्य करोति यथा रूपवान् तन्तु कुविन्दाधिष्ठित सन् पट निर्माति। तथा रूपवत् तनुभुवनाद्युपादानमीश्वराधिष्ठित तनुभुवनादिक निर्माति। न चास्मदादयस्तत्राधिष्ठातु प्रभवन्ति सकलकार्योपादानज्ञानाभावात्[11]।

न्यायवाक्यान्तर्गतप्रतिज्ञावाक्यस्य सार्थकत्वोपपादने प्रतिवन्द्योत्तरयत्यविद्धकर्ण., प्रतिज्ञावाक्यस्य निरर्थकत्वे कृतकश्च शब्द इति न वक्तव्यम्, तस्यानित्यत्वाभिधानेनैव शब्दे कृतकत्वानित्यत्वयोर्बोधात्[12]।

पञ्जिकाया कमलशीलस्तु कण्ठत भाष्यटीकारचयितारमविद्धकर्णमुल्लिख्य हेत्वन्तरप्रतिज्ञान्तरयोर्भेद तन्मता- नुसार स्फुटयति[१३]।

कार्योत्पत्तिकारणविनाशयोश्चैकस्मिन्नेव क्षणे न भवति समन्वय । विभिन्नक्षणानामत्र समावेश आवश्यक । अन्यथाव्यवधानेन विना किमपि कार्य न भवेन् सम्पादितमिति नैयायिकराद्धान्त कण्ठतो दीपयत्यविद्धकर्ण[१४]।

१—अविद्धकर्णस्त्वाह—अविनाभावित्वमेक दृष्ट्वा द्वितीयादिदर्शने सति सिद्धयति । न च क्षणिकवादिनो द्रष्टुरवस्थानमस्ति । नचान्येनानुभूतेऽर्थे अन्यस्याविनाभावित्वस्मरणमस्ति अतिप्रसङ्गात्। प्रमाणवार्तिकस्य स्ववृत्तिटीका पृ० ९८।

२—अत्राविद्धकर्णोक्तानि विनाशस्य हेतुमत्त्वसाधने प्रमाणानि निर्दिदिक्षुराह—नन्वित्यादि।

ननु नैव विनाशोऽय सत्ताकालेऽस्ति वस्तुन ।
न पूर्व न चिरात् पश्चात् वस्तुनोऽनन्तर त्वसौ ।।
एवञ्च हेतुमानेष युक्तो नियतकालत ।
कादाचित्कत्वयोगो हि निरपेक्षे निराकृत ।।

३—अविद्धकर्णस्त्वाह—रूपाद्यग्रहेऽपि द्रव्यग्रहणमस्त्येव। यतो मन्द-मन्दप्रकाशेऽनुपलभ्यमानरूपादिक द्रव्यमुपलभ्यतेऽनिश्चितरूप गौरश्वो वेति। ननु च तत्रापि सस्थानमात्रमुपलभ्यते ? सत्यमुपलभ्यते न तु तद्रूपाद्यात्मकम्। रूपाद्यात्मकत्वे वा नीलपीतादिविशेषग्रहणप्रसङ्ग । तथायस्कञ्चुकान्तर्गते पुरुषे पुरुषरूपाद्यग्रहेऽपि पुरुषप्रत्ययो दृष्ट । रात्रौ च बलाकाव्यामुक्तरूपाद्यग्रहेऽपि पक्षिप्रत्ययो दृष्ट । तथा नीलाद्युपधानभेदानुविधायिन स्फटिकमणे स्फटिकरूपाद्यग्रहेऽपि स्फटिकप्रत्यय । तथा कषायरूपेण पटरूपाद्यग्रहेऽपि पटप्रत्ययो दृष्ट वादन्यायविपञ्चितार्था पृ० ३५।

४—तदेतेनैवाविद्धकर्णोक्त पूर्वोत्तरकालभावित्वादित्यादि तत्साधनमपहस्तित वेदितव्यम्। वादन्यायविपञ्चितार्था पृ० ४०।

५—अथ नित्यत्वविभुत्वे कथमस्य प्रतिपत्तव्ये इत्यत्राविद्धकर्णस्तावत् प्रमाणयति—मातुरुदरनिष्क्रमणोत्तरकाल मदीयाद्यप्रज्ञानसवेदकसवेद्यानि अतत्कालानि मदीयानि प्रज्ञानानि मदीयप्रज्ञानत्वात् आद्यमदीयप्रज्ञानवत्। तत्त्वसग्रहपञ्जिका पृ० ८२।

६—अविद्धकर्णस्त्वाह— विप्रकीर्णैश्च वचनै नैकार्थ प्रतिपाद्यते।
तेन सवन्धसिद्धचर्थ वाच्य निगमन पृथक्।। तत्त्वहग्रह, पृ० ४२२।

७—अविद्धकर्णस्तु द्वे एव प्रमाणे स्वलक्षणसामान्यलक्षणाभ्या चान्यत् प्रमेय नास्तीत्येतद् विघटनार्थ प्रमाणयति-प्रत्यक्षमनुमानव्यतिरिक्तसद्वितीय प्रमाणत्वादनुमानवत्....तथा च स्वलक्षण सामान्यलक्षणव्यतिरिक्तप्रमेयार्थान्तिरसद्वितीय प्रमेयत्वात् सामान्यलक्षणवत्। तत्त्वसग्रहपञ्जिका पृ० ४५५।

८— युक्तोपमानश्चेत् तुल्यार्थग्रहणे सति।
विशिष्टविषयत्वेन सबन्धमवगच्छति।।
आगमाद्धि स सबन्ध वेत्ति सामान्यगोचरम्।
विशिष्टविषय त तु विज्ञानात्युपमाश्रयात्।।

अत्र पञ्जिकाकार—अविद्धकर्णस्त्वाह—आगमात् सामान्येन प्रतिपद्यते विशेषप्रतिपत्तिस्तूपमानात्। तत्त्वसग्रहपञ्जिका पृ० ४५२।

९—अविद्धकर्णस्त्वणूना नित्यत्वसाधनाय प्रमाणमाह—परमाणूनामुत्पादकाभिमत सद्धर्मोपगत न भवति सत्त्वप्रतिपादकप्रमाण-विषयत्वात् खरविषाणवदिति। तत्त्वसग्रहपञ्जिका पृ० १८७।

१०—गजादीत्यादिनाविद्धकर्णोक्त सख्यासिद्धये प्रमाणमाशङ्कते. सद्याह सख्याप्रत्ययो गजतुरङ्ग-स्यन्दनादिव्यतिरिक्तनिबन्धन गजादिप्रत्ययविलक्षणत्वात् नीलपटप्रत्ययवदिति। तत्त्वसग्रहपञ्जिका पृ० २३१।

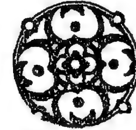
११— यत्स्वारम्भकावयवसन्निवेश विशेषवत्।
बुद्धिमद्धेतुगम्य तत्तद्यथा कलशादिकम्॥
द्वीन्द्रियग्राह्यमग्राह्य विवादपदमीदृशम्।
बुद्धिमत्पूर्वक तेन वैधर्म्येणाणवो मता॥
तन्वादीनामुपादान चेतनावदधिष्ठितम्।
रूपादिमत्त्वात्तन्वादि यथादृष्ट स्वकार्यकृत्॥

तत्त्वसग्रह पृ० ४२।

१२ तदत्राविद्धकर्ण प्रतिबन्धकन्यायेन प्रत्यवतिष्ठते। यद्येव कृतकश्च शब्द इत्येतदपि न वक्तव्यम्। कि कारणम्, निमित्तमनित्यमित्येतेनैव शब्देऽपि कृतकत्वमनित्यत्वञ्चोभय प्रनिपद्यते। यस्मात् पूर्वमपि शब्दे कृतकत्व परेण प्रतिपन्नमेव करणाच्छब्दोऽपि बुद्धौ व्यवस्थित। अतोऽन्वयवाक्येन स्मृतिमात्रकमुत्पाद्यते। अप्रतिपन्नकृतकत्वस्य पुन कृतकश्च शब्द इत्येतस्मादपि नैव भवति। यद्वा कृतक शब्द इत्येतावद् वक्तव्यम्। कृतकत्वस्य तु अनित्यत्वेनाविना भावित्वम् परस्य प्रसिद्धमिति। शब्देऽप्यनित्यत्व प्रतिपद्यत इति। वादन्याय पृ० १०९।

१३—अविद्धकर्णस्तु भाष्यटीकायामिदमाशङ्क्य परिजिहीर्षति—ननु चासर्वगतत्वे सति। हेतुविशेषण-मुक्तम्, सविशेषणश्च हेतुर्विपक्षे नास्तीति न प्रतिज्ञान्तर निग्रहस्थानम्। नहि तदेवमसर्वगत शब्द इति प्रतिज्ञान्तरोपादानात् हेतुविशेषणोपादाने हेत्वन्तर निग्रहस्थानमिति। वादन्याय पृ० ७८।

१४—एतेन यदप्युच्यते अध्ययनाविद्धकर्णोद्द्योतकरादिभि यदि तुलान्तयोर्नामोन्नामवत् कार्योत्पत्तिकाल एव कारणविनाशस्तदा कार्यकारणभावो न स्यात्। यत कारणस्य विनाश कारणोत्पाद। एव भाव एव नाश इति वचनात्, एवञ्च कारणेन सह कार्यमुत्पन्नमिति प्राप्तम्। प्रमाणवार्तिकस्ववृत्तिटीका पृ० ९०।





आन्वीक्षिक्यान्वीक्षणम्

⊙

श्री हेब्बार गणपतिः

•

लोके तावदवलोकामहे कस्यचित् किञ्चित् प्रियं, कस्यचित् किञ्चिदिति। तद्भवतु तावदन्यस्य कस्यचिदन्यत्किञ्चित्प्रियं, यतो लोको भिन्नरुचिः। अस्मद्-श्रीगुरुचरणानां तु नातः परं प्रियतमं यदेतदान्वीक्षिक्या सर्वत्रान्वीक्षणं नाम। लौकिके वैदिके तथा सामयिके वार्थे यावदान्वीक्षिक्यान्वीक्ष्य न निगम्यते, न तावत् परिशीलनाद्विरम्यते। अन्वीक्षिते एव तु समुद्यम्यते, इत्थमिहोत्थातव्यमित्थमिह स्थातव्यमिति।

यत आरभ्य राजनीतिशास्त्रस्याध्ययनाध्यापनप्रचारणप्रवणता श्रीगुरुचरणानां तदारभ्य यद्यपि प्रमाणत्रयनिर्णीतत्वं प्रियतमं, न तु केवलमान्वीक्षिक्यान्वीक्षणमात्रमिति भाति, यतो हि नीतिरेव "प्रत्यक्ष-परोक्षानुमानलक्षणप्रमाणत्रयनिर्णीतायां फलसिद्धौ देशकालानुकूल्ये सति यथासाध्यमुपायसाधनानुष्ठानलक्षणा क्रिया नीति"रितिलक्षणलक्षिता प्रमाणत्रयनिर्णीतत्वमपेक्षते तथापि सापि निर्णीतता आन्वीक्षिक्यान्वीक्षितं स्वात्मलाभं प्रतीक्षत एवेति, अस्त्येव प्रियतममान्वीक्षिक्यान्वीक्षणम्। तथा चोक्तमाचार्यकौटल्येन —

"धर्माधर्मौ त्रय्यामर्थानर्थौ वार्तायां, नयानयौ दण्डनीत्यां, बलाबले चैतासां हेतुभिरन्वीक्षमाणा लोकस्योपकरोति, व्यसनेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति, प्रज्ञावाक्यक्रियावैशारद्यं च करोति। प्रदीपः सर्वविद्याना-मुपायः सर्वकर्मणाम्। आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षिकी मते"ति।

यद्यपीह "सांख्यं योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी"त्यान्वीक्षिकीं परिभाषते स्वयमाचार्यः तथापि सर्वविद्याविचारहेतुतारूपप्रकर्षेणेह कीर्तितामान्वीक्षिकीं न्यायभाष्ये स्पष्टं निगमयामास यथा स एव—

"इमास्तु धर्मार्थकाममोक्षाणां क्रमेण बोधिकाश्चतस्रो विद्याः यासामान्वीक्षिकी चतुर्थीयं न्याय-विद्या।...सेयमान्वीक्षिकी प्रमाणादिभिः पदार्थैर्विभज्यमाना—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्। आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिते"ति।

तथा च अर्थशास्त्रे विद्योद्देशे इयमान्वीक्षिकी प्रकीर्तितेति निगम्यते। न हीतोऽन्यत्र "प्रदीपः सर्वविद्याना-मित्यादिरुक्तः प्रकर्ष उपलभ्यते। अत आचार्यपरिभाषित वक्ष्यमाणार्थे एव योजनीयम्। तथा हि—

तत्र तावदान्वीक्षिकीत्वं द्विधा निरुक्तं जयमङ्गलायाम्। "सर्वविद्याविचारहेतुत्वात्प्रधानतमा आन्वी-क्षिकी" "आन्वीक्षिकी पुनः सर्वविद्यातत्त्वप्रकाशेन व्याप्रियमाणात्यन्तोपयोगिनी" इत्येकधा। इयं निरुक्तिः

न्यायवैशेषिकमात्रसाधारणी। द्वितीया निरुक्तिस्तु "यथावस्थितपदार्थतत्त्वान्वीक्षणहेतुत्वादान्वीक्षिकी हेतुविद्या। सा च द्विविधा—त्र्यनुगामिनी त्र्यन्तर्भूता च। तत्र पूर्वा साख्यादिशास्त्रम्। द्वितीया मीमासादिशास्त्रम्" इति। "आत्मविद्या पदार्थस्वभावविद्या हेतुविद्येति यावत्" इति च। इय तु निरुक्ति साख्ययोगमीमासादि-सर्वदर्शनसाधारणी। अत एवोक्त तत्रैव "तस्याधिगमाय योगशास्त्र आन्वीक्षिकी-विशेष "साख्ययोगो लोकायत चेति" निर्दिष्ट इति। लोकायत पूर्वपक्षत्वेनेत्युक्तम्।

मीमासापि तर्करूपैव शुश्रूषा श्रवणग्रहणधारणैस्तात्पर्यमनवधार्यैवावधारितवेदार्थेपु ऊहोऽपोहोऽर्थ-विज्ञान तत्त्वज्ञान चेति हेतुभिरन्वीक्षण करोति। तेन श्रुतमपि हविप उभयत्वमपोहति। अश्रुतमपि विश्वजित स्वर्गफलमूहति। सर्वेऽप्येव विधान्वीक्षणस्योदाहरणानि मीमासाध्यायार्था। एव साख्यादिकमपि स्वीयविपयेपु ममुद्दिष्टेषु "दु खत्रयाभिघातादित्यादिना", असदकरणादित्यादिना च हेतुभिरन्वीक्षण करोति। किम्बहुना! यत्र क्वापि हेतुभिरन्वीक्षण तदान्वीक्षिक्यैवेति। अतस्तत्साधारणमिदमान्वीक्षिकीत्वम्। पूर्वोक्त तु न्याय-वैशेषिकयोरेव। ताभ्यामेव सर्वविचारेषु अङ्गतयापेक्षिताना-प्रमाण-प्रमेय-मशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्ता-वयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-च्छल-जाति-निग्रहस्थानाना उद्देशलक्षणपरीक्षाभि व्युत्पाद्य ममर्पणात्। तदङ्गकविचारद्वारा सर्वत्र पदार्थस्वभावस्य हेतुभिरन्वीक्षणाच्च। अत एवान्वीक्षा प्रयोजनमस्या विद्याया इत्यान्वीक्षिकीपद व्युत्पादयन्ति सर्वसाधारण्येन। प्रकर्षस्तु सर्वविचारोपकारकत्वेनासाधारणेनैवेति। अन्वीक्षानुमानम्।

तथा च फलितम्—"त्रयीविशेषो ह्यान्वीक्षिकी" त्येका मानवैरुक्ता, या त्र्यन्तर्गतामाह जयमङ्गला मीमासेति। "साख्य योगो लोकायत वेत्यान्वीक्षिकी"त्युक्ता अपरा, या त्र्यनुगामिनीत्युक्तवा त्रय्यामन्तर्भावमेवाह जयमङ्गला न्यायविस्तर इति "त्रयीद सर्वमुच्यत" इत्यत्र कामन्दककारिकायाम्। "वलावले" इत्यादि "शश्व-दान्वीक्षिकी मते" त्यन्तेनोक्ता तृतीया यामाचार्य टीकाकाराश्चैकस्वरेण स्वतन्त्रविद्येति न्यायवैशेपिकरूपा व्यवस्थापयन्ति। अत्र पूर्वयो वष्ट्येवाचार्यस्त्रयीत्वमिति "त्रयीदसर्वमुच्यत" इत्यस्त्येक मतम्। तथा यद्यभ्यमस्यताचार्यस्तर्हि वेदवेदाङ्गेतिहासवेदेपु धर्मशास्त्रपुराणे इव मीमासान्यायविस्तरावप्यभ्यधास्यत्। "नेति कौटिल्य" इत्यनन्तर "साख्य योग" इत्यादि च नोदलेखिष्यत् इत्यपर मतम्। "साख्यादे निपेधानन्तरमभिधानादान्वीक्षिकीत्व, न त्रयीत्व, ततश्च तदुक्त भवत्याचार्याभिमतम्। अतो नाग्रे वक्तव्यत्वम्। मीमासायास्तु निषेधानन्तरमनुल्लेखात् मानवाभिमतत्र्यन्तर्गतकस्यानुमतत्व, तच्च तत्रोक्तमेव भवति परिशेपादिति तस्याप्यग्रे न वक्तव्यत्वमिति तृतीय मतम्। सर्वथापि प्रकर्षेण कीर्तिता तु न्यायवैशेषिकात्मिकैवान्वीक्षिकीति। अत्र यदुपपन्न तदुपादेयमिति। उपाध्यायनिरपेक्षाकारस्तु "न्यायविस्तर इति, न्यायदर्शनवैशेपिकादी"तिव्याचख्यौ। तन्मते "त्रयीद सर्वमुच्यते" मानवैरिति योज्यम्।

एवविधप्रधानतमान्वीक्षिक्या सर्वत्रान्वीक्षण पर प्रियतम श्रीगुरुचरणानाम्। तत्रापि प्रज्ञावाक्य-क्रियावैशारद्य नव्यन्याये लोकेभ्यो विवेकेन प्रयुक्तै प्रमेयपरिच्छेदक-मिति-क्लृप्ति-गणित मात्रपरिमितैरन्वीक्षणे एव भवतीत्यत तैरेवान्वीक्षण तु परात्पर प्रियतमम्। दिङमात्रमुदाह्रियते—"घटो नास्तीत्यभावश्चेत् प्रमेय, तस्य परिच्छेदिका मितय घटत्व, अवच्छिन्नत्व, इतरानवच्छिन्नत्व, प्रतियोगिताकत्व, अभाव इत्येतावत्य। तासा क्लृप्ति घटत्व—इतरानवच्छिन्नत्व अवच्छिन्नत्व प्रतियोगिताकत्व—अभाव इति। अत्र घटत्व, अभावश्च सम्बन्धितया अवतिष्ठत। मध्यस्था सर्वे ससर्गतया। घटोऽपि नात्र गण्यते। एतावदिति तस्य प्रमेयस्य परिच्छे-दकमितीना परस्परापेक्षितभावेनावस्थित्या कृतक्लृप्तीना गणितम्। तावन्मात्रपरिमितैरन्वीक्षण च तेन सम्बन्धेन स्वरूपतो घटत्वविशिष्टोऽभाव इति। अत्रान्वीक्षणे "घटो नास्ती"ति प्रतीतौ घटो भातोऽपि नैव तस्य परिच्छेदकेषु प्रवेश लभते इत्यादिलोकविलक्षणमन्वीक्षण नव्यन्यायस्य। न चैवमादिकमिद प्राचीनानामज्ञातमुच्यते 'नव्यन्याय'

इति । किन्तु प्रमेयपरिच्छेदक-मिति-क्लृप्ति-गणित-मात्रपरिमितैरिदमन्वीक्षण नव्यैं क्रियते प्रमादपरिहारा-येत्येव । प्राचीनास्तु नीरक्षीरमिश्रणादपि उपस्थापितान् हसा इव क्षीरमेव विविच्य तात्पर्यतोऽवधार्य व्यवाहरन् । नव्यास्तु अमिश्रितमेव क्षीरमुपस्थाप्य व्यवहर्तुमुपाक्रमन्तेति । कथमन्यथा 'घटो नास्ति, नीलघटो नास्ति, घट-पटोभय नास्ति, द्रव्य नास्ती''त्यादीना घटाभावाना परस्परव्यावृत्तस्वरूपप्रतिपादनम् ? एवमेव प्रमेयान्तरेष्वपि द्रष्टव्यम् । तदर्थ नव्यै क्रियमाणादन्य पन्था नास्त्येव । अत एव सर्वेषु शास्त्रेषु समादृतोऽय प्रकार । अह तु मन्ये आधुनिकवैज्ञानिकैरपि यदि अविविक्तप्रतिपादन (Ambiguity) परिहर्तव्य तर्हि अय पदार्थमापन-प्रकारोऽनुसर्तव्य इति । तथा हि—

(१) आधुनिकवैज्ञानिका जलस्य निरुक्ति (फार्मूला) H^2o इति वदन्ति । परन्तु विद्युत्सयोगेन तयो रासायनिकसयोगमनुत्पाद्य नैव जल तावतैवानुभूयते । अत एव न चास्य सयोगस्यान्यथासिद्धत्व नैर्वक्तु शक्यते । तस्माद् अपूर्णेय निरुक्तिस्तै क्रियते ।

(२) यच्च ते कथयन्ति जल न मूलभूत महाभूततत्त्व उपर्युक्तरीत्या सयुक्तद्रव्यत्वेन निर्मीयमाणत्वा-दिति । तत्रास्मद्गुरुचरणा —पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चमहाभूतरत्त्वैरितरानभिभूतै (वेदान्तभाषया अपञ्ची कृतै) प्रत्येक उत्पद्यन्ते । तच्छुद्ध जलादितत्त्वमिति स्थिति । तत्र रसनेन्द्रिय प्रति समवायिकारण तत् मूलभूत जलतत्त्वमितरानभिभूतम् । नहि तदेव-सयुक्तद्रव्यत्वेनाधुनिकैर्वैज्ञानिकैर्निर्मीयते । मिश्रेण (पञ्चीकृतेन) इतरभूतैरभिभूत जल केवल सयुक्तद्रव्यत्वेन निर्माय मूलस्वरूपमनाकलय्य नास्ति तत् मूलभूत तत्त्वमिति ते बालेषु गर्जन्ति परमिति ।

(३) किञ्च यदि* ''अनेन जलभङ्गोऽस्ति प्राणोदानेषु वायुषु'' इति अगस्त्यसंहिताशिल्पशास्त्रोक्तदिशा भग्न जल प्राण (oxygen) उदान (Hydrogen) वायुरूपेण परिणमति । एव प्रकृत्यैव भग्न जल प्राणो-दानादिरूपेण इतस्ततो भौतिकेषु समिश्र सन् सृष्टौ सदा वर्ततेऽपि । तयोश्च पुना रासायनिकसयोगेन परावर्त्य जल-रूपेण सयुक्त निर्मातु शक्यते, यथा जलाद्धिम हिमाज्जल, तावता जल वा मूलभूत प्राणोदानौ वा मूलभूतमित्यत्र कि विनिगमक लब्धम् ? नहि भग्नस्यावशेष उपादानमेव भवतीत्यारम्भवादेऽपि नियमोऽस्ति । नहि कपालाभ्या-मुपात्तस्य घटस्य दण्डाघातेन बहुधा खण्डने उत्पन्नो भग्नावशेष खण्डघट उपादानात्मको भवति । तथापि तानि खण्डानि यथावत् सयोज्य तत्खण्डोपादनको घटस्तु कश्चित् जन्यत एव । नहि तावता ते खण्डा पूर्वघटस्य उपादानीभवन्ति । प्रत्युत पूर्व स्थितमेवोपादान उत्तरस्य मूलभूतमिति विनिगमक विपरीतमेवापतति । इतस्ततो भौतिकेषु प्राणोदानादिवायुरूपेण विद्यमानमुपलभ्यमान सर्व प्रकृतिकृतजलभङ्ग विनैव सृष्टौ स्वतन्त्र एवो-त्पन्नमिति अत्र कि प्रमाणमस्ति ? इतरानभिभूतजलतत्त्वस्य तु रसनेन्द्रियोपादानतया पूर्वत सत्त्व सिद्धमेव । तदेव तत्र विनिगमक बलीय । तस्मादविचारितरमणीय तथा तत्कथयन्ति ।

*सस्थाप्य मृन्मये पात्रे ताम्रपत्र सुशोधितम् ।
छादयेत् शिखिग्रीवेण चार्द्राभि काष्ठपासुभि ॥
दस्तालोष्टो निधातव्य. पारदाच्छादितस्तत ।
सयोगाज्जायते तेजो मैत्रावरुणसज्ञितम् ॥
अनेन जलभङ्गोऽस्ति प्राणोदानेषु वायुषु ।
एव शताना कुम्भाना सयोग कार्यकृत्स्मृत ॥

उद्धृत—प्राचीन हिन्दीशिल्पशास्त्रसार, पृष्ठ १३६, ले० रावसाहेब कृष्णाजी विनायक वझे
मुरलीधरा समोर भागवताचा बाडा नासिक ।

वायुबन्धकवस्त्रेण निबद्धो यानमस्तके।
उदान स्वलघुत्वेन बिभर्त्याकाशयानकम् ॥

अगस्त्यसहिता।

(४) किञ्चान्यदपि किञ्चिद् विमृश्यते—चतुर्णामपि भूताना भौतिकानि स्वस्वानुरूपभिन्नभिन्नतापमानेन तापितानि द्रवतामुपयान्ति। एव ततोऽपि तापितानि वायुसरूपताम्। तापापनयने भिन्नभिन्नमाने घनीभवन्ति च। अत अवस्थात्रये सर्वेषा समाने, द्रवत्वे सासिद्धिक-नैमित्तिकादिभेदो निर्मूल इति ते वदन्ति। हन्त! ते नाकलयन्ति तर्केण सासिद्धिकद्रवत्व जलस्यैव विजातीयमिति। कथ तदेव स्यात्! नहि तृषार्त जलद्रवादन्यद्द्रव मृत्तैल खनिजतैल, द्रुतसुवर्णादिक वा पातु प्रभवति। "अजीर्णे भेषज वारि" "अनम्बुपानाच्च स एव दोष" इत्याद्यायुर्वेदोक्तरीत्या भुक्तान्नजरणादि प्रति सहकारितावच्छेदक सासिद्धिकद्रवत्वत्वमेव। हिमकरकादीनामपि विलयने तेज सयोगेन प्रतिबन्धकनिवृत्त्या द्रवत्वगुण प्रकटीभवति। तावतापि तद् द्रवत्व तु सासिद्धिकद्रवत्वत्वजातीयमेव। न नैमित्तिकम्। न च "वारि भेषजम्" इत्युक्ते न द्रवत्व जरणादि कारणमिति वाच्यम्। हिमकरकाद्यवस्थाया वारिणो जरणादिकारणत्वाभावेन तस्य सासिद्धिकद्रवत्वावस्थाया एव उक्तजरणादिकारणत्वावधारणात्। न ह्येववैजात्याभावे केनापि द्रवत्वेन तृषानिवर्तकता जरणकारणता वा सिध्यति। नैतावदेव, स्नानादौ पाकादौ चारोग्यविशेष विक्लित्तिविशेष वा प्रति जलीय विजातीय द्रवत्वमेवापेक्ष्यते। एव कृषिकर्मसु पादपसेचनादौ च। तद् यदि न विजातीय र्तांह येन केनापि द्रवत्वेन तत्तत्कार्यनिर्वाह आपद्येत। तस्मादेव विवेक विना आधुनिकवैज्ञानिका अविविक्त प्रतिपद्यन्ते। इतरद् द्रवत्वमग्निसयोगजन्य, च जले तु हिमकरकादिरूपेण घनीभाव तेजसा द्रवत्वप्रतिबन्धात्। प्रतिबन्धापनयने तेज सयोगविशेषेण साधिते ततस्तत्र सासिद्धिक द्रवत्वमेव जन्यते, नाग्निसयोगज, तच्च विजातीयमेव। (५) एव करकादौ काठिन्यभ्रान्त्यैव प्रतीयते। नेतरसमानम्। अधिकायतनग्रहणेन निबिडसयोगा (Density) भावात्। इति दिग्दर्शनम्[1]।

एवमादि बह्वविविक्त प्रतिपन्न द्रव्यान्तरादिविषयेष्वपि आधुनिकवैज्ञानिकै। नव्यन्यायरूपान्वीक्षिकीप्रदर्शितमापनेनान्वीक्षण तत्र सर्वत्रापेक्षणीय यद्यविविक्तप्रतिपादन परिहर्तव्यमिति।

अथैव न्यायविद्यया आन्वीक्षिक्या अन्वीक्षण सर्वविचारोपकारकमस्तु। कि वैशेषिकेण सर्वविद्यानामुपक्रियते इति चेत् तत्रेद प्रतिपत्तव्यम्—सप्तधाविभज्य प्रमेयाणामुद्देशलक्षणपरीक्षाभिर्व्युत्पादन सम्पाद्यते वैशेषिकेण। को न जानाति द्रव्यगुणकर्मादीना सर्वविचारेषु सर्वव्यवहारेषु च निर्वाहकत्वम्। सामान्यविशेषयोरपि तथा। कार्यकारणभावादीनामवच्छेद अननुगतानामनुगम समान्यद्वारैव। अथ चेत्प्रश्न नित्यद्रव्यवृत्तयो विशेषा कि कुर्वन्तीति? सर्वा विनियोगार्हता लोके निर्वाहयन्तीति गौरवगरिमाधारितास्तत्रोत्तरगिर। येषु यदनुगत तत् तेषा सामान्यम्, येषा तत्सामान्य ते तत्सामान्यस्य विशेषा इति परस्परापेक्षया द्विधावस्थिता पदार्था सर्वान् व्यवहारान् निर्वाहयन्ति। एत एव विशेषा "निर्विशेष न सामान्य" मिति व्यवहृता व्यक्त्यपरपर्याया.। एतेष्वेव सर्वत्र विनियोगार्हता साक्षात्। अत एवाहुर्मीमासका—"जातिगुणयोरेव द्रव्यपरिच्छेद द्वारा कारणत्वोपपत्तिरिति"। एतेषा व्यावृत्तिबुद्धिरेव विशेषत्वम्। एव व्यावृत्तिबुद्धौ निमित्तत्वे व्यावर्तका विशेषा इष्यन्ते। कस्मिश्चिदपि कर्मणि विनियोज्यतया उपस्थितेषु अनेकेषु व्यावृत्तिप्रत्ययद्वारा "इय व्यक्तिरिद द्वन्द्वमय समुदायो वा विनियोज्य" इति यत्र प्रकृते केनचित् व्यावर्त्तकेन विशेषेण निर्धार्यते तत्र विनियोगार्हता प्रयोगे फलति। एवं

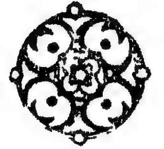
---

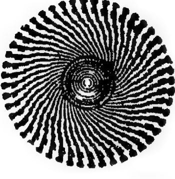
१. स्वपूर्वावस्थापेक्षयाधिक काठिन्यप्रतीति भ्रान्ति स्वपूर्वावस्थापेक्षयाधिकायतनग्रहणेन अधिकनिबिडसयोगाभावादिति पर्यवसन्नम्। तेन द्रुतलोहादे. पुनरनुष्णतादशाया सर्वथा काठिन्याभावाभावेऽपि न क्षतिरिति।

स्वाश्रयस्य व्यावर्तकविशेषेण व्यावृत्त स्वाश्रयविशेप यदपेक्षया विशेषाकाङ्क्षा निवर्तते स विनियोगार्हता भजति। पदे पदे व्यवहारास्तावदेव प्रवृत्ता । इत्थ यावन्न निर्धार्यते तावद् व्यामोह एव विनियोगार्हतायाम्।

नन्वेव व्यावृत्ता व्यावर्तकाश्च विशेषा इति चेदेवविशेपा विनियोगार्हतानिर्धारणाय अनित्यद्रव्यादिष्वपि भवन्ति। गुणविशेषैं कन्याया वरविशेषो निर्णीयते। क्रय्येषु तथा क्रेयो निर्धार्यते इत्यादि। तन्न केवल नित्य-द्रव्येष्वेव वैशेषिकोक्तविशेषाधिकरणेषु, इति चेत् श्रृणु। व्यावर्तकविशेषेपु अत्यास्ते नित्यद्रव्येपूक्ता स्वतो-व्यावृत्ताश्च यद्बलादितरेषा व्यावर्तकत्व स्थास्यति। इतरेषा तु द्रव्यगुणादिरूपत्वात् न तेपु पृथगुक्ति । अन्त्यास्तु ते न द्रव्यादिरूपा इष्यन्त इति पृथगुक्ता. । एव विशेषदर्शन उपदेश वैशेपिकाणा विशेप । एव मामान्यमपि द्रव्यादिरूप सामान्यलक्षणादौ स्वीकृत, न पृथक् सामान्यादावत एव गण्यते। एव सम्बन्धत्वमपि सयोगादि-साधारण गुणादिष्वपीति नित्यसम्बन्ध एव समवाय पृथगुक्त । तथैवाभावत्वमपि भावाभावसाधारण सिद्धान्त-लक्षणादौ प्रदर्शित न पृथगुक्त, किन्तु सप्तमपदार्थमात्रस्य पृथगुक्तिरिति।

एवमान्वीक्षिकी तर्कशास्त्र येन परिष्कृता बुद्धि राजनीतौ विनियोजनीया तर्कशास्त्रोत्पन्नत्वविशेषेण तत्र विनियोगार्हतानिर्णयात्। तथा चोक्तम्—"तर्कशास्त्राद्विनिष्क्रान्त नीतिशास्त्रमिति स्थिति। वैशेषिकात्प्रमाण च शास्त्रम्" इत्यादि। मीमासा तावद् यत्र बहुधा विनियोगश्चिन्त्यते, तत्प्रमाणशास्त्रमिति कथ्यत इत्याहोपाध्यायनिरपेक्षाकार—"मीमासा वेदप्रतिबद्ध प्रमाणशास्त्र" मिति। तस्माद् आन्वीक्षिक्या अन्वीक्षणकुशलीभूय विद्वद्भि राजनीतौ प्रवेश कर्तव्य. तथा च सति न कापि चिन्ता कर्तव्या कथ योगक्षेम स्यादिति यतो हि स्मर्यते— "राजनीतिर्महालक्ष्मीर्धर्मो नारायण स्वयम्" इति। तथा च धर्मनारायण-राजनीतिमहालक्ष्म्योः सामञ्जस्य स्थापने सर्वेषा योगक्षेमस्तत प्रसिध्यतीति। इत्थमेव च श्रीगोस्वामितुलसीदास महाराज सन्तशिरोमणिश्रीज्ञानेश्वरमहाराजप्रभृतिभि सता विदुषा कर्तव्यमुपदिश्यते। अत "विवेकश्रुति-सम्पत्तिगुरुभक्ति-तपस्विता-सिध्यर्थ विवेक-श्रुति-सम्पत्ति-गुरुभक्ति-तपस्विताख्यव्रतचतुष्टय यावज्जीवमह करिष्य इति कार्यनिर्वाहिकबलाधायक सकल्पग्रहण कृत्वा प्रवर्तितव्य विद्वद्भिरिति।





व्याकरणदर्शनसृष्टिप्रक्रियाविमर्शः

⊙

श्री रामप्रसाद त्रिपाठी

●

१. व्याकरणपदार्थः

व्याक्रियन्तेऽसाधुशब्देभ्य. साधुशब्दा पृथक्क्रियन्ते विविच्य ज्ञाप्यन्ते येन तद् व्याकरणमिति व्युत्पत्त्या[1] भाषाया अस्तित्वनिबन्धन साधुशब्दाभिव्यञ्जको नियमविशेषो व्याकरणपदार्थ इति लभ्यते।

२. व्याकरणस्य दर्शनत्वम्

दृश्यते धर्मार्थादिबोधनपुरस्सरमात्मतत्त्व बोध्यते येन तद् दर्शनम्। तच्च[2] नैकविधम्, न्यायवैशेषिके, साख्ययोगौ, पूर्वमीमासोत्तरमीमासे, व्याकरणादीन्यङ्गानि, पुराणादिक चेति भेदात्। एतेषा शास्त्रत्वमपि, शिष्यते हितमुपदिश्यतेऽनेन तच्छास्त्रमितियोगशक्तिसहकृतया रूढिशक्त्या धर्मार्थकाममोक्षाख्यपुरुषार्थचतुष्टय-रूपहितस्य ज्ञापको वाक्यविशेष शास्त्र[3] मिति स्वीकारात्। व्याकरणस्य शास्त्रत्वमुक्त महाभाष्ये[4] स्कन्दपुराणे[5] च। एव च यावदुच्यते व्याकरणदर्शन इति तावदुच्यते व्याकरणशास्त्र इति।

तच्च व्याकरणमद्यत्वे पाणिनीयमेव सुप्रसिद्धम्। तत्र यद्यपि दर्शनेष्वात्मचर्चैव प्राधान्येन भवति, तथापि तदुपयोगितया सृष्टिचर्चापि कर्तव्या भवत्येव, यतो हि पूर्णरूपेण सृष्टिस्वरूप ज्ञात्वैव ततो विरज्यति लोक। उक्त च न्यायदर्शनकृता महर्षिगौतमेन—प्रमाणप्रमेय .इत्यादिसूत्रेण[6] षोडशपदार्थाना स्वरूपनिश्चयेन नि श्रेयससिद्धिरिति।

---

१. महाभाष्ये अ० १ पा० १ आ० १—प्रारम्भ एव प्रदीप उद्योते च।
२. भिन्न दर्शनमाश्रित्य व्यवहारोऽनुगम्यते। वा० प० १ का० ७४ कारि०।
३ 'शासु अनुशिष्टौ' इत्यस्मात् करणे त्रप्रत्ययस्तदन्ते योगरूढिरिति।
४. शब्दानुशासनं नाम शास्त्रमधिकृत वेदितव्यम्, म० भा० १-१-१।
५ ऋग्यजु सामाथर्व च भारत पाञ्चरात्रकम्, मूलरामायण चैव शास्त्रमित्यभिधीयते।
यच्चानुकूलमेतस्य तच्च शास्त्र प्रकीर्तितम्, अतोऽन्यो ग्रन्थविस्तारो नैव शास्त्र कुवर्त्म तत्॥
६. न्यायदर्शनम्—अ० १ आ० १ सू० १।

३. औपनिषदः सृष्टिक्रमः

सृष्टिपदमत्र सृज्धातो कर्मणि क्तिन्प्रत्यये सति दृश्यप्रपञ्चपरम्। प्रकर्षेण प्रथमतो वा क्रिया प्रक्रिया। अत्र सर्वप्रथमम् उपनिषत्सूपवर्णित सृष्टिक्रम प्रदर्श्यते, यत स एव क्रमोऽत्र दर्शनेऽपि प्राधान्येन समादृतोऽस्ति। वेदोक्तसिद्धान्तस्य रक्षार्थमेव व्याकरणशास्त्रस्य प्रवृत्तत्वात्।

तत्र यद्यप्युपनिषत्सु बहुविधा सृष्टिप्रक्रिया श्रूयते। तथा हि—"तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाश सम्भूत, आकाशाद् वायु, वायोरग्नि, अग्नेराप, अद्भ्य पृथिवी, पृथिव्या अन्नौषधय" इत्याकाशादिका सृष्टि। 'तत्तेज ऐक्षत' इति तेज आदिका सृष्टि। "यथाऽग्नेर्विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्ति सहस्रश सरूपा, एवमेवाक्षरात् सोम्य सर्वे भावा युगपद् व्युच्चरन्ति, तत्रैवापियन्ति च" इति सर्वपदार्थाना यौगपद्येन सृष्टि प्रतीयते। तथाप्याकाशादिक्रम एव सिद्धान्तिसम्मत। तत्तेज इत्यादावाकाश वायु च सृष्ट्वेत्यध्याहर्तव्यम्। यौगपद्येन सृष्टिश्रुतौ त्वक्षराद् इति शब्देभ्य इत्यर्थक जात्यभिप्रायेणैकवचनम्। भूतसूक्ष्मोपाधिकमपर ब्रह्म वाऽत्राक्षरपदेन गृह्यते। उभयोरप्यक्षरत्व कल्पान्तस्थायितयैव, अन्यथाऽद्वैतसिद्धान्तो व्याहन्येत।

एव च "तस्माद्वा .." इति श्रुतिर्विमृश्यते। प्रलये बहुकालातिक्रमोत्तर प्राणिना मायानिलीनादृष्ट-परिपाकाद् मायावृत्तिरूपेक्षणसम्पन्नादात्मन आकाश सम्भूत। अत्रात्मोपाधि मायामपेक्ष्याकाशस्य सम्भव परिमाणरूप, विशेष्यमात्मानमपेक्ष्य तु स विवर्तरूप, आत्मनो नित्यत्वेनैकरूपस्य परिणामासम्भवात्। आकाश-शब्देनात्र श्रुतौ शब्दतन्मात्र गृह्यते। अद्वैतसिद्धान्ते भूतसूक्ष्मपदेन यद् व्यवह्रियते तदेव साङ्ख्यशास्त्रे तन्मात्रपदेन न्यायशास्त्रे परमाणुपदेन च व्यवह्रियते।

अत्र श्रुतौ भूतसूक्ष्मसृष्टिरेवाभिप्रेता, अग्रिमश्रुतौ पञ्चीकरणश्रवणात्। यद्यप्यत्र शब्दतन्मात्रेभ्यो वायुजन्मैव श्रूयते, तथापि वायुपद श्रोत्रेन्द्रियस्यापि लक्षकम्। एवमेव सर्वाणि ज्ञानेन्द्रियाण्येकैकसत्त्वप्रधान-भूतसूक्ष्मकार्याणि[1], प्रतिनियतविषयकत्वात्। मनोबुद्ध्यहङ्कारचित्तानि तु सर्वेषा तादृशा भूतसूक्ष्माणा कार्याणि, सर्वविषयकत्वात्। एतैरेवापञ्चीकृतभूतसूक्ष्मै रजोगुणोपेतैर्वाक्पाणिप्रभृतीनि कर्मेन्द्रियाणि जायन्ते। मिलितै-श्चैतै प्राणापानादय पञ्च वायवो भवन्ति। तमोगुणोपेतैरेतैरेव पञ्चीकृतानि पञ्च महाभूतानि जायन्ते। एव तमोगुणयुतेभ्य पञ्चीकृतभूतेभ्यश्चतुर्दशभुवनात्मकब्रह्माण्डस्य जरायुजादिचतुर्विधस्थूलशरीराणा चोत्पत्ति।

किञ्च, आकाशाद् वायुरित्यत्र वायुपद श्रोत्रस्येव स्थूलशब्दस्यापि बोधकम्। एव च शब्दतन्मात्रतो वायुतन्मात्र श्रोत्र स्थूलशब्दश्चेति त्रितयमुत्पद्यते। पञ्चीकरणे तु शब्दतन्मात्रेभ्य स्वेतरतन्मात्रतुरीयांशसह-कृतेभ्यस्तत्तन्महाभूतानामुत्पत्ति।

वायोरग्निरित्यशस्येद तात्पर्य यद् वायुतन्मात्रेभ्यो विरुद्धदिक्क्रियतया परस्पर प्रति सहन्यमानेभ्योऽग्नि तेजस्तन्मात्रमभूत्। परस्परप्रतिघाते हि पृथिव्यादिषु तेजस उत्पत्तिरनुभूयत एव। अग्नेराप --तेजस्तन्मात्रेभ्यो जलतन्मात्राण्युत्पन्नानि। तेजस. (औष्ण्यस्य) प्रकर्षे हि वृष्टिरनुभूयत एव। अद्भ्य पृथिवी—जलतन्मात्रेभ्य-स्तेजसा पाकेन काठिन्यमागतेभ्य पृथिवीतन्मात्राण्युत्पन्नानि। दृश्यते च समुद्रफेनादिषु तेजसा पाकेन जलस्य काठिन्य पृथिवीभावश्च। पृथिव्या अन्नौषधय.—अत्र पृथिवी पञ्चीकृता ग्राह्या, तस्या एवान्नौषधिसम्भवात्।

एवञ्च शब्दतन्मात्राण्येवेतरेतरतन्मात्राणा साक्षात् परम्परया वा प्रकृतिरिति सर्वेषु तन्मात्रेषु तत्कार्येषु स्थूलभूतेषु च शब्दतन्मात्रानुगम इति सिद्ध्यति। उक्त च पञ्चदश्याम्[2] —

---

१. अणवश्च—२-४-८ इति वेदान्तसूत्र इन्द्रियाणा भूतसूक्ष्मोपादानकत्वेनैव सूक्ष्मत्व परिच्छिन्नत्व चोक्त शारीरकभाष्ये।

२. पञ्चभूतविवेकप्रकरणे, पञ्चदश्याम्।

प्रतिध्वनिर्वियच्छब्दो वायौ वीसीति शब्दनम्।
अनुष्णाशीतसस्पर्शो वन्ह्नौ भुगुभुगुध्वनि ।।
उष्ण स्पर्श प्रभारूप जले वुलुवुलुध्वनि ।
भूमौ कडकडाशब्द काठिन्य स्पर्श इष्यते ।। इति ।।

अत एवाघातेन सर्वेषु भूतेषु शब्दाभिव्यक्तिरनुभूयत एव। अत्रैव शब्दतन्मात्रेभ्यो वर्णोत्पत्तिप्रकार प्रदर्श्यते। तथा हि—वायुतन्मात्रसहकृतेभ्य शब्दतन्मात्रेभ्यो ध्वनिरूपो वर्णरूपश्चेति द्विविध शब्द समुद्भवति। सहकारिवायुतन्मात्रवैजात्येनैव ध्वनिवर्णरूपत्वेन वैजात्य द्वैविध्य च शब्दानाम्। कत्वादयो धर्मा वर्णगता ध्वनिभ्यो वर्णाद् भिन्दन्ति। ध्वनयोऽपि परस्पर विभिन्ना एव, कण्ठताल्वाद्यभिघातेषु वाद्यवादनेषु च तदनुभवात्।

वायुतन्मात्राणा च शब्दतन्मात्रसहकारिता उपादानतयैव न तु निमित्ततया।

विजातीयानामपि कार्पासकौशेयतन्तूनामेकपटरूपकार्य उपादानत्वस्य लोके दृष्टत्वात्। साख्यनये विरुद्धस्वभावस्य गुणत्रयस्य महत्तत्त्वादिकार्य उपादानत्वस्याभ्युपगमाच्च । वायुतन्मात्राणा सहकारित्वादेव वायोर्ध्वनिव्यञ्जकत्वमभिव्यक्तस्य च ध्वनेर्वर्णाभिव्यञ्जकत्व पार्थिवस्य घाणेन्द्रियस्य गन्धव्यञ्जकत्वमिवोपपद्यते। अय च सृष्टदृष्टिवाद उक्त । एवमेव दृष्टिसृष्टिवादोऽपि वेद उक्तोऽस्ति। तत्र च दृश्यस्य प्रातिभासिकस्याऽऽविद्यकस्याविद्यावृत्तिरूपात्, चिद्रूपाद्वा विज्ञानात् पृथक् सत्त्वमङ्गीक्रियते । अविद्योपादानकत्वेऽपि अविद्यावृत्तितद्विषययोर्भेदाऽभ्युपगमात्। दृष्टिसमसमयैव रजतादीना सृष्टिरुपेयते, दृष्टिनाशेन सहैव च नाश । न त्ववयवादिकारणक्रमेणोत्पत्त्यादि, गौरवात्।

एवमेव, अजातवादवैतथ्यवादादयोऽपि वैदिका एव विस्तरभिया नेहोपन्यस्यन्ते।

४. वाक्यपदीयानुमतः सृष्टिक्रमः

वाक्यपदीयविधात्रा श्रीहरिणाऽपि-अनादिनिधन व्यापक चिद्रूप वेदान्तवेद्य यद् ब्रह्म तदेव "वाग् वै ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिबलेन शब्दरूपतयाऽभ्युपेत्य तत्र जगतो विवर्तोपादानत्वमेवाविद्याशक्तिसहकृतकालशक्तेश्च सहकारित्व सिद्धान्तितम् । तथा चोक्तम्—

अनादिनिधन ब्रह्म शब्दतत्त्व यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत[1]।।
अध्याहितकला यस्य कालशक्तिमुपाश्रिता ।
जन्मादयो विकारा षड् भावभेदस्य योनय[2]।।
शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरविद्यैवोपवर्ण्यते ।
समारम्भाच्च भावानामादिमद् ब्रह्म शाश्वतम्[3]।।
शक्त्यात्मदेवतापक्षे भिन्न कालस्य दर्शनम्।
प्रथम तदविद्याया यद्विद्याया न विद्यते[4] ।। इति।

---

१. वा० प०—ब्र० का०—१—श्लो० १।
२. ,, ,, —१—,, ३।
३. ,, ,,— — वै० भूषणसारत उद्धृत ।
४. ,, ३ का०—कालसम०—श्लो० ६२।

किञ्च, अनादिनिधनमित्यस्य टीकायामपि ब्रह्मणस्तादृशरूपता, अविद्याशक्तिकालशक्त्योश्च सहकारिता स्पष्टमुक्ताऽस्ति[1]।

तत्र वेदत्रय्येव शब्दब्रह्मण प्रथमो विवर्त प्रोक्त स्वोपज्ञटीकाया श्रीहरिवृषभेण।

त्रयीरूपेण तज्ज्योति (प्रथम) परम परिवर्तते।
पृथक् तीर्थप्रवादेषु दृष्टिभेदनिबन्धनम् ॥इति॥

अत्र 'परम परिवर्तते' इत्यस्य 'प्रथम विवर्तते' इत्यर्थ कृत श्रीगुरुचरणै स्वटीकायामम्बाकर्त्र्याम्।

किञ्च 'यो ब्रह्माण विदधाति पूर्व यो वा वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै' इति श्रुतिबलेन 'अनादिनिधनम्' इति प्रथमश्लोके 'प्रक्रिया जगतो यत' इत्यशे जगतो वेदस्य प्रक्रिया प्रथमत उत्पत्ति' (विवर्त) इति।

सर्वविकाराणा प्रलये वर्णमात्रापदाद्यानुपूर्वीशून्यमुपसहृतक्रम शब्दाख्य ब्रह्मैवावतिष्ठते, सेय ब्रह्मणोऽवस्था सवर्त इत्युच्यते, अनेकस्यैकत्रोपसहाररूपत्वात् सवर्तस्य। तद्विपरीत त्वेकस्यानेकरूपेण प्रतिभासो विवर्त इति च सर्व स्पष्टीकृत स्वोपज्ञानुसारिण्यामम्बाकर्त्र्याम्।

अग्रे च शब्दतन्मात्ररूपवेदशब्देभ्योऽर्थाना नानाविधा सृष्टि परिणामभूतैव स्वीक्रियते श्रीहरिणाऽपि। तथा हि—

शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदु।
छन्दोभ्य एव प्रथमम् एतद् विश्व व्यवर्तत[2]।

इत्यनेन शब्दानामर्थोत्पत्तावपि कारणता सुष्ठूक्ता।

अत्र शब्दपदं शब्दतन्मात्रपर न तु शब्दब्रह्मपरम्। एव छन्द पदमपि नित्यत्वशब्दत्वरूपच्छन्द साधर्म्यात् सूक्ष्मवाक्तत्त्वपरमेव लक्षणया। वेदस्यानित्यत्वपक्षे तु सूक्ष्मवाक्तत्त्वकार्यत्वेन कार्यकारणयोरभेदोपचाराद् वा तत्परमेव। तथा चोक्तम्—

'वागेव विश्वाभुवनानि जज्ञे, वाच इतसर्वममृत यच्च मर्त्यम्' इति[3]।
विभज्य बहुधात्मानं स छन्दस्य प्रजापति।
छन्दोमयीभिर्मात्राभिर्बहुधैव विवेश तम् ॥इति च[4]।

एवञ्च व्यवर्ततेतिपद 'व्यजायत' इत्यर्थक बोध्यम्। अथवोत्तरार्धेन श्रीहरि पुन स्वीय हार्द स्मारयति यत् शब्दतन्मात्रस्य परिणामोऽय जगद् भवेत् तर्हि भवत्वित्याम्नायविदामुक्तिर्मया समर्थ्यत एव। किन्तु कूटस्थनित्यस्य शब्दब्रह्मणो विवर्तोपादानत्वमपि सिद्धान्ततत्व भवन्तो न विस्मरन्त्वित्युच्यते—

"छन्दोभ्य" इति।

अत्र पक्षे छन्दोभ्य इति न हेतावपादाने वा पञ्चमी, अपि तु 'उपक्रम्य, इति ल्यबन्तपदस्य लोपे सति कर्मणि पञ्चमी। अतश्छन्दास्युपक्रम्यैतद् विश्व प्रथम व्यवर्तत विवर्तभावमागतम्। एव च प्रथमपदस्याप्यत्र

---

१. सर्वपरिकल्पातीतत्व भेदससर्गसमतिक्रमेण समाविष्ट सर्वाभि' शक्तिभिर्विद्याऽविद्याप्रविभागरूपमप्रविभाग कालभेददर्शनाऽभ्यासेन मूर्तिविभागभावनया च व्यवहाराऽनुपातिभिर्धर्माधर्मै सर्वास्ववस्थास्वनाश्रितादिनिधन ब्रह्मेति प्रतिज्ञायते।
वा० प० ब्र० का० १—१। हरिवृषभटीका।

२. वा० प०, ब्र० का०, श्लो० १२०।

३ वा० प०, ब्र० का०, श्लो० १२०। हरिवृषभकृता टीका।

४. वा० प०, ब्र० का०, श्लो० १२०। हरिवृषभकृता टीका।

पक्षे स्वारसिकता, व्यवर्ततेत्यत्र लक्षणाऽपि न कर्तव्येति महदानुकूल्यम्। एव च नास्त्यत्र वाक्यपदीये पूर्वापरविरोधो लेशतोऽपि।

कि च—

अथेदमान्तर ज्ञान सूक्ष्मवागात्मना स्थितम्।
व्यक्तये स्वस्य रूपस्य शब्दत्वेन विवर्तते॥
स मनोभावमापद्य तेजसा पाकमागत।
वायुमाविशति प्राणमथासौ समुदीर्यते।
अन्त करणतत्त्वस्य वायुराश्रयता गत।
तद्धर्मेण समाविष्टस्तेजसैव विवर्तते॥

आभि कारिकाभि[1] स्फुटमेव आन्तरज्ञानरूपस्य शब्दब्रह्मण शब्दतन्मात्रभूत शब्दो विवर्ततयोक्त। तदनु तस्य स्थूलशब्दाकारेण परिणामो मनोभावापत्तिपुरस्सर प्राणवायुसम्बन्धपूर्वक च भवति। यथा तेजस सम्बन्धादिन्धन स्वरूप विहाय तेजोरूप भवति, तथा वायु स्वरूपहानेन मनोरूपता प्रतिपद्यते। पुनश्चाय प्राणवायुस्तत्तत्स्थानेषु करणानामात्मनश्चाभिघातेन पृथग्विधै श्रुतिरूपैर्वर्णरूपै प्राकृतध्वनिरूपैर्वा स्वात्मनो ग्रन्थीन् ग्रन्थिसदृशावयवान् विभजस्तत्तद्वर्णविभागेनावस्थापयन् वर्णान् प्रकाश्य वर्णेष्वेव लीयते।

उक्त च हरिणा—

विभजन् स्वात्मनो ग्रन्थीन् श्रुतिरूपै पृथग्विधै।
प्राणो वर्णानभिव्यज्य वर्णेष्वेवोपलीयते॥इति[2]।

अय भाव —तेजसाऽनगृहीत प्राणवाय शरीरान्त स्थिताभ्य सूक्ष्मशब्दपूर्णाभ्यो नाडीभ्य सूक्ष्मशब्दावयवान् समुत्पाद्य ताल्वादिष्वभिघातेन सहन्ति। यथा धूमावयवा वायुना प्रेरिता सघात प्राप्नुवन्ति, तथा प्राणवायुना शब्दावयवा ध्वनिपरमाणव प्रेर्यमाणाः स्थानेष्वभिघातेन घनीक्रियन्ते[3]।

४. (क) शब्दार्थोभयोपादानिका सृष्टिः

एवं रीत्या विश्वस्य शब्दोपादानकत्वमसन्दिग्ध निर्णीतम्। तच्चैवमुपपद्यते—'पञ्चीकृततत्तद्भूतसहकृतेभ्यस्तत्तदर्थवाचकतत्तच्छब्देभ्यस्तानि तानि भौतिकानि जायन्त इति।

न चैव 'पृथिव्या अन्नौषधय' इत्यादिश्रुतिविरोध, भूतस्य शब्दस्य चोभयो समप्रधानतयोपादानत्वेनादोषात् विजातीययोरप्येककार्योपादानत्व पूर्वमुक्तमेव। एव च 'स भूरिति व्याहरत्' 'स भूमिमसृजत्' इति श्रुत्या सह 'पृथिव्या अन्नौषधय' इत्यादिश्रुतेर्न विरोध।

तत्र स्थूलशब्दस्योपादानत्रितयमुक्त वाक्यपदीये—

वायोरणूना ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिष्यते।
कैश्चिद् दर्शनभेदो हि प्रवादेष्वनवस्थित॥[4] इति।

---

१. वा० प०, ब्र० का० श्लो० ११२-११३-११४।
२. वा० प० ब्र० का०—११५ श्लो०।
३. वा० प०, ब्र० का० ११५ श्लो० अम्बाकर्त्री टीका।
४. वा० प०, ब्र० का० १०७ श्लो०।

तत्रान्तरज्ञानस्य शब्दभावापत्तिप्रकार पूर्वमुक्त एव। इदानी वायोरणूना च स प्रकार उच्यते—वक्तुरिच्छानुवर्तिना प्रयत्नेन प्रेरितो वायुरूर्ध्वमाक्रामन्नुर कण्ठताल्वादिष्वभिहत शब्दाकारतया परिणमति।

यथा मेघस्थमुदक प्रतिकूलवायुसहकृतेनोदकान्तरेणाहत विद्युद्रूपेण परिणमति । एव वायोर्नानाशब्दात्मकपरिणाम ।

साख्यशास्त्रे ये शब्दतन्मात्रस्पर्शतन्मात्रादिपदाभिधेयास्त एवात्र शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाख्या परमाणव उच्यन्ते । एते च परस्पर व्यावृत्ता अनन्ताश्च यथाऽदृष्ट यथासम्भव यथाकार्य च समुदेत्यकारिणोऽसमुदेत्यकारिणश्च। तत्र समुदेत्यकार्यकरत्वपक्ष श्रौती पञ्चीकरणप्रक्रियामनुसरति । तत्र पृथिवीरूपकार्योत्पत्तौ पञ्चानामपि परमाणूना सहत्य कार्यकरत्वम्, पृथिव्या सर्वगुणोपलब्धे । अन्येषु त्रिषु भूतेषु यथासम्भवमदृष्टानुसारेण समुदेत्यकार्यकरत्वम्, कतिपया नामेव गुणाना तेषूलब्धे । आकाशे तु शब्दपरमाणूनामेवाऽसमुदेत्यकार्यकरत्वम्, शब्दस्यैव तत्रोपलम्भात्[1]।

अस्य च स्थूलशब्दस्य सत्ता पञ्चस्वपि भूतेषु कथिता श्रीभर्तृहरिणा। आघातादिनिमित्तेन तस्याभिव्यक्तिरप्युक्ता तेनैव।

अजस्रवृत्तिर्य शब्द सूक्ष्मत्वान्नोपलभ्यते।
व्यजनाद् वायुरिव स स्वनिमित्तात् प्रतीयते ॥इति।

४. (ख) अथाभ्यन्तरशब्दानां तदर्थानां चोत्पत्तिप्रकारः

सन्ति हि बाह्यशब्दवदाभ्यन्तरा अपि शब्दा अर्थाश्च । ते च बोद्धा इति कथ्यन्ते, बुद्धौ समुपलभ्यमानत्वात्। तत्र बोद्धा अर्था द्विविधा, सन्तोऽसन्तश्च । तत्र प्रथमा बुद्धौ बहिश्चोपलभ्यन्ते यथा घटपटादय । द्वितीया अपि द्विविधा—अत्यन्तासन्तो नृशृङ्गादय, तद्विलक्षणा शुक्तिरूप्यादय स्वाप्नाश्च।

अत्राऽपि बुद्धिवृत्त्यात्मकपदस्य पूर्व जातस्योपादानत्वम्, उत्तरजातस्य बुद्धिवृत्त्यात्मकस्यार्थस्योपादेयत्वम्।

शब्दतन्मात्रकार्यस्य चाकाशस्य व्यापकत्वाच्छरीरान्तराकाशेऽपि शब्दतन्मात्ररूपा वर्णरूपा पदरूपा वाक्यरूपाश्च स्थूलशब्दा सन्त्येव। तत्र शब्दतन्मात्राणा कारणीभूत आत्मा 'परा'वागभिधीयते। शब्दतन्मात्राणि पश्यन्तीपदेन वर्णपदवाक्यरूपाणि च मध्यमाशब्देन, अभिव्यक्तास्तु शब्दा वैखरीशब्देनोच्यन्ते। उक्त च—

परा वाङ्मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसस्थिता।
हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा[4] ॥इति।

आत्मन परा वागिति निर्देश स्फुटमुक्तो महाभारते 'स्वरूपज्योतिरेवात्र परा वागनपायिनी' इति।

शब्दतन्मात्रस्य पश्यन्तीपदेन निर्देशो ज्ञानविषयो भवतीत्यर्थमाश्रित्य। स चार्थो दृशे कर्मकर्तरि लट शतरि प्रयोगमनुसृत्य बोध्य.। अथवा स्थूलशब्दानामर्थाना चोपादानभूता सती तेषु साक्षिणीव तिष्ठतीति शुद्ध एव कर्तरि शतृप्रत्यय । यद्यपि सर्वेषा ज्ञानगोचरत्व न पश्यन्त्यास्तथापि योगिना समाधौ ज्ञानविषयत्वमस्त्येव तस्या । पराख्यवाचस्तु तेषा निर्विकल्पकसमाधौ साक्षात्कार । अयमेव आत्मसाक्षात्कार उच्यते व्याकरणदर्शने।

---

१. वा० प० १ का० १०८ श्लो० अम्बाकर्त्री टीका। पाणिनीयशिक्षादिषु च।

२. वा० प० १ का ११० श्लो० —अम्बाकर्त्री टीका।

३ वा० प०, १ का० ११७ श्लो०।

४. वा० प० ब्र० का०, १४२ श्लो०—अम्बाकर्त्री टीका।

वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे प्रथमे मङ्गलश्लोक एवेयं परा वाङ् निर्दिष्टा शब्दब्रह्मपदेन। अन्यासा तिसृणां वाचा तु व्याकरणगोचरत्वमुक्तम्[1]।

एव रीत्या सृष्टिदृष्टिवादो व्याख्यात । सृष्टिदृष्टिवादोऽपि सक्षिप्त निरूप्यते––

शब्देष्वेवाश्रिता शक्तिर्विश्वस्यास्य निबन्धनी।
यन्नेत्र प्रतिभात्माऽय भेदरूप प्रतीयते[2] ।।इति।

एतत्कारिकाव्याख्याने स्वयमेवोक्त हरिवृषभेण-यथाऽपरेषामिन्द्रियेषु विषयमात्राशक्तय प्रतिलय गच्छन्ति, तथा चेन्द्रियमात्राशक्तयो बुद्धिषु, बुद्धिमात्राशक्तय प्रतिसहृतक्रमे वागात्मनि। सा चेय स्वप्नप्रबोधवृत्ति प्रविभक्तपुरुषाऽनुकारा महत्यपि वाक्तत्त्वे कारणे नित्यमवस्थितेति। अथ दृष्टिसृष्टिवादो वस्तुसाजात्यनिबन्धना प्रत्यभिज्ञा स्वीकरोति नत्वर्थैकत्वनिबन्धनाम्। सृष्टिदृष्टिवादस्त्वबाधितामर्थैक्यनिबन्धना तामङ्गीकरोति। दृष्टर्दर्शन-कल्पना, तन्मूलैव या सृष्टि मा दृष्टिसृष्टि । अत्र दृष्टिसमसमयैव रजतादीना सृष्टिर्न त्ववयवादिकारणक्रमेण, गौरवात्[3] ।

५ श्रीनागोजिभट्टसम्मतः सृष्टिप्रकारः

प्रलये नियतकालपरिपाकाना सर्वप्राणिकर्मणामुपभोगेन प्रक्षये सर्व जगद् मायाया लीयते। सा च चेतन ईश्वरे लीयते। —ततोऽपरिपक्वप्राणिकर्मभि कालवशात् प्राप्तपरिपाकै स्वफलप्रदानाय भगवतोऽबुद्धिपूर्विका सृष्टिर्मायापुरुषौ प्रादुर्भवत । तत परमेश्वरस्य सिमृक्षाऽत्मिका मायावृत्तिर्जायते। ततो बिन्दुरूपमव्यक्त त्रिगुण जायते। इदमेव शक्तितत्त्वम्। तस्य बिन्दोरचिदशो बीजम्, चिदचिन्मिश्रोऽशो नाद, चिदशो बिन्दुरिति। अचिच्छब्देन शब्दार्थोभयसस्काररूपाऽविद्योच्यते।

अस्माद् बिन्दो शब्दब्रह्मापरनामधेय वर्णादिविशेषरहित ज्ञानप्रधान सृष्ट्युपयोग्यवस्थाविशेषरूप चेतनमिश्र नादमात्रमुत्पद्यते। एतज्जगदुपादानमेव 'र व' 'परा' इत्यादिशब्दैर्व्यवह्रियते। एतत्सर्वगतमपि प्राणिना मूलाधारे सस्कृतपवनचलनेनाभिव्यज्यते[4]।

अस्या पराख्यवाच एव पश्यन्त्यादिक्रमेण स्थूलशब्दा उत्पद्यन्ते। तत्र मध्यमाशब्दा स्वमात्रश्रव्या, वैखरीशब्दास्तु परश्रव्या अपीत्यादिरूपेण शब्दसृष्टि स्फुटमुक्ता लघुमञ्जूपायाम्। अर्थसृष्टिस्तु पूर्ववदेव बोध्या। यतश्चैतन्मतेऽपि पराख्यवाच सर्वशब्दतदर्थोभयोपादानत्व स्वीकृतमेव[5]।

६. प्रपञ्चसारानुगतः सृष्टिप्रकारः

यतश्च पूर्वोक्त श्रीनागेशभट्टानुमत पन्था न वाक्यपदीयाऽनुगतोऽपि तु तन्त्रसारानुमोदित एव। तथा हि—

---

१. वा० प० १ का० १४२ कारिका।
२ वा० प० १ का० ११८ कारिका।
३ ब्र० सू०––शा० भा०––अध्यासभाष्ये विकासटीका।
४ वै० सि० ल० म०––शक्त्याश्रयनिरूपणम्।
५ वै० सि० ल० म०––शक्तिनिरूपणम्।

प्रकृति पुरुषश्चैव नित्य कालश्च सत्तम।
अणोरणीयसी स्थूलात् स्थूला व्याप्तचराचरा॥

अत्रोत्तरार्द्धे प्रकृतिरिति शेष ।

स जानाति विपाकाश्च तस्या सम्यग् व्यवस्थितान् ।
सा तत्त्वसज्ञा चिन्मात्रा ज्योतिप सन्निधेस्तदा॥

अत्र 'स' इति कालपरम्।

विचिकीर्षुर्घनीभूता सा चिदभ्येति बिन्दुताम्।
कालेन भिद्यमानस्तु स बिन्दुर्भवति त्रिधा॥
स्थूलसूक्ष्मपरत्वेन तस्य त्रैविध्यमिष्यते।
स बिन्दुनादबीजत्वभेदेन च निगद्यते॥
बिन्दोस्तस्माद् भिद्यमानाद्रवोऽव्यक्तात्मकोऽभवत्।
स एव श्रुतिसम्पन्नै शब्दब्रह्मेति (गीयते) कथ्यते॥
अव्यक्तादन्तरुदितत्रिभेदगहनात्मकम्।
महन्नाम भवेत् तत्त्व महतोऽहङ्कृतिस्तथा॥
भूतादिवैकारिकतैजसभेदक्रमादहङ्कारात्।
कालप्रेरितया गुणघोपयुजा शब्दसृष्टिरथ शक्त्या॥
शब्दाद् व्योम स्पर्शतस्तेन वायु ताभ्या रूपाद् वह्निरेतै रसाच्च।
अम्भास्येतैर्गन्धतो भूर्धराद्या भूता पञ्च स्युर्गुणोना क्रमेण॥
सत्त्व रजस्तम इति सम्प्रोक्ताश्च त्रयो गुणास्तस्या ।
तत्सम्बन्धाद् विकृतैर्भेदत्रितयैस्तत जगत् सकलम्'[1]॥ इति।

एतत्सम्बन्धे ललितासहस्रनामग्रन्थे श्रीभास्कररायकृते भाष्ये सम्यगधीते सत्यय क्रमो नि सरति[2]—

'पूर्व तावत् प्राणिकर्माभिन्नमायाऽवच्छिन्नस्य ब्रह्मणो घनीभाव, ततो विचिकीर्षा, ततोऽव्यक्तम्, ततोऽव्यक्तो रव, तत पश्यन्ती ततो मध्यमा, ततो वैखरी' इति।

७. शारदातिलकसम्मतः सृष्टिक्रमः

तथा हि—

निर्गुण. सगुणश्चेति शिवो ज्ञेय· सनातन ।
निर्गुण प्रकृतेरन्य सगुण सकल स्मृत ॥

अत्र 'सकल.' इत्यत्र कला प्रकृतिस्तत्सहित इत्यर्थ ।

सच्चिदानन्दविभवात् सकलात् परमेश्वरात्।
आसीच्छक्तिस्ततो नादो नादाद् बिन्दुसमुद्भव·॥

---

१. वा० प० १ का० १२० कारिकाटीका-भावप्रदीपत उद्धृता· श्लोका ।
२. वा० प०, १ का० १२० कारिकाटीका—भावप्रदीपत उद्धृतोऽय विषयः।

परशक्तिमय साक्षात् त्रिधाऽसौ भिद्यते पुन ।
बिन्दुर्नादो बीजमिति तस्य भेदा प्रकीर्तिता ।।
बिन्दु शिवात्मको बीज शक्तिर्नादस्तयोर्मिथ ।
समवाय समाख्यात सर्वागमविशारदै ।।
भिद्यमानात् पराद् बिन्दोरव्यक्तात्मा रवोऽभवत् ।
शब्दब्रह्मेति त प्राहु सर्वागमविशारदा ।।
तत्प्राप्य कुण्डलीरूप प्राणिना देहमध्यगम् ।
वर्णात्मनाऽऽविर्भवति गद्यपद्यादिभेदत ।।

इत्येव शब्दसृष्टिमुक्त्वाऽव्यक्ताद् महत्तत्त्व ततश्चाऽहङ्कारस्त्रिविधो वैकारिकस्तैजसो भूतादिश्चेत्युक्तम् । अस्मात् त्रिविधाहकारात् क्रमशो दिग्वातार्कादयो देवा, ज्ञानकर्मेन्द्रियाणि मनश्च पञ्चभूतानि चोत्पद्यन्त इत्येवमर्थसृष्टिरप्युक्ता[1]

८. पञ्चमषष्ठसप्तमविषयाणामालोचनम्

श्रीनागोजिभट्टा शब्दब्रह्मणोऽनित्यतामभ्युपयन्ति, "शब्दब्रह्माऽभवत् परा" इत्यादौ 'अभवत्' पदप्रयोगात् । यावत्सृष्टिस्थायितया व्यवहारनित्यतयैव वा शब्दब्रह्मणो नित्यत्वस्य तै स्वीकाराच्च[2] । प्रपञ्चसारस्य शारदातिलकस्य चाप्यत्रैव सम्मतेर्दर्शनाच्च । वस्तुतोऽनादिनिधनपदनिर्दिष्टस्य शब्दब्रह्मण कूटस्थनित्यत्वमेवाभ्युपेत श्रीहरिणाऽन्यैश्च प्राक्तनशिष्टैरिति तन्त्रशास्त्राऽनुरोधेन पराख्यस्य शब्दब्रह्मण उत्पत्तिकथन श्रीनागेशस्य तन्त्रशास्त्रे श्रद्धातिशयमेव द्योतयति न तु शब्दशास्त्रसिद्धान्तम् । स तु उक्तहरिग्रन्थेन वक्ष्यमाणभाष्यग्रन्थेन च कूटस्थनित्यत्वपर एवेति रम्यम् ।

९. सृष्टिक्रमे व्याकरणशास्त्रप्रवर्तकस्य पाणिन्यादिमुनित्रयस्य सम्मतिः

तत्रार्थवदधातुरिति सूत्रयता[3] महर्षिपाणिनिना शब्दस्य नित्यत्व स्वीकृतमेव, अन्यथाऽर्थबोधकतारूपशक्तेराश्रय एवासिद्ध स्यात् । यतो हि प्रत्येक वर्णेषु तदाश्रयत्वस्वीकारेऽर्थबोधस्यावृत्तिप्रसङ्ग । वर्णसमुदायस्य तु शब्दनित्यत्वमन्तरा खपुष्पायमाणत्वेन तदाश्रयत्वस्याऽपि तत्त्वप्रसङ्ग । अत एव सोऽय शब्द इति प्रत्यभिज्ञाऽपि सङ्गच्छते । इदमेक पदमित्यादिप्रतीत्याचैकत्वमपि शब्दस्य लाघवात् । एव च नित्याद्वितीये शब्दब्रह्मणि तात्पर्य पर्यवसन्नम् । अत एव महर्षिणा पतञ्जलिनाऽपि महाभाष्ये 'चत्वारि वाक्परिमिता पदानि' इति ऋङ्मन्त्रव्याख्याने चशब्देन परापश्यन्त्यादीना वर्णने पराख्यस्य ब्रह्मण, 'चत्वारि श्रृङ्गा' इत्यादौ च शब्दब्रह्मण. कूटस्थनित्यस्य सुष्ठु प्रतिपादन कृतम्[4] ।

'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे' इति वार्तिके च शब्दस्य तादृश स्वरूप सिद्धान्तितमेव[5] ।

---

१. वा० प०, ब्र० का०, श्लो० १२०—भावप्रदीपटीकात उद्धृता ।
२. वै ० सि० ल० म० —शक्तिनिरूपणम् ।
३. पा० सू० अ० १–पा० २ सू० ४५ ।
४ म० भा० अ० १ आ० १ ।
५. म० भा० अ० १ आ० १ ।

किञ्च, 'इन्द्रियमिन्द्रलिङ्गमिन्द्रसृष्टमिन्द्रजुष्टमिन्द्रदत्तमिति वा' इति सूत्रे[1] इन्द्रसृष्टेन्द्रजुष्टेत्यनयोर्मध्ये प्रथम इन्द्रशब्द परमात्मपरस्तस्यैवेन्द्रियसर्जनकर्तृत्वसम्भवात्। द्वितीयस्तु जीवात्मपरस्तस्यैवेन्द्रियेण भोगप्रसिद्धे स चायमिन्द्रो मायातत्कार्योपाधिभ्या परमात्मजीवात्मसंज्ञे लभते, 'इन्द्रो मायाभि पुरुरूप ईयते' इति श्रुते । एव च मायाऽवच्छिन्नचित परमात्मपदेनाऽन्त करणाऽवच्छिन्नचितश्च जीवात्मपदेनात्र सकीर्तनात्, 'चित्तवति नित्यम्' इति सूत्रेऽपि[2] जीवे नित्यमित्यनुक्त्वा चित्तवतीतिकथनेनाऽन्त करणावच्छिन्नचित एव ग्रहणेन च वेदान्त-सिद्धान्त एव श्रद्धातिशयद्योतनेन चित्स्वरूपे शब्दब्रह्मण्येव तात्पर्यमवसीयते । यतश्च 'वाग्व ब्रह्म' इति श्रुत्या वाचोऽपि ब्रह्मरूपता प्रतिपादितैव। वैदिकसिद्धान्ताना रक्षार्थमेव च व्याकरणस्य प्रवृत्तिरिति भाष्यकृत्प्रमितिरेव।

किञ्च, 'जनिकर्तु प्रकृति' इति सूत्रे[3] प्रकृतिपदमुपादानपरतया व्याख्यात भाष्यकयटादौ। तच्चोपादान परिणामोपादानवद् विवर्तोपादानमपि गृहीत शिष्टै 'ब्रह्मण प्रजा प्रजायन्ते' इत्युदाहरद्भि ।

अत एव च 'यतो वा इमानि भूतानि' इति श्रुतौ यत इति पञ्चम्यास्तसिल्, पञ्चमी चैतद्विहितेऽपादान एव।

एव च शब्दब्रह्मणो विवर्तोपादानत्व सुष्ठु समर्थित भवति। शब्दतन्मात्रेभ्य स्वावयवेभ्यश्च तत्तत्कार्यरूप परिणामोऽपि मन्तव्य एव। अत एव 'कोशाड् ढञ्' इत्यादिसूत्रैर्न विरोध । 'सम्भूते'[5] इत्यस्याधिकार हि तेन सूत्रेण कोशे सम्भवति कौशेय वस्त्रमिति व्युत्पाद्यते। न हि परिणामवाद (सत्कार्यवाद) विनाऽस्य सगति ।

'आख्यातोपयोगे' इति सूत्रे[6] 'ज्योतिर्वज्ज्ञानानि भवन्ति' इति भाष्ये 'ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिति दर्शनमत्र भाष्यकारस्य' इति वदता श्रीकैयटेन आन्तरज्ञानस्य शब्दब्रह्मण स्थूलशब्दविवर्तोपादानत्व स्पष्टमेवोक्तम् । जनिकर्तु प्रकृतिरित्यत्र भाष्ये[7] प्रदीपोद्द्योतयोर्दर्शनेवपरिणामवादोऽपि समायाति, सोऽपि पूर्ववदेव योजनीय ।

किञ्च, वृद्धिरादैजित्यारभ्य 'अ अ' इत्युपसहरता भगवता सूत्रकृताऽद्वितीयेऽनादिनिधने वाक्तत्त्व एव स्वीय हार्द दृढ प्रकाशितम्, विवृतस्य सवृतकरणात्। 'अकारो वासुदेव स्यात्, इति 'वासुदेव' 'वासुदेव' इत्युक्त्या समस्तस्य विश्वस्य ताद्रूप्यबोधनाच्च। 'अ मा नो नाप्रतिषेधे' इति प्रतिषेधबोधकस्य 'अ' शब्दस्य द्विरुक्त्या 'अथात आदेशो नेति नेति' इतिवत् कृतस्याष्टाध्यायीसाधनस्य पौन पुन्येन निषेधकरणाच्च।

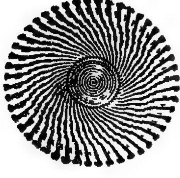
१०. निष्कर्ष:

'तदेव सृष्ट्वा तमनुप्राविशत्, इति श्रौतसिद्धान्तेन सद्रूपस्य, चिद्रूपस्य, आनन्दरूपस्य ब्रह्मणो यथा समस्त एव जगत्यनुवेधस्तथैव शब्दरूपस्यापि। तथा हि, घटकुण्डलादयो हि विकारा यथा मृत्सुवर्णादिप्रकृत्यन्विता दृश्यन्ते, तथैवेते घटादयो विषया शब्दरूपानुगता एव दृश्यन्ते। उक्त च—

'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यश्शब्दानुगमादृते' इति।

---

१ पा० सू० अ० ५—पा० २ सू० ९३।
२. पा० सू० अ० ५—२-८९।
३. अ० १।४।३०
४. अ० ४।३।४२
५. अ० ४।३।४१
६ अ० १।४।२९
७. म० भा० १।४।२९



वैशेषिकाणां पाशुपतान्वयता

⊙

डॉ० करुणेश शुक्लः

●

आर्षदर्शनेषु प्राचीनत्वेन परिगृह्यमाण वैशेषिकशास्त्र माहेश्वरशैवपरम्परया समुदागतस्वरूप पाशुपतनयपरिसरे विकासमापद्यतेति शैव-पाशुपतपरम्परामु सर्वथाऽङ्गीकृतम्[1]। प्रभासतीर्थक-सोमशर्म्मण शिष्यत्वेनोलूकापरनामकस्य कणादर्षे प्रथिति पुराणेष्वपि अनुपदमुपबृहिता[2]।

---

१ द्र० पाशुपतसूत्रभाष्यभूमिका, पृ० १-३।

२. उलूको वैद्युतश्चैव सर्वको ह्याश्वलायन ।
प्राप्य माहेश्वर योग मन्तारस्ते तथैव हि॥
तदाप्यह भविष्यामि सोमशर्मा द्विजोत्तम ।
प्रभासतीर्थमासाद्य योगात्मा लोकविश्रुत ॥
तत्रापि मम ते पुत्रा भविष्यन्ति तपोधना ।
अक्षपाद कणादश्च उलूको वत्स एव च॥

वायुपुराणम् १।२३।२००, २०२, २०३ तथा पद्मपुराणेऽपि (उत्तरखण्डे २०७ तमेऽध्याये) प्रोक्त—

प्रथम हि मयैव प्रोक्त शैव पाशुपतादिकम्।
मच्छक्त्यावेशितैर्विप्रै सम्प्रोक्तानि तत परम्॥
कणादेन तु सम्प्रोक्त शास्त्र वैशेषिक महत्।
गोतमेन तथा न्याय साख्य तु कपिलेन वै॥

द्र० JBBRAS, Vol XIII, p. 154 sq
एतद्धि शिलालेखोद्धरणैरपि प्रमाणीभवति।
द्र० Ep Cai , Vol VIII, I, Pt p. 128
(Text) and p 70 (tr) , D R. Bhandaiark Intro to Tarkabhāsā, p III, fn 1.

आधुनिकगवेषणाभि सोमनयस्य वैशेपिकमतपोषकत्व समुपपादित तत्सम्बन्धश्च भृशमुपर्वणित [1]। अनेनैव प्रकारेण एतदपि व्यवस्थापित यल्लकुलीशपाशुपतदर्शनेन वैशेषिकमतस्य परम्परासमुदागम इति [2]।

कापालिक-नाकुल-पाशुपत-सोमसिद्धान्तरूपाश्चत्वारो विभागा माहेश्वराणामित्यपि स्वीक्रियते शैवादिपरम्परासु । योगमतत्वेन प्रथिता पाशुपता शैवा न्यायवैशेषिकमतवादिनामन्तिकस्था अभिन्नाश्चेत्यपि विमर्शस्थानीय मतम्।

यन्न्यायवैशेषिकमतयो सिद्धान्तविभेदपुरस्सर देवताविषये कश्चन भेदो विमतिर्वा न वर्तत इत्यपि सर्वथा मध्यकालीनाऽऽचार्या समुपपादितवन्त [4]। एतदप्यसन्दिग्धमेव यत्सर्वेषा शैवसम्प्रदायानामेव पाशुपत-मतत्वेनोपन्यासोऽकारि प्राचीनाचार्यैरिति । अत पाशुपतपदेन शैवसामान्याना बोधोभवतीत्यपि बोध्यम्। अत्र ममेवार्थ परिगृह्य सिद्धान्तप्रतिपत्तिसरणिरङ्गीकृताऽस्माभि ।

यन्न्यायवैशेषिकमतानुसारिणो माहेश्वरा पाशुपता एवासन्निति प्रशस्तदेवकृत वैशेपिकभाष्यग्रन्थाद-वगम्यते। यदुक्त तत्रादौ—

प्रणम्य हेतुमीश्वर मुनि कणादमन्वत ।
पदार्थधर्मसङ्ग्रह प्रवक्ष्यते महोदय ॥

(प्रशस्तपादभाष्यम्, पृ० १)

तथाऽन्तेऽपि यस्तोपयित्वा महेश्वरम्।
चक्रे वैशेपिक शास्त्र तस्मै कणभुजे नम ॥

---

१ V S Pathak, Saivism in Early Mediaeval India as known from Archaeological Sources Mainly Inscriptions, 1960, pp 23-25

२ द्र० तत्रैव, पृ० १३, किन्तु तत्रैव प्रत्यपादि यद्वैशेषिका शैवा पाशुपता नैयायिका इति ।, किन्तु तु०, 'पर शास्त्रेषु नैयायिका सदा शिवभक्तत्वाच्छैवा इत्युच्यन्ते वैशेषिकास्तु पाशुपता गुणरत्नरचिता षड्दर्शनसमुच्चयवृत्ति, पृ० ३०, तु० सक्षेपशारीरकम् ३।२६४।

द्र० ष० द० स० (राजशेखरकृत), पृ० ११-१२,

द्र० अस्माभि सस्कृतस्य वैशेषिकादशपदार्थशास्त्रस्य परिशिष्टे ६-७।

३ तु० शैवा पाशुपताश्चैव महाव्रतधरास्तथा।
तुर्या कालमुखा मुख्या भेदा एते तपस्विनाम् ॥

—राजशेखर

केचिल्लोकायत ब्रह्मन् केचित् सोम महामुने।
नाकुल केचिदिच्छन्ति तथा केचित्तु भैरवम् ॥

(लिङ्गपुराणम्)

तथा

कापाल नाकुल चैव तयोर्भेदान् द्विजर्षभा ।
तथा पाशुपत सोम भैरवप्रमुखागमान् ॥

(सूतसहिता)

द्र०, वि० श० पाठक, तत्रैव, पृ० २३।

४. हरिभद्रसूरि, ष० द० स०, का० ५९।

इत्यवोचि। एवमेव सृष्टिसंहारप्रकरणेऽपि प्रशस्तपादाचार्यैर्महेश्वरस्यावतारणा कृता[1]।

अनेनेद व्यक्त प्रतिभाति यत् माहेश्वरा वैशेषिका पाशुपतमतावलम्बिन आसन् ये ततो भृश प्रभाव-मुद्गृहीतवन्त । पाशुपतानामाचार्य्यपरम्परासु नैयायिकवैशेषिकाचार्याणा सद्भावोऽपीदमेव प्रमाणीकरोति।[2] आचार्यगुणरत्नरचितषड्दर्शनसमुच्चयवृत्तेपीदमेवायाति यद् वैशेषिका पाशुपतमतान्वयिन इति[3]। तेषा शैवैर्नैयायिकै. सह अल्पीयानेव भेदो वर्तते। यद्यपि तेषा सिद्धान्तविषये भेदो विद्यते[4] तथापि देवता-विषये[5] परमपुरुषार्थविषये[6] तत्त्वविवेचनदृष्टौ च साम्यमुपलभ्यते। यद्यपि नैयायिका शैवपदेन व्यपदिश्यन्ते तथापि सन्ति तावदुल्लेखा यैस्तेषामपि पाशुपतनयाङ्गीकारता प्रामाण्यमुपगता। न्यायवार्त्तिककृत उद्योतकराचार्या 'पाशुपताचार्य' पदेनात्मान वर्णयाञ्चक्रु[7]। एवमेव पदार्थव्याकृतावपि न्यायवैशेषिकमतयो.[8] पाशुपतमतानुसारिता दृश्यते।

युक्तिदीपिकासमुल्लेखादप्येतदायाति यदीश्वरविचारेऽपि वैशेषिका पाशुपतमतेन प्रभाविताः।[9] वैशेषिकाणामष्टादशसम्प्रदायेष्वासस्तावदेतादृशा कतिपये सम्प्रदाया यैरीश्वरविचारो नातिमहत्त्व ख्यापित ।[10] किन्तु येषु सम्प्रदायेषु ईश्वरविचारोऽङ्गीकृत तत्र महेश्वरापरपर्यायस्येश्वरस्यास्तिता पाशुपतप्रभावादागता।

---

१ प्रशस्तपादभाष्यम् (म० म० प० गोपीनाथकविराजसस्कृतम्), पृ०

२ द्र० पाशुपतसूत्रभूमिका, पृ० १-३, राजशेखरसूरि षड्दर्शनसमुच्चय, पृ० ११-१२।

३ षड्दर्शनसमुच्चय, पृ० ११-१२; द्र० दशपदार्थशास्त्रस्य सप्तमपरिशिष्टम्।

४ नैयायिका षोडशपदार्थवादिन वैशेषिका षट्पदार्थवादिन, नैयायिका प्रमाणचतुष्टयमङ्गी-कुर्व्वन्ति, वैशेषिका. प्रमाणद्वय (त्रय) स्यस्तिता स्वीकुर्व्वन्ति, नैयायिका पिठरपाकवादिनो वैशेषिकाश्च पीलु-पाकवादिन इति।

५. हरिभद्रमतेन उभयोरपि शिवो देवता।

६. मोक्षमेव परपुरुषार्थत्वेनोभावपि सूत्रकारावङ्गीकुरुत, द्र० वै० सू० १।१।५, न्या० सू०, १।१।१-२।

७ द्र० D R Bhandarkar ibid, P III-v

८. न्यायवार्त्तिकम् ४।१।२१; नैयायिकैर्वैशेषिकैश्चाङ्गीकृतस्य पारिभाषिकपदजातस्य मूल एकतस्तु निगमे दृश्यते, परतस्तु आगमे पाशुपतमतग्रन्थेषु चापि विभाव्यते। ईश्वरकाल-दिगात्ममनोद्रव्यादिविचारेषु सूक्ष्म. प्रभाव परिलक्ष्यते पाशुपतमतस्य।

९. वैशेषिकाणामीश्वरोऽस्तीति पाशुपतोपज्ञमेतत्, युक्तिदीपिका, पृ० ७।

१०. दशपदार्थसम्प्रदाये ईश्वरास्तिता नाङ्गीकृता। तत्र पदार्थप्रज्ञप्तौ नास्ति ईश्वरस्य नाम्ना समुल्लेख न वा तत्र सृष्टिविषये कश्चन ईश्वराभिध पदार्थ. समुदीरित ।

८- क तत्र विस्तर इति प्रत्यक्षानुमानाप्तवचनमि (? नानो) ति प्रमाणान्यभिधीयन्ते। तत्र प्रत्यक्ष द्विविधम्—इन्द्रियप्रत्यक्षम् आत्मप्रत्यक्ष च। इन्द्रियप्रत्यक्षमिन्द्रियार्थो शब्दस्पर्शरूपरसगन्धघटाद्या, व्याख्या-नतापमूत्रपुरीषमासलवणप्राणायामै सिद्धम्। आत्मप्रत्यक्ष तदुपहार (अ० १, सू० ८) कृत्स्नतपो (अ० ३, सू० १९) दुःखान्तादि (अ० ५, सू० ४०) वचनात् सिद्धम्। यथा प्रस्थेन मितो व्रीहि प्रस्थ । परमार्थतस्त्वि-न्द्रियार्थसम्बन्धव्यञ्जकसामग्र्य धर्माधर्मप्रकाशदेशकालचोदनाद्यनुगृहीत सत् प्रमाणमुत्पद्यते। आत्मप्रत्यक्ष तु चित्तान्त कारणसम्बन्धसामग्र्यम्। अनुमानमपि प्रत्क्षपूर्वकं, चित्तात्मान्त करणसम्बन्धसामग्र्य च धर्माधर्म-प्रकाशदेशकालचोदनादिस्मृतिहेतुकम् उत्पत्त्यनुग्रहतिरोभावकालादि। तैश्चोत्तरसृष्टिकर्तृत्वमनुमीयते कारणस्य। अतो नोत्सूत्रम्। तच्च द्विविध—दृष्ट सामान्यतोदृष्ट च। तत्र एवेति पूर्ववत्। विषाणादिमात्रदर्शनाद् गौरिति

एवमेव प्रत्यक्षानुमानविषयेऽपि वैशेषिकमते पाशुपतानां प्रभावो लक्ष्यते। न्यायवद्वैशेषिकमतेऽङ्गीकृतं। प्रत्यक्षलक्षणमनुमानभेदश्च पाशुपतमतसाम्यमनुकरोति। कौण्डिन्यरचिते पाशुपतसूत्राणां पञ्चार्थभाष्ये प्रत्यक्षस्य इन्द्रियप्रत्यक्षाऽऽत्मप्रत्यक्षाख्यं भेदद्वयं प्रशस्तमतिनाऽङ्गीकृतमस्मदादि प्रत्यक्षं योगजप्रत्यक्षञ्चेति भेदद्वयेन समतामुपैति। तथा कौण्डिन्येनाऽनुमानस्य दृष्टसामान्यतोदृष्टाख्यं भेदद्वयमपि प्रशस्तमतिनाऽङ्गीकृतम्। एषोऽपि पाशुपतोपज्ञः प्रभाव इति नात्र काचन सन्दिहानता।

इत्थमेव वैशेषिकनयेऽवान्तरकाले कतिपयैराचार्यैरङ्गीकृता प्रमाणत्रयास्तिताऽपि पाशुपतमतादुद्गृहीतात्प्रभावादेवागतेत्यपि प्रामाण्यमुपगच्छति।[1] तथा पाशुपतमतेऽङ्गीकृतानां तान्त्रिकपदानां वैशेषिके स्वीकारे, ईश्वरतत्त्वविवेचने, दिक्कालाऽऽत्मप्रभृतिपदार्थप्रतिपत्तौ चापि नकुलीशपाशुपतनयस्वीकृतसिद्धान्तानां वैशेषिकमतस्योपरि प्रभावः समलक्ष्यते। वैशेषिकाणां येऽप्यष्टादशसम्प्रदाया आसन्तेषां कतिपये सम्प्रदाया नाकुलीशमतेन पूर्णतः प्रभाविता इत्यप्यसन्दिग्धमेव।

अनेनेदं व्यक्तं प्रतिभाति यद् वैशेषिकप्रस्थानस्य आसीत् पक्षद्वयं सिद्धान्तप्रतिपादकशब्दानां चयनं, तत्प्रतिपत्तिपद्धतिः, सिद्धान्तपरिग्रहपूर्विका चर्या तदनुगता च राद्धान्तप्रतिपत्तिः। तत्राद्ये पक्षे पूर्वमीमांसानयस्य परिपूर्णः प्रभावः पैलुकमतस्योपरि आसीदिति[2] प्रतिपादितमर्वाचीनाचार्यैः।[3] इत्थं वैशेषिकनये मीमांसामूलानां वेदानामपि प्रभावः सर्वथा परिलक्ष्यते। न केवलं पारिभाषिकपदपरिग्रहे, धर्मप्रतिपत्तिविस्तृता चास्य प्रस्थानस्य मीमांसाऽपेक्षता किन्तु प्रस्थानस्यास्य एकस्मिन् पक्षे शक्तिपदार्थावतारणाऽपि मीमांसानयप्रभावागतेति सुष्ठु मन्यतेऽध्येतृभिः। अपरस्मिश्च पक्षे अस्य दर्शनस्य नाकुलीशमतापेक्षता सर्वथा समुद्भासिता भवति। शिवस्य परदेवतास्वीकारे, ईश्वरस्यानुकम्पया वैशेषिकसिद्धान्तसाक्षात्कार-तत्प्रतिपदनपद्धतेश्चाऽङ्गीकारे, चर्यापरिग्रहे[4] मोक्षस्वरूपविचारे, प्रमाणत्रयास्तित्वस्वीकरणे तद्भेदविस्तृतिविन्यासे, पदार्थविवेचने तत्स्वरूपदिग्दर्शने च नाकुलीशमतापेक्षता वैशेषिकनयस्य सर्वथा परिदृष्टा भवति।

किन्तु नैतेनैतद्विभाव्यते यत्सर्वथा वैशेषिकनयः परदर्शनाश्रिततत्त्वविवेचनोपक्षः सर्वथा वान्तप्रस्थानानां प्रभावादेव व्यावहारिकदृष्टिविन्यासपूर्वकमभूत् किन्तु कतिपयपक्षेष्वस्य मौलिकमीमांसादर्शनस्यागमस्य नाकुलीशस्य च प्रभाव आसीदिति सर्वथा विमर्शार्हं मतं सर्वतोभावेन विचारणामर्हति।

शेषवत्। सामान्यतोदृष्टमपोहगतिपूर्विका देशान्तरप्राप्तिः प्रमाणम्। आगमो नाम आ महेश्वराद् गुरुपारम्पर्यागतं शास्त्रम्। आगमो लौकिकादिव्यवहारहेतुराचक्षितः स्मृतः (१)। रुद्र प्रोवाच (अ० ५, सू० ८) वचनात् सिद्धिः। एष्वेवोपमानार्थापत्तिसम्भवाभावैतिह्यप्रतिभादीनां व्याख्यायमानानामन्तर्भावः। एवमेतानि त्रीणि प्रमाणानि।

१ वैशेषिकेषु व्योमशिवाचार्यस्त्रीणि प्रमाणानि स्वीकृतवान्,

द्र० व्योमवती, पृ २० (ज), तु० वैशेषिकसूत्राणामज्ञातकर्तृका मिथिलाविद्यापीठात् प्रकाशिता वृत्तिः, २।१।१६, पृ० २१, 'यद्यप्यौलूक्यशासनेव्योमशिवाचार्योक्तानि त्रीणि प्रमाणानि तथापि श्रीधरमतोपेक्षया त्रोभे एव निगदिते, ., षड्दर्शनसमुच्चयवृत्ति (मणिभद्ररचिता), का० ६७, पृ० ५७, तु० युक्तिदीपिका, पृ० ३१, प्रत्यक्षानुमाने एवेति वैशेषिकबौद्धा।

२ द्र० दशपदार्थशास्त्रम्, भूमिका, पृ० ६०-६३।

३ धर्मेन्द्रशास्त्री, A Critique of Indian Realism, pp 66-69, S N Das Gupta, Cultural Heritage of India, Vol III, p 5 History of Indian Philosophy, Vol I, pp 281-82, R V Murti Cultural Heritage of India, Vol. III, p. 31, Para 2

४. द्र० दशपदार्थशास्त्रम्, परिशिष्टम् ७, ८।



विद्याचतुष्टयसमन्वयः

⊙

श्री विश्वनाथ शास्त्री दातार

●

स्वस्ति स्तात् नयशास्त्राय सर्वस्यास्य प्रकाशिने।
दृष्टादृष्टविहाराय स्वातन्त्र्यवपुषे सताम्॥

स्वपरमण्डलभेदेन तन्त्रावापविधायकस्य नयशास्त्रस्य स्वमण्डलसरक्षणार्थं विहितेष्वनेकेषुवर्त्मसु आदिम वर्त्म विद्याना यथावद्वक्तृभिश्च प्रयोक्तृभिश्च प्रचारणम्। तदुक्त जयमङ्गलायाम—का० नी० २-१।

"तत्राय प्रथमोपायो यद्विद्यावृद्धैः सार्ध विद्याचिन्ता" इति। नागरिकवृत्तप्रकरणेऽपि महर्षिर्वात्स्यायन—

"तत्र चैषा काव्यसमस्या कलासमस्या वा १।४।२०"

इति यदाह, तद्विद्याप्रचाराभिप्रायेण बोध्यम्।

नयशास्त्रे विहितमादिममिद प्रचारण वर्त्म या विद्या अधिकृत्यानुष्ठातव्य तासा विपये कतिपया. प्रश्ना उपस्थिता भवन्ति। ते च यथा—

१ प्रचारणीया विद्या परिगणिता. काश्चन, अथवा समस्ता. ?

२ प्रचारणीयाना विद्याना स्वरूप कीदृशम् ?

३ प्रचारणीयाना विद्याना भेदविषये विदुषा मन्वादीना मतैक्य मतभेदो वा ? इति।

तेषा समेषा प्रश्नाना कारण समाधान च यथाक्रम विवेचयिष्यते। तत पूर्वमिद चिन्तनीयमस्ति, यदुपर्युक्त नीतिशास्त्रविषयक नयवर्त्म देशे वर्तमानै सर्वैरेव मन्तव्यमथवा तेषु कैश्चित् इति। तत्र समाधीयते—

आपाततो विचार्यमाणे विद्याना चतुष्ट्वात् तासा वर्त्म सर्वैरेव मन्तव्यम् इति भाति परन्तु तत्र कश्चन विशेषोऽस्ति यत्—

"यथा राजा तथा प्रजा, स यच्छीलस्तच्छीलास्तस्य प्रकृतयो भवन्ति" (का० सू०) इत्याद्युक्तदिशा शासनपदेऽधिष्ठितेषु विद्याजनितशीलनिर्व्यसनित्वापादक यावन्न भवेत्, तावल्लोके प्रचार्यमाणमुक्त वर्त्म सदप्यसदिव भवति। कि बहुना, शासनपदेऽधिष्ठितेषु स्थितप्रज्ञताप्रयुक्त कामजादिव्यसनशील सक्रम्य राज्यस्यावयवभूतासु अमात्यादिप्रकृतिषुजले तैलवत् प्रस्रियेत। तथा सति "प्रजाया व्यसनस्थाया न किचिदपि सिद्ध यति" इत्यपि स्थिति स्यात्। अत एवोक्तम्—

"राजा त्वव्यसनी राज्यव्यसनापोहनक्षम ।
न राजव्यसनापोहसमर्थ राज्यमूर्जितम् ।।"

(का० नी० १५।१२) इति।

तथा "सर्वेषु शासकेषु महान् राज्यव्यसनापोहनक्षमो राजा स्वाम्यस्ति" इति मत्वा सर्वमपि नयवर्त्म अर्थशास्त्रे राजवृत्तित्वेन सगृह्यते। तदुक्तम् राजवृत्तिरिति । (कौ० अ० १ अ० २ सू० १) ।

तस्माद्देशे वर्तमानैरिद नयवर्त्म यद्यपि चिन्तनीयमेव, तथापि "लोके व्यसनित्व मा भवतु" इत्येतदर्थ विद्याप्रचारणात्मक नीतिशास्त्रीयमादिम नयवर्त्म शासकैरादौ चिन्तनीयम्। अत्र केचिदेवमाक्षिपेयु, यत् इद नयवर्त्म अर्थशास्त्र राजवृत्तित्वेनाभिहितत्वाद्राज्ञाऽनुष्ठेयमस्ति इति। तथा सति लोकतन्त्रयुगे राजा यदा नास्ति, तदोपर्युक्त नयवर्त्म राजान विहायेतरैरुपर्युक्तार्थशास्त्रवाक्यात् अनुष्ठेयमिति वक्तु शक्यते इति।

सत्यम्, इद केचिन्मतवादिना वचन तावद्राजान विहाय केषामितरेषा कृते समन्वेतुमर्हम् इति चेत् उभयविधाना कृते एव। तद्यथा—

यस्मिन् समये देशे राज्यमेव नास्ति, समृद्धिश्च वर्तते, तस्मिन् समये वर्तमाना इतरत्वेन विवक्षणीया ? अथवा राजाभावेऽपि यत्र राज्यमस्ति, तदानीन्तना इतरत्वेन विवक्षिता ? इति।

तत्र नाद्य । "राज्य नास्ति" इति स्थितिस्तदा सभवति यदा तत्समये वर्तमाना सर्वे विद्यावन्तो रागद्वेष-रहिता भवेयु । इष्टापत्तौ विद्याप्रचारण तत्र समायातमेव। नापि द्वितीय । "राजाभावेऽपि राज्य भवति" इति स्थिति लोकतन्त्रयुगे वर्तमाने स्वीक्रियते। अर्थात् "लोकतन्त्रयुगे सर्वथा शासन नास्ति" इति न। किन्तु राज्य-सञ्चालनायापेक्षित कश्चिदधिकारी राजस्थानीयो वर्तते। पुन तस्य पुरत अय प्रश्नो वर्तत एव यत् स्वदेश-सरक्षणाय कीदृड्नयवर्त्म आदाववलम्ब्यताम् इति। तत्समाधानाय प्रस्तुतमर्थशास्त्र विहाय अन्यत्तथाविध शास्त्रमस्माक पुरत उपस्थित नास्ति यत्र सर्वाऽपि अन्वयव्यतिरेकानुसारिणी लोकतन्त्र राज्यस्यानुकूला क्रमपद्धति निरूपिता भवेत्। एतदवस्थाया "प्रकृतिवद्विकृति कर्तव्या" इति मीमासकाना न्याय स्मृतिपथमारोहति। अर्थात् विकृते समानधर्मत्व यस्या प्रकृतौ वर्तते, तदुद्दिश्याङ्गत्वेन ये धर्मा उपादिश्यन्ते, शास्त्रेषु, ते सर्वेऽपि धर्मा प्रकृतौ क्लृप्तोपकारत्वात् विकृतावप्यङ्गत्वेन स्वीक्रियन्ते शास्त्रविद्भि । इतीदमस्य न्यायस्य स्वरूपम्— दृष्ट चैतत् पशौ सान्नाय्यातिदेशादौ। प्रकृतिश्च मीमासाकाना मतेन यत्र सर्वाङ्गोपसहार आस्ते सा ज्ञेया। एव च राजतन्त्र वा भवतु, लोकतन्त्र वा, उभयत्रापि, स्वराष्ट्रवर्तिनो लोकस्य विश्वाससम्पादनाय प्रकृतिरञ्जन-मपेक्ष्यते। तच्च राजतन्त्रे इतिहासेन स्पष्ट, यदर्थशास्त्र प्रमाणीकृत्य प्रवृत्ता राजान प्रकृती रञ्जयामासुरिति। तदर्थ च सर्वाऽपि क्रमपद्धतिर्यथावदर्थशास्त्रेषु निर्दिष्टा वर्तते। तस्मादराजके लोकतन्त्रेऽपि अर्थशास्त्रे निर्दिष्टा धर्मा प्रकृतिभूतराजतन्त्रस्योपयोगिन क्लृप्ता सर्वेऽपि धर्मा प्रबलतरबाधकाभावेऽतिदेष्टव्यास्तत्समानधर्म-त्वादिति लोकतन्त्रेऽपि प्रकृतिरञ्जनोपायेष्वपेक्षितमर्थशास्त्रोक्तमादिम विद्याप्रचारणाख्यं वर्त्म राजस्थानी-येनाधिकारिणा प्रत्येतव्यमिति स्थितम् । इति।

अथ लोकतन्त्रयुगेऽप्यभ्यर्हित राजतन्त्रप्रकृतितोऽतिदिष्टस्य विद्याप्रचारणस्य विषये सर्वेषामाचार्याणा मतैक्ये उपयुक्तप्रश्नानामवसरो नास्ति, परन्तु तेषामेतद्विषये मतभेद उपलभ्यते। यथा—

"मानवास्तिस्रो विद्या, बार्हस्पत्या द्वे विद्ये, औशनसा एका विद्याम्, अर्थशास्त्राचार्याश्चतस्रो विद्या वदन्ति" इति रीत्या गणनाभेद इति।

एव मतभेदे स्थिते सन्दिग्धमतिषु वास्तविक निर्णय कर्त्तु मक्षमेषु नीत्यनुष्ठाने बाधा भवति इति कारणा-दुपस्थिताना शकानामपसारणाय कृतोऽयमुपर्यु क्तप्रश्नाना विदुषा सन्तोषाय भवेदित्याशया गुरूपदिष्ट आचार्याणा मतभेदपरिहारो यथाक्रममुपर्यु क्तप्रश्नानुसार निरूप्यते।

तत्राय प्रथमो विषयो यत् प्रचारणीया विद्या परिगणिता वा समस्ता वेति। तत्र सर्वेषामाचार्याणा मतेन प्रकृते उपर्युक्त विद्या परिगणिता आदौ प्रचारणार्थमनुष्ठानार्थं विचारणीया इत्यायाति। एतासु परिगणनासु आचार्याणामुपर्युक्तो मतभेदो यद्यपि आपाततो जागर्ति, पर्यते तु नास्ति तथापि राजवृत्तिप्रस्तावात् तत्राधिकृतस्य शास्त्रस्य प्राधान्यात् सिद्धान्तरूपेण वर्तमानसमये प्रचारणायापेक्षिता परिगण्यमाना विद्याश्चतस्रो भवन्ति। ताश्च आन्वीक्षकी, त्रयी, वार्ता, दण्डनीति इति। एतदतिरिक्ता विद्या कलारूपिण्य पश्वादिसबन्धिन्यो वाऽनेका सन्ति। किन्तु तत्र सर्वत्रापि विहारविलासादिसबन्धेन कामस्य तृतीयपुरुषार्थस्यापि सभवदुक्तिकत्वात् प्राक् पुत्रस्याध्यापनीयत्वात् त प्रति धर्मार्थरुपदेशस्यैव प्रथमतोऽभ्यर्हितत्वात्।

आत्मान प्रथम राजा विनयेनोपपादयेत्।
ततोऽमात्यॉस्ततो मृत्यॉस्तत पुत्रॉस्तत प्रजा ॥

विना पुत्रस्य विनयवशिता प्रजासु विनयाधानस्याशक्यत्वात् च पुत्रसाधारण्येन प्रचारणीयौ यत्र धर्मार्थौ विद्येते तथाविधा विद्या आन्वीक्षिकीत्रयीवार्तादण्डनीतय एव। तदुक्तम्—

"धर्माथौं यद्विद्यात्तद्विद्याना विद्यात्वम्। (कौ० अ०)" इति। अथैतासामान्वीक्षिकीप्रभृतीना विद्यात्व कथम् ? इति न आशङ्क्यम्। जयमङ्गलाकृता दत्तोत्तरत्वात्। तथा हि—

"वेत्ति, विद्यते, विन्दति, विन्ते"। (कौ० ज० व० अ०) इति

अस्याय भावो यत्—"धर्माधर्मयो स्वरूप यया लोको वेत्ति=जानाति, सा त्रयी" इति त्रयीस्वरूपम्। विद्यते =पाल्यते राज्य यया सा दण्डनीति।" इति नीतिविद्यास्वरूपम्। विन्दति=प्राप्नोति भूमिहिरण्यादीनर्थान् लोको यया सा वार्ता" इति वार्ताविद्याया स्वरूपम्। विन्ते=विचारयति इद सुखसाधनम्, इद दु खसाधनम्, भावस्वभावम्, विद्याना बलाबले च लोको यया सा आन्वीक्षिकी" इति आन्वीक्षिकीस्वरूपम्" इति।

आभ्या मूलवचनजयमङ्गलावचनाभ्यामान्वीक्षिक्यादिषु विद्याशब्दस्य व्युत्पत्ति प्रदर्श्य एतद्विद्याप्रचारणे लोकस्थितिहेतुत्व ध्वनयित्वा नीतिलक्षण समन्वितमर्थशास्त्रकर्ता तदेतद्विद्यास्वेतासु नीतिदृष्ट्या लोकस्थिति-हेतुत्व कथमिति विमर्शनीयम्।

अय च विमर्श शास्त्रकारैरान्वीक्षिकीमारभ्य प्रदर्शित। परन्तु साधारणजनावबोधाय लोकेषु विद्य-मानामाकाक्षामनुसृत्य क्रमवैपरीत्येन लोक प्रति विद्यानिष्ठ हेतुत्व प्रस्तूयते।

"यत्र कुत्रापि देशे स्थित प्राणी आत्मनो जीवनार्थं स्वानुरूपमाहार बुभुक्षाया सत्यमाकाक्षते कृते-ऽप्याहारे भाविनि दिवसे बुभुक्षा भविष्यत्येवेति तन्निवारणहेतोराहारस्य सातत्येन लाभाय प्रयतते च "इति निर्विवादम्। जीवनार्थैवरीत्या सातत्येन क्रियमाण प्रयत्न वाणिज्यादौ, कृषिकर्मणि, पशुपालने च विभक्तो भवति, तेषा जीवनसाधनत्वात्।

अत एव तानि "वार्ता" इति सज्ञया व्यवह्रियन्ते शास्त्रेषु। तदुक्तम् "वर्तते=जीवति लोकोऽनये" ति। (का० नी० व—)

एव सत्यपि "एतै साधनै सर्वे आकाक्षिताहारा अपेक्षानुसारेण सफला न भवन्ति" इति यदालोच्यते, तत्र कारण कृष्यादिषु वार्तात्वेन व्याहृतेषु त्रिषु वर्तमानस्य साधनत्वस्य फलपर्यवसायित्व येन मार्गेण सभवति, तस्याशेष-स्यावगति वणिग्भ्य, आप्तेभ्य अध्यक्षप्रचाराच्च कर्तव्या अस्ति, सा वार्तानुष्ठान कर्तुमाकाक्षमाणेन तेन तेन न कृता" इति निर्णेतव्य भवति अर्थात् वार्ताया साफल्याय तच्छास्त्रस्याध्ययन किम्, पूर्वपरम्पराप्राप्ताना रहस्याना वणिग्द्वारोपलब्धिर्वा अपेक्ष्यते। तदुक्तम्—

"तमध्यक्षप्रचाराद्वार्तासमयविद्भ्योवणिग्भ्यश्च" इति। (का० सू० १-१०) परन्तु शास्त्राध्ययनद्वारा

सभाव्ये वार्ताया साफल्ये पशुपालनादिकर्तृषु पुनरपि दुरवस्था दृश्यते यत् कृताध्ययना अपि केचित् वार्ताया साफल्य नानुभवन्ति इति। तत्र करणमनुष्ठातृणा प्रमादालस्यादयो न तु शास्त्रस्याज्ञता। तथा हि—

शास्त्र ह्यधीतमितिकृत्वा तावन्मात्रेण तदर्थो लभ्यते इति क्वचिदपि शास्त्रे नोच्यते। विनौषधसेवन चिकित्साया वेत्ता इति कृत्वा वैद्येन आत्मनो रोगो नापसार्यते। तथैव वार्ताया सामान्यविशेषकार्यकारणभाव प्रतिबन्धकानि चोक्तानि। तद्रीत्या साधनाना सर्वेषा एकत्रीकरण, प्रतिबन्धकाना चापमारणमुभयमपि वार्ताकामेन विधेय भवति। तत सदा अनुष्ठानपर्यवसायि यथा भवेत्, तथा आलोचनीयम् प्रयतनीय च। इति।

एतेन "क्वचित्स्थलेषु शास्त्रमनधीत्यापि वार्ताया केचित्साफल्यमनुभवन्ति" इति यद दृश्यते, तत्रापीद तत्त्व यत् केनचिदपि महिम्ना वार्ताशास्त्रोक्तानि साधनानि तत्र सुलभानि बभूवु। तावता "शास्त्रस्य वैयर्थ्यम्" इति नाशङ्क्यम्। तथानुभूतेऽपि साफल्ये बुद्धेर्मोहस्य शास्त्राध्ययनाभावे सर्वत्र समुदयप्रसङ्गात्" इति सिद्धम्।

एतदेवानुभूय राजाऽपि यदि वार्ताविद् भूत्वा तदुक्ता रीतिमनुतिष्ठति, तथा स प्रजासु स्थाने स्थाने वार्ताविद्या प्रचारयेत्, तर्हि स सपरिवारो जीवनमाकाक्षमाण आत्मान वर्तयितु शक्नुयात्। दुर्भिक्ष दुरवस्थाम-पनोद्याधिकमात्रया सुव्यवस्था च प्रापयितुमर्हेत् इत्यत्रापि नास्त्यविश्वास तदुक्तम्—

"वार्ताप्रतिबद्धत्वाल्लोकस्थिते (का० नी० १-१-१२)" इति। एव च लोकेषु स्वत सिद्धाया आका-क्षाया अनुसारेण चतसृषु विद्यासु वार्ताया लोकस्थितिहेतुत्व प्रत्यक्षत, अनुमानत, शास्त्रतश्च क्लृप्तम्। तदेवोक्तम् प्राक्, वर्तते जीवति विन्दति इत्यादि।

अथ वार्ताया क्लृप्त्यनन्तर लोको नीतिविद्या कामयते इत्यपि स्वत सिद्धमेव। मन्या च कामनाया "नीतिविद्याया अनुपयोगित्वम्" इति न साधयितु शक्यम् इत्यपि स्फुट भविष्यति तथा हि—

यावत्पर्यन्त यथावत् ससाधितया वार्तया प्रभूत धन वा धान्य वा लोके दृग्गोचर न भवति तावत्पर्यत तद्रक्षणस्यावसर एव नास्तीति तदानी नीतिविद्या योगक्षेमावहा क चिन्तयेत्? यदा तु धन धान्य वा समुत्पाद्य स्वव्यापारविगमे वार्ताविद्या शान्तिमनुभवति, यदा वा अर्जित धनमर्जकायोपभोगात्मक फल मोदलाभार्थ आत्मान समर्पयितु वाञ्छति, तदा मध्ये अनेका बाधा- भयावहा स्वत एवोपतिष्ठन्ते। ताभिश्च अन्येनैवानधिकारिणा धनमपहृत्य भुज्यते। तदुक्तम्—

"आयुक्तकेभ्यश्चोरेभ्य परेभ्यो राजवल्लभात्।
पृथिवीपतिलोभाच्च प्रजाना पञ्चधा भयम्॥"

(का-नी-५—) इति

एव स्थिते बाधानिरासोऽपि न्यायतो धन स्वीयमुपभोक्तुकामेन सपादनीय इति अगत्या कर्तव्य एव भवति। परन्तु स निरासो विप्रकीर्णशक्तिमता जनेन कर्तु न पार्यते, तस्य तथा कर्तुमशक्तत्वात्। तदानी शिष्टै-स्त्रस्यते, दुष्टैर्हृष्यते, तै कर्तव्याशेऽन्धैर्भूयते, मात्स्यन्यायस्य साम्राज्येन स्थीयते, स च निरकुशो भवति। तथा सति लोकस्य पुनरपि जीवनमपास्त भवति, आहारस्य आकाक्षा न शाम्यति इत्यात्मत्राणाय साकाक्षो लोक यथार्हदण्डप्रणयनेन लोक पालयितु समर्थ तथाविध नरमन्विष्यति, य प्रजा औरसवदन्वीक्षितु सहजवृत्ति, सत्त्वगुणसम्पन्नो धृतिमान् मतिभावसपन्नो विदग्ध शमप्रचुर सर्वशक्तिसपादनक्षम दण्डस्य प्रणेता लोकानुरागो-पहित ललितादृष्टिसम्पन्न शासकत्वेन वरणयोग्यो भवेत्। न ह्येवविधो नर दुर्वारमकरध्वजे लोके यत्र कुत्रापि सभवति इति सोऽन्वेष्टव्यो भवति।" "अन्विष्टोऽपि तथाविधगुणो नर नानाविधा प्रकृती कथमनुरञ्जयेत्" इत्येको महान् प्रश्न पिण्डे पिण्डे मतिभेदसाम्राज्यात् इति चेत्, यदशक्य मन्यामहे तस्य शक्यता सम्पादयितु नीतिविद्या सत्त्वप्रज्ञावते स्वत सस्कारसपन्नाय कुलीनाय च आत्मनस्तत्त्व सप्रयच्छति, प्रेरयति च। तया हि

समस्ता बाधा उपर्युक्ता अपसार्य अर्जित धन न्यायत अर्जकस्य पुरत नीतिमान् प्रापयति। अर्जकोऽपि अर्जित धनमुपभुज्य सुख शेते। मात्स्यन्यायो विलीनो भवति। दुष्टा शास्यन्ते। शिष्टा पाल्यन्ते। तदुक्तम्––

"नयेन जाग्रत्यनिश नरेश्वरे सुख स्वपन्तीह निराधय प्रजा" इति (का० नी० १) एतावता ग्रन्थेन "वार्तानन्तर दण्डनीतिराकाक्षिता" इति साधितम्। किन्तु अनेकेषु विभिन्नमतिकेषु राष्ट्रेपु सबद्धेषु स्वीया नीति प्रचारयितु यदा शासनक्षमा इय इति यदि न स्फुटीकृत स्यात्, तर्हि न्यूनत्वमेवास्या आपद्येत इति तत्रापि सूक्ष्म-मीक्ष्यते––

"सा विद्या तन्मतिर्यया" इति श्रीमद्भागवतोक्तन्यायेन नीतेरभिधात्री सैव विद्या भवितुमर्हा यत्र नीतिविषये मति पूर्णतया प्राप्या स्यात्। सा च यत्र विषयेऽसन्दिग्धताऽध्येतृणा हिताधानार्थदर्शन, चित्ते सन्तोष, वदग्ध्य चाबाधित आस्ते तत्र भवत्यन्यत्र कुमति इति मते स्वभाव। एवभूताया मतेस्तत्तद्विषये ततो लाभ यत्राशेषाङ्गाना निर्वचन सपूर्ण भवेत्। अतएव सर्वैरपि शास्त्रचिन्तकैरायुर्वेदादिविषये आर्षशास्त्रमेवावधारित भवति। यत्र तन्न स्वीक्रियते तत्र प्रयोगस्य वास्तविकत्व नानुमन्यते वैद्येन। एव नीतिविषयिणी मतिरपि पूर्व-परम्पराप्राप्त शास्त्र विहायान्यत्र नास्ति। यत इदमर्थशास्त्र विहायान्यत्र स्वमण्डलसरक्षणक्षम त्रिवर्ग समृद्धि-सपादक सर्व तत्त्वमद्यावधि क्लृप्त न दृश्यते, इति मन्त्रिगुणाना, मन्त्रिनिर्वाचनस्य, राजमूलभूतस्य सत्त्वस्य, उपायविकल्पानाम्, नीतिलक्षणस्य चाभिधानप्रसङ्गे "शान्ति का अग्रदूत" ग्रन्थे विस्तृतमस्ति। तथा प्राचीन-भारतीय शासनपद्धतिसमलोचनायामपि। अतो नीतिविपयिणी मतिरितरराज्येषु स्वीकृताया नीतिपद्धतौ नास्ति। कि बहुना, ता अपि विद्या मूलतो भारतीयार्थशास्त्रविद्या समादरन्ति। तस्मादशेषाङ्गसहारवतो मतिभाव-सप्रदायकादर्थशास्त्रात् एव नीतिविद्या आत्मनि लोकानुरागसपादनाय समादरणीयेति सर्व सुस्थम्।

तस्माद्वार्ताविद्याया उपयोगित्वस्य साफल्यदर्शनानन्तर लोकस्योत्थिताकाक्षतया दण्डनीतिविद्याया लोकस्थिति प्रति

नानाशास्त्रार्थनिष्पन्ना मति स्याच्छ्रुतधारिणी।
सशयच्छेदनी शिष्यहिताधानार्थदर्शनै।
वर्ण्यते चित्तसतोषात् विदग्धव्यवहारत॥

उपयोगित्व क्लृप्त भवति। तदेवोक्तम् "विद्यते इति विद्या"।

यथा आदौ जीवनस्य आकाक्षितत्वात् तत्साधनभूता वार्ता आकाक्षिता, ततो वार्तया जनितस्य धनधान्यादे, सरक्षणस्य आकाक्षया तत्साधनतया दण्डनीतिराकाक्षिता भवति, तथा दण्डप्रणयनसमये लोकेपु त्रय्युपयोगित्व त्रिविधावस्थाया व्यक्त वक्ष्यमाणरीत्याऽऽकाक्षितत्वात् भवति। तथा हि––

"राजभि सचाल्यमाना नीति लोकरक्षणाय" इत्युक्तम्। अर्थात् "यदा लोके बाधारूपेण मात्स्यन्याये न दुष्टा अनुवर्तन्ते तदा नीतिरुपयुज्यते" इति सिद्धम्। परन्तु तत्राप्येको महानपरिहार्यो दोपो वर्तते यत् दण्डो यदा प्रणीयते राज्ञा, तदा त्रय्यभावे उपेक्षिते धर्मे राजा शास्याना क्रोधविषय स्यात्। अर्थात् एकाकी राजा सर्वेषु अर्थरुचिषु सत्सु क दण्डयेत्? यत्र दण्डो निपातनीय राजद्वारा अपमानिता अर्थरुचय शास्या प्रत्युत राजान एव शासितु सख्याबलात् सघीभूय प्रवृत्ता इत्यय महान् दोष भवेत्। तथा सत्यनयाऽव्यवस्थया दण्डो न यथावद-धिकारिण प्रति प्रणेतु शक्य स्यात्। यतो हि न कोऽपि जन आत्मान पारतन्त्र्ये स्थापयितुमिच्छति, येन शासकस्य दण्ड. शास्यै स्वीकृतो भवेत्। केवल धर्मस्य तच्छीलस्य वा अय स्वभाव यत्र शासकशास्यभाव स्थिरो भवति शिष्य आत्मवान् स्वेच्छया गुरु शासकत्वेन वृणुते आत्मनि गुर्वधीनत्व भूषण मनुते एवमेव धर्मपराधीनराज-प्रजयोरपि विषये शास्यशासकभावस्यैव विषये बोध्यम्। नास्याय भावो यदस्माभि पारतन्त्र्य काम्यते। किन्तु पारतन्त्र्यमज्ञताप्रयुक्त भवति, पश्वादिषु तथा दर्शनात्' अतो येन स्वस्याज्ञता तत्प्रयुक्त पारतन्त्र्यञ्च वा विलय

गच्छेत् तस्य सर्वज्ञस्य तत्प्रणीतग्रन्थराशे वा पारतन्त्र्य स्वीकृत्य धर्मत तदाज्ञाया स्थित्वा च तस्मात् आत्माज्ञता विनाश्य पारतन्त्र्यान्मुक्तिरिष्यते अतोऽगतिकगत्या तथाविध पारतन्त्र्य स्वातन्त्र्यप्राप्तिसाधनत्वात् अभिलष्यते इति।

इद तत्त्वमजानाना स्वातन्त्र्य काम्यमानास्तु अभिमान मदपराधीना कर्तव्यपथ विस्मृत्य औद्धत्येन वर्तन्ते। "मानमदयोरौद्धत्यमुच्छृखलत्वमनुभाव" इति साहित्यशास्त्रेपूपवर्णनात्, अत ते शास्त्राणि वाऽव-जानन्ति आक्षिपन्ति। पुन इन्द्रियपरतन्त्रा मदा अतृप्ता सन्त यथेच्छ व्यवहरन्ति। कस्यापि शास्यत्व स्वीकर्त्तु-नोऽत शासकादात्मनोरक्षणाय सघीभूय शासक स्वायत्त कर्तु समीहन्ते।

अतो लोके उद्धता अधिकसख्यया यथा न भवेयु धर्मभावश्च जागरितो भवेत् तथा शासकेन वर्तनीय भवति। तत्र सफलताया सत्या बहूना जनानामनुमत सगृह्य तेपु ये दुष्टा असाध्या तेपु दुष्टेपु प्रणीतो दण्डो न राज्ञो ऽहिताय भवेत्। तदुक्तम्—

"लोकशास्त्रानुगो नेयो दण्डोऽनुद्वेजन श्रियै।
उद्वेजनादधर्म स्यात्तस्माद् ध्वसो महीपते ॥" इति। (का० नी० २-५)

बहुजनानुमति लोकस्य आत्मान प्रति तदा सभविता यदा मानमदयो स्थाने लोकेपु कर्तव्यभावना ऐहिकसुखोपयोगापेक्षयाऽपि महता चित्तसन्तोपेण जागरूका स्यात्। तज्जागृति परलोके सुखस्य निरतिशयितत्व पुनर्जन्मनि फलप्राप्ति अपरत्र महद्भय चेत्यादिधिया स्थिरगाया सत्यामेव भवेन्नान्यथा। इति कृत्वा दण्डप्रणयन समये औद्धत्य बहुसख्यकेषु व्याप्त स्यात्तर्हि शासनस्य वैयर्थ्य भवेदतस्तदानी लोकेपु परलोकसुखादिबुद्धिराकाक्षिता भवति। इयमेकावस्था त्रयीविद्याया लोकस्थितिहेतुत्व-प्रदर्शनायोपयुज्यते।

किञ्च, अपराधान्निवारण दण्डप्रणयनस्योद्देश्य तत्त्वम्। तत् परलोकभयाभावे लौकिकदण्डप्रणयनमात्रेण न सभवति, दण्डत्वेन परिकल्पितमुद्रासम्प्रदानानन्तर पुनरपि अपराधिनोऽपराधप्रवृत्तिदर्शनात्। अतो महतो नरकभयान्निवृत्त राजदण्डेन शुद्धोऽपराधी आत्मन पवित्रतामनुभवेद्यदि तर्ह्येव प्रणीतस्य दण्डस्य सार्थक्य सभवति नान्यथा "सा च पवित्रता भावना वृद्धजनेन शासकेन तरुणेपु बालकेषु कथ स्थाप्येत" इति आकाक्षा दण्डप्रणयने लोकपालनार्थं कर्तव्येसमुदिता भवति इतीय द्वितीयावस्था शुचित्वबोधनद्वारा त्रय्य लोकस्थिति हेतुत्वप्रदर्शनायोपयुज्यते।

किञ्च, राजप्रजयो ,राष्ट्रयो , मित्रयो , गुरुशिष्ययो , दम्पत्यो , पितापुत्रयो पारस्परिक सम्बन्ध स्वार्थपरो यदा भवति तदा तेषु न कस्यापि कुत्रापि विश्वास्यत्व सभवति "अर्थातुराणा न गुरु र्न बन्धु" इत्यभ्यु-पगमात्। अविश्वासत्वे 'क शास्ता" को वा शास्य इत्यत्र विनिगमनाऽभावेन सर्वमव्यवस्थित भवेत् "इत्येतद् वर्तमानैरध्यापकछात्रभृत्य वनितानामान्दोलनै स्फुटमेव। किच अधुनाऽपि "वार्ता नीति र्वा नास्ति" इति। अनेके उद्योगा उत्तरोत्तरवर्धिष्णवो वर्तन्ते, दण्डऽनीति प्रतिदिन दण्ड्यान् शोधयति पर पास्परिक कलह, मात्स्यन्याय , अविश्वास्यता, लुब्धा, मनोवृत्ति , स्वकर्तव्याच्च्युति , औद्धत्यमपमानन, स्वार्थपरायणता, सुखा-नुभवेऽपर्याप्तता, कामुकता, अलीकवचनमधीरता, आलस्यम्, मोह , निद्रालुता, अज्ञता, क्रोध , निन्दितकर्मणि प्रवृत्ति , असन्तोषश्चेत्यादि दोषा पर्याप्तमात्रया वर्धमाना सेव्यसेवकेषु, शास्यशासकेषु, परिवारेषु नृत्यन्त-इवासते। प्राय समस्त जगत् प्रेमशून्य वर्तते, बन्धुभावश्च व्यपगत। पणादिप्रदानेन राष्ट्रै कृत सन्धि वृत्र-वासवयो सन्धिरिव न साहाय्यपद निदधाति। अतो बन्धुभावेन आत्मीयताविलोपप्रसक्त्यावार्तोत्पादितस्य धनस्य यथावद्विभज्यार्जकेभ्यो वितरणाय प्रवृत्ता नीतिविद्या पुनरपि असाफल्यमनुभवति, इदानीन्तनीय तृतीया-वस्था स्वभावत बन्धुषु विश्वास्यताया स्थैर्यमाकाक्षते इति कृत्वा तत्स्थैर्यस्य सपादिका पर लोकविश्वासस्य प्रतिष्ठापिका त्रयी विद्या प्रवर्तते। इय विद्या परलोकस्थिति पूर्वप्रदर्शितरीत्या ख्यापयन्ती त्रयीविद्वास स्वकर्त-

व्येषु निर्विकारतया प्रेरयति। सोऽप्याजीवन स्वीयकर्तव्य नापत्स्वपि परित्यजति। तेन स स्थिरविश्वासार्हो भवति। एतदन्तरा परलोकस्थिति विहाय बुद्धितो निष्कास्यवान्येनोपायेन विश्वासस्यतासम्पादनाय कृत प्रयत्न आन्त फलवान् तथैव भवेत् इति निर्णयेन वक्तु न शक्यते तदुक्त श्रीमद्भागवत दशमस्कन्धे ४७ सप्तचत्वारिंश-शत्तमेऽध्याये।

अर्थाद्वाराङ्गना धनार्जनोद्देशेन प्रवृत्ता प्रेम ख्यापयन्ती न विश्वास्या, तद्वदेव सर्वत्र वेश्यावृत्तौ सम्पन्नाया न कश्चिदपि कस्यचिदपि सहायको भविष्यति। धनिकस्य धन लुठयितु क प्रयत्नोऽवशिष्येत ?

अपौरुषेया प्रमाणतमा त्रयी वर्णाश्रमान् यान् प्रति प्रतिष्ठापयति, तन्महिम्नावर्णाश्रमिण धन भवतु मा वा प्राणास्तिष्ठन्तु मा वा, कवयो निन्दन्तु स्तुवन्तु वा, स्वकर्तव्ये दृढमनस्का कार्य काल वा नातिक्रमिष्यन्तीति दार्ढ्येन वक्तु शक्यते। अतो नीतिप्रणयनसमयेदुखस्थितिमनुभूय लोकै शासकैर्वा आकाक्षिता त्रयी उपयुज्यते लोकस्थितये। तदुक्तम्––

"व्यवस्थितार्यमर्याद कृतवर्णाश्रमस्थिति।
त्रय्या हि रक्षितो लोक प्रसीदति न सीदति॥" इति।

"वेत्तीति विद्या" इति च।

इत्थ च वार्ता वृत्यनन्तरकाक्षिता नीति आत्मन साफल्याय धर्ममपेक्षमाणा लोकेषु मैत्रीभाव स्थापयितु त्रयी यथाऽऽकर्षति, तथैव त्रय्यपि आन्वीक्षिकी समीक्षते इत्यान्वीक्षिक्यपि लोकस्थितिहेतु। यदीय न स्यात् तर्हि त्रय्यपि स्थलविशेषे सफलाऽपि क्वचिद्विश्वास्यताधायकान् गुणान् वर्णाश्रमेष्वपि न चिर प्राययितुमर्हा इत्यधस्तान्निर्दिष्टेन विषयेण स्फुटीभविष्यति। तथाहि––

यावत्पर्यन्त मास्तिक्यभावे स्थिता वेदान् श्रद्दधते तावत्पर्यन्त वेदोदितायां मर्यादाया वर्णाश्रमिण. स्निग्धा अनुरक्ता व भवितुमर्हन्ति। परन्तु कस्माच्चित् कारणवशात् तत्र दोषमुद्भाव्य केचन हितैषिण वेदोदि-दितधर्मस्य विषये वर्णाश्रमिष्वनर्थावहा शङ्का समुपस्थापयितु सफला भवेयुस्तर्हि त एव वर्णाश्रमिण शकाकव-लिता वेदोदितपरलोकविश्वासादपरज्येयुरेव। ईदृशोऽपरागो नीतिशास्त्रे भेदशब्देन व्यवह्रियते नीतिविद्भि.। तदुक्तम्––

शङ्काजनन निर्भत्सन च भेद।' इति।

तथासति वस्तुतो किम्भावमापन्नेन वेदेन प्रतिष्ठापितो धर्म अनुरागस्या विषय सन् वर्णाश्रमिभिरु-पेक्षित स्यात्।

यद्यपि शकावस्थाया केचन धर्ममनुतिष्ठन्ति, तथापि तदनुष्ठान शङ्कितचित्तत्वात् न अनुरागविषय, अपि तु तत् अभ्यासप्रयुक्तसस्कार गोचरम् इत्येव वक्तव्य भवति, तथानुष्ठातृणा पुत्रादिषु धर्मविपरीतोपदेश-प्रवृत्तिदर्शनात्। एव सति "भक्षितेऽपिलशुने न शान्तो व्याधि" इतिन्यायेन पुनरपि राजप्रजादिषु परस्पर-मनुरागाभाव एव प्रसज्येत। इति स्थिरविश्वास्यतास्थापनाय वेदेऽप्रामाण्यशकानिराकरणोपाय लोक आकाक्षते यदा तदाऽऽन्वीक्षिकी विद्या तर्कप्रधाना समुदेति। तया शङ्का अपसार्यन्ते। अत तिसृभि वार्ता दण्डनीति त्रयीभि. आन्वीक्षिक्या लोकस्थितिहेतुत्व सिद्धम्। तदुक्तम्––

"प्रदीप सर्वविद्यानामुपाय सर्वकर्मणाम्।
आश्रय सर्वधर्माणा शश्वदान्वीक्षिकी मता॥" इति।

"विन्ते=विचारयति इति विद्या" इति च।

एतावत्पर्यन्त "नयशास्त्रोक्तरीत्या राजवृत्तेषु आदिमवर्त्म यासा विद्याना प्रचारण अस्तीति साधित ता परिगणिता विद्याश्चतस्र" इति निरुक्तम्।

अथ पूर्वोक्तप्रश्नानुसारेण विद्याना स्वरूप कीदृक् इत्यभिधीयते। तत्रेद सूत्रम्——धर्मार्थो यद्विद्यात्तद्विद्याना विद्यात्वम् इति। अस्यायमर्थ —"विद्यादित्यत्र" विध्यर्थो भावना, तत्र विद् धात्वर्थस्य वेदनस्य भाव्यत्वेनान्वय । "धर्मार्थौ" इति द्वितीयान्तार्थस्य धर्मार्थविषयत्वस्य वेदनेऽन्वय । तथा च विद्यात्व हि धर्मार्थविषयक वेदनभाव्यकभावनाकरणत्वम् । तच्च कर्मविद्यासु यथा नास्ति तथा प्रागावेदितमेव (५-८) । अत्र विद् धात्वर्थाविजातीयत्वात् एकविधवेदनभाव्यकभावनाकरणत्वमेकविध ममस्तविद्यासु नास्ति तथापि वेदनादिपु विद् धात्वर्थत्वमनुगत धर्ममादाय चतसृपु विद्या इद लक्षण सगत भवति। अथ तत्तद्विद्यामात्र लक्ष्यक विद्यालक्षणमभीष्ट चेत् विद् धात्वर्थ पृथक्पृथगादाय तत्तद्भाव्यकभावनाकरणत्व ममन्वेतु शक्यते। यद्यथा——विद् धात्वर्थ "विन्दति" इति प्रयोगबोध्य प्राप्तिरूप गृहीत्वा "प्राप्तिरूपिवेदन भाव्यक भावनाकरणत्वम्" इति वार्ताया लक्षण स्फुट भवति। प्राप्तिश्चात्र भूमि हिरण्यादि विद्यादीना बोध्या। अर्थत्व चैपा कामसूत्रेऽभिहितम्। तद्यथा विद्याभूमिहिरण्यपशुभाण्डोपस्करमित्रादीनामर्जन अर्जितस्य विवर्धनमर्थ इति। एतन्न्यायेन आन्वीक्षिकीत्व नीतित्व त्रयीत्व च तत्तल्लक्षणेन सगमनीयम्। अत्रेद तत्त्वम्——

त्रयी रूपविचारे विद् धात्वर्थीय वेदनस्य धर्मेणसहाधर्मोऽपि विषयतया सग्रहीतव्य, तेन निषेधबोधकवेदभागे नास्य त्रयीलक्षणस्य अव्याप्ति । एवमेव आन्वीक्षिकीलक्षणेऽपि भाव्यकोटौ "को धर्म", "कोऽर्थ", "तद्विपरीतो वा क", "कुत्र कस्यामवस्थाया धर्माधर्मौ" पुन "श्रुतिस्मृत्यो कस्मिन्नशे कस्य प्रामाण्य कस्यप्रामाण्यम्" इत्याद्यपेक्षित सर्वमेव विचारजात यद्भूत विद् धात्वर्थो बोध्य । तेन सर्वविचारस्य न्यायपुरस्सरस्य निरूपके आन्वीक्षिकीभागे मीमासादौ न तल्लक्षणाव्याप्ति । नीतित्वमपि "विद्यते" इत्यर्थक विद् धात्वर्थ पालनात्मक भाव्यत्वेन सगृह्य तद्भाव्यकभावनाकरणत्वलक्षणेन समन्वित भवति। यद्यपि क्वचित्स्थलेषु एकत्रैव आन्वीक्षिकीत्वादिद्वयम्, आन्वीक्षिकीत्वादित्रितय, तच्चतुष्टय वा सभवेत्, तथापि आन्वीक्षिकीत्वादिचतुष्टय स्वरूपतो भिन्नम् स्वस्वलक्षणसमन्वित बोध्यम् । इति।

अथ पूर्वप्रक्रमानुसारेण विद्याविभागविषये आचार्याणा यो मतभेद प्रदर्शितस्तस्य समन्वयपुरस्सर विरोधपरिहारो येन भवेत्तथाविध सूक्ष्म तत्त्व प्रकाश्यते। तथाहि विद्याविभागनिरूपणे "मानवा विद्याना त्रितय, बार्हस्पत्या विद्ययोर्द्वितयम्, औशनसा विद्याया एकविधत्वम्, अर्थाधिकारिका विद्याना चतुष्टयम् मन्वते" इत्येव रीत्या आचार्याणा मतभेदो निवेदितो वर्तते। तदुक्त कौटिल्येन——

"त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्चेति मानवा, वार्ता दण्डनीतिश्चेति बार्हस्पत्या "दण्डनीतिरेकैव विद्या. इत्यौशनसा" इति। अत्र द्वौ प्रश्नौ उपस्थितौ भवत । तयोराद्योऽय प्रश्नो यत् यदि "सर्वे आचार्या" इति कृत्वा विद्वासा तूष्णी स्थातु समभिलपेयुर्स्तर्हि आचार्येषु च तेषु न्यूनत्वाधिक्यादिदोषप्रसङ्गस्य आपादनीयत्व भवेत्। इष्टापत्तौ च पूर्वाचार्याणा स्वस्वविषयेऽनवधेयवचनत्व स्यादिति।

द्वितीयश्च प्रश्न एव तत्——कौटिल्येनोक्तोऽय विद्याविभजन सम्बन्धी मतभेदोऽपि न साधु सगच्छते, मन्वादिभि चतसृणामेव विद्यानामध्ययनस्य विहितत्वात् । मन्वादिप्रणीतेषूपलब्धेषु शिष्टैरादृतेषु पुस्तकेषु तथोपलम्भाच्च तदुक्तम्——

त्रैविद्येभ्यस्त्रयी विद्या दण्डनीति च शाश्वतीम्।
आन्वीक्षिकी चात्मविद्या वार्तारम्भाश्चलोकत ॥ इति।

(म० ७४३)

आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती।
विद्याश्चतस्र एवैता अभ्यसेन्नृपति सदा॥

(शुक्रनी १-१५१)

तत्रोच्यते ।

आद्ये विषये आचार्याणामवधेयवचनत्वं तावदापादनीय भवेद्यावत् तेषा मत समन्वित न भवेत् । तथाहि---

विद्यालक्षणेभिहितकारण द्वेधा भवति---एक साधकतममपर सहकारि। यथा स्वर्गार्थमग्निहोत्रादि प्रधानभूतो याग साधकतम अङ्गभूताश्च पूर्वापरभाविनो यागास्तत्र सहकारिणो भवन्ति। ये सहकारिणस्ते इतिकर्तव्यताया सन्निविशन्ति। य प्रधान स करणत्वेन व्यपदिष्टो भवति। इत्येतत्सर्व मीमासाया तत्र तत्र व्यक्तम् । किमपि भवतु, प्रधानेतिकर्तव्यसाधारण्येन प्रधान सहकारि चेत्युभयमपि स्वर्ग प्रतिकारणमित्यपि स्फुटमेव । तथैव प्रकृतेऽपि मनुर्धर्मार्थवेदन प्रति त्रयी वार्ता दण्डनीतिञ्च साधकतमत्वेनअवशिष्टा विद्यासहकारिणीत्वेन मनुते। बृहस्पतिस्तथाविधवेदनम् (अर्थलाभ पालन च) प्रति वार्तादण्डनीति च साधकतमत्वेनतरेऽवशिष्टे विद्ये च सहकारित्वेन मनुते। शुक्रस्तादृशवेदनार्थपालन प्रति दण्डनीति साधकतमत्वेनेतरास्तिस्रो विद्या सहकारित्वेन मनुते। कौटिल्यस्तूक्तवेदनार्थचतुष्टय प्रति चतस्रोऽपि विद्या साधकतमत्वेन मनुते। एतन्मननभेदस्य कारण तत्तद्विद्याकरणकभावनाया भाव्य तत्तन्मतेन विद् धात्वर्थस्य तस्य तस्योद्देश्यत्व भाव्यत्व वा अपरस्य च गौणत्वमिति। तद्यथा---मनु विद्धात्वर्थ विचार उद्देश्यत्वेन भाव्यकुक्षौ निवेशयितु न किन्तु धर्मार्थयोर्ज्ञान, लाभ , पालनमित्येवोद्देश्यमेतन्मते। तस्याय भावो यन्मनुर्विचारमेव न स्वीकरोतीति। यस्मिन् समये मनु शिष्यान् बोधयामास तस्मिन् समये ते शिष्या धर्म वेदमीश्वर तत्प्रामाण्य वेदापौरुषेयत्व च प्रति श्रद्दधाना न साशका बभूवु । "वेदोवदति," 'गुरुर्निवक्ति' इति श्रुत्वाऽन्तेवासिनो विकसितनयना प्रसन्नान्त करणा तद्वचन प्रमाणमित्यमन्यन्त। एवसत्यपि क्वचित् धर्मनिर्णयार्थ समुपस्थिते प्रश्ने ते विचारयामासुरपि। तथाविधा शिष्याणा मानसी स्थिति ध्यात्वा स्वय तर्ककुशलोऽपि मनु न विचार प्रधानीकृत्योपदिदेश शिष्यान्। एतस्यामवस्थाया धर्मार्थयो वेदनस्य प्रापणस्य पालनस्य चोद्देश्यत्वात्त्रैतयमाव्यकभावनाकरणत्व साधकतमस्वरूपं त्रयीवार्तादण्डनीतिषु सभवति, आन्वीक्षिकीतु तत्र सहकारिणी । इतिरीत्या, तथाविधसाधकतमत्वकरणत्व स्वीकृत्य मनुमतेन तिस्रो विद्या तत्तद्भाव्यप्रति प्रधानभूता भवन्ति । उक्तोविचारस्तुनतन्मतेनभाव्य. । यतो यस्यामवस्थाया येषा पुरतो मनुरुपदिश्टवान् तस्यामवस्थाया तेषा दृष्ट्या वेदप्रामाण्यादिसबन्धिविचारस्यानपेक्षितत्वमभूत्। अतो विचारस्योक्तभावनाभाव्यकत्वाभावो भवति । क्वचित्स्थलविशेषेषु विचारस्यावश्यकत्वेऽपि तस्य सहकारित्वमात्र तेषा मते बोध्यम्। "एतदशे चाणक्य अन्ये वा न विरोधिन." इति मनुमतेन सह चाणक्यमतस्य न कश्चिद्विरोध.। एवमग्रेऽपिबोध्यम्। एव बृहस्पतिरिन्द्रप्रभृतिदेवान् मुग्धतमानसुरान् वा यदुपदिशति स्म नीतिम्, तदा तेऽन्तेवासिनो मन्वन्तेवास्यपेक्षया विभिन्नमन स्थितिका बभूवु । ते ब्रह्मज्ञा सन्तोऽनुष्ठितधर्माधर्ममनुष्ठेयत्वेन नामन्यन्त, न वा तेषु धर्मोपदेश सार्थक । एव सति धर्माधर्मवेदन तेषा मतेन मनुमतरीत्या विचारस्याभाव्यत्वमिव न भाव्य भवितुमर्हति । अपितु "अर्थस्य प्राप्ति पालन च कथ भवेत्" इत्यव तैराकाक्षितम्। तद्विलोकयन् बृहस्पति विद्धात्वर्थ पालन प्राप्ति चोद्दिश्य तानुपदिष्टवान्। तदा उपदेशविषयकवार्ता दण्डनीतिश्चासीत् । नीते अनुष्ठान समये धर्मस्यापि अपेक्षितत्वात् धर्माधर्मयोर्वेदन विचारण च तत्र अर्थशास्त्रपालनकृते सहकारि इतिकर्त्तव्यतया भवति इतिरीन्या किंचिद्वैलक्षण्य मन्यमान स्वय धर्माधर्मो विद्वान् तर्ककुशलोऽपि बृहस्पति शिष्याणामाकाक्षामवलोक्य तदनुबन्धितया अर्थस्य लाभ पालन वा प्रति प्रधानत्वात् साधकतमत्वाच्च शिष्यान् वार्ता दण्डनीति चोपदिष्टवान् । अत्र विषये मनुकौटिल्ययोर्नास्ति वैमत्यम् ताभ्या त्रय्यन्वीक्षिक्यो स्तथाविधभावनेतिकर्तव्यतास्वीकाराच्च । एव शुक्रमतेऽप्यूह्यम्। "शुक्रो वरलाभात् अर्थसम्पत्ति प्राप्तवता ब्रह्मज्ञाना राक्षसाना गुरु । स हि तथाविधशिष्यान् राज्य पालयितु प्रेरयति। तदानी तेष्वियमाकाक्षोदेतियत् राज्यस्य पालन कथ कर्तव्यमिति। ते स्वय ब्रह्मज्ञत्वात् नरकादिभीतितो मुक्ता न धर्माधर्मो

आत्मन कृते वेत्तु वाञ्छन्ति, न वा परलोकविषये आत्मनो लाभाय सूक्ष्म तत्त्व विचारयितु समीहन्ते । नापि ते अर्थप्राचुर्यात् तदर्जनाय यत्नस्यावश्यकतामन्वभवन्त । दण्डनीत्यभावेन तु लोके दुरवस्थाया जाताया सत्यामात्मनोऽपि विनाश स्यादितिचिन्तया पीडितास्ते तत्प्रतीकारोपाय शुक्र पप्रच्छ । तदा स तान् दण्डनीति पालनभाव्यकभावना-करणतयोपदिदेश । अपरास्तु विद्यास्तत्रेतिकर्तव्यतया सहकारिण्यो भवन्ति" इति हि नीतिरेव विद्येत्यादिवादिना मतम् । अत्रापि विषये न मनु गुरुचाणक्या असम्मतास्तैस्तन्मतानां स्वीकारात् ।

चाणक्यस्तु यस्मिन्समये शिष्यान् उपदिशति स समयो मनुगुरुशुक्रोपदिष्टनत्तदन्तेवासिसमयाद्विलक्षण-स्थितिको वर्त्तते । एतत्समये उपदेश्या वेदेषु सश्रद्धा सदा तद्विपर्ययेनदुदितश्रमविपर्यये वा 'बहु भद्रक मे लुप्येत" इतिवादिन आशकन्ते इत्येते न मन्वन्तेवासिसदृशा । अतो विचारस्यापि कर्तव्यत्वेनात्यन्तमभ्यर्हितत्वात्स भाव्यकुक्षो प्रविष्ट । अतस्तद्भाव्यकभावना प्रति साधकतमा आन्वीक्षिकीति तस्या निर्देश प्राधान्येनार्थशास्त्रेऽत्र कृत । तथा 'चाणक्यसमयवर्तिन उपदेश्या न ब्रह्मज्ञा, न वा नरकपातादात्मन रक्षितु समर्था न देवतुल्यता ब्रह्मज्ञसुरतुल्यतां वा भजन्ते" इत्यकृतार्थत्वात् धर्मार्थवेदनमेतद्दृष्ट्या भाव्य भवति । अतस्तल्लाभाय त्रयी विद्या प्रधानतया कारणत्वेन न विधत्ते चाणक्य । एवमेवेदानीमर्थस्यानुपपत्त्या तदर्थ वार्ताया अप्यभ्यर्हितत्वमभूत् साच सहकारित्वमात्रेण कार्य न साधयिष्यति, कदाचित्तद्विषये उपेक्षाया अपि सभाविनत्वात् । अत चाणक्येन प्रधानतयोपदिष्टा । नीतिस्तु येन हेतुनोपदिष्टेतरैराचार्यैस्तमेव हेतु ध्यात्वासौ चाणक्येनाप्युपदिष्टा । एव रीत्या सूक्ष्मेक्षिकया पर्यालोच्यमाने साधकतम प्रधान कारणम् तथा सहकारिकारणमितिकर्तव्यता तादाय ते ते आचार्या विद्याया परिगणनाविषये आपाततो मतभेद प्रदर्शयन्त पर्यन्ते मतैक्यमेव पर्यवसाययन्ति । इति सिद्धम् ।

एतेन द्वितीय प्रश्न समाहितो भवति । न हि मन्वादय सर्वे विद्याचतुष्टयाध्ययनस्य विरोधिन, तास्वे-कस्या अप्यनध्ययने व्यवहारसमयेऽनुष्ठाने नानाविधविघ्नानामुपस्थितिप्रसङ्गात् । अतो मनुरान्वीक्षिकीमध्ययनार्थं विदधत्तामितिकर्तव्यताकुक्षौ धर्मवेदनभाव्यकभावना प्रति स्थापयति । पुनरत्र विषये चाणक्येन मनुमतनिरू-पणावसरे त्रय्यामान्वीक्षिक्या अन्तर्भाव प्रत्यपादि । तस्याय भावो यत् इतिकर्तव्यता प्रधानोभयसाधारण करणत्व कारणतात्वेन सगृह्य धर्मवेदनभाव्यकभावनाकरणत्व त्रयीलक्षणमान्वीक्षिक्यामपि सगच्छते इत्यान्वीक्षिक्या-स्त्रय्यामन्तर्भाव । यदि तदेवकरणत्व प्रधानमात्रगतत्वेन विवक्षित तदा तु पूर्वोक्तरीत्याऽन्वीक्षिक्या करणतया त्रयीलक्षणघटकभावनायामनन्वयान्न तस्यास्त्रय्यामन्तर्भाव । उभयथाऽपि मनुविहितमान्वीक्षिक्यध्ययन न चाणक्योक्ति विरुणद्धि इति निश्चप्रचम् ।

एवमेव शुक्रादिभिश्चतसृणामध्ययने विहितेऽपि उक्तकारणत्वस्य वैलक्षण्ये ज्ञाते तैस्तै विद्या प्रधानत्वेन विधीयन्ते स एव भाव चाणक्येन पूर्वाचार्यमतमनुवदता प्रकटीकृत न च चाणक्य शुक्रबृहस्पत्यादिभिर्विहित विद्याचतुष्टय न ज्ञातवान् इति वाच्यम् । चाणक्येन तत्तन्मतमनुसृत्य विद्याविभागनिरूपणावसरे त्रय्यादिविद्या-ध्ययनस्य शुक्रादिसम्मतत्वेनाभिधानात् तदुक्तम्—

"सवरणमात्र हि त्रयी, तस्या हि सर्वविद्यारम्भा प्रतिष्ठिता" इति । इत्यलमतिविस्तरण ।

एतावत्पर्यन्त नीतिमत्सु विद्याविभागविषये शकोदयात् अनुष्ठाने बाधा उपस्थिता भवन्ति इति यदुक्तम् तन्निरास उपयुक्तेन शकानिरसनेन सम्भवितुमर्हति । अतो नयशास्त्रे निर्दिष्टमादिम वर्त्म विद्याप्रचारणात्मक अराज्यकेऽपि आधुनिके लोकतन्त्रस्य युगे इदानीन्तनै शासनाधिकारिभि मङ्गलकामुकै एतत्सम्मेलनसदस्यैर्वा लोकविश्वास्यत्वस्यात्मनि सम्पादनाय अनेकविधासु योजनासु मुख्यतया स्वीक्रियेत, तर्हि राज्यस्य कल्याणं शास्त्रप्रामाण्यात् प्रत्यक्षादिना सिद्धत्वाच्चावश्य भविष्यति इत्याशास्य विरम्यते इति शम् ।

●



मोक्षनिरूपणम्

⊙

श्री वीरमणिप्रसादोपाध्यायः

•

नास्ति तिरोहित विदितवेदितव्याना वेदान्तनिष्णाताना यत्स्वभावतोऽपास्ताऽशेषविशेषो व्यपेतस्वातिरिक्त प्रत्यक्चिदात्मैव अविद्याप्रत्युपस्थापितनामरूपक्रियात्मकप्रपञ्चोपप्लुतोऽस्वास्थ्यमिवापन्नोऽनादिकालमारभ्य चेतनाचेतनात्मकतया जीवरूपेण बम्भ्रमीति विश्वरूपेण च विभाति। स एव चानेकजन्मसञ्चितै परमेश्वरपादपङ्कजसमर्पणबुद्धया विहितैर्वर्णाश्रमानुसारिभि श्रौतस्मार्तक्रियाकलापैः समासादितस्वान्तशुद्धिरिहामुत्रार्थफलनिर्विण्णो ब्रह्मनिष्ठश्रोत्रियकृपाप्राप्तमार्गो वेदान्तश्रवणमनननिदिध्यासननिहितमानसस्तदभ्यासजन्यसस्कारसचिवयाग्र्यया बुद्ध्या वा सम्पन्नोऽनावृतप्रत्यक्चैतन्य साक्षात्कृत्य कृतकृत्यो भवति। एष एवाद्वैतवेदान्तस्य सम्पिण्डितो वृत्तान्त । तथाप्यसम्भावनाविपरीतभावनाविश्वासचापल्यादिदोषै प्रतिबद्ध साक्षात्कार स्वफलनिर्वर्त्तनाक्षमोऽनल्पकल्पकल्पनापरिप्रौढविचारसाहाय्यमपेक्षत एव।

यदिहाशङ्कयते वेदान्तमहावाक्यनिहितब्रह्मात्मैक्यबुद्धिबाधिते प्रपञ्चे द्वैतावगाहिवाक्यानाम्प्रत्यक्षादिप्रमाणानाञ्चापहृतविषयत्वेनाप्रामाण्यापत्तिरद्वैतवाक्याना च स्वार्थपर्य्यवसायितया किञ्चिदविधायकत्वेनाप्रामाण्यापत्तिरित्युभयथा पाशारज्जुर्वेदवाक्यकलापस्येति तन्न, ब्रह्मात्मैक्यबुद्धया प्रत्यक्षादिविषयगतपारमार्थिकत्वापहारेऽपि व्यावहारिकत्वस्याक्षुण्णतया सुदूरपराहतमेवैतत्सर्वमनर्थपरिकल्पनम्। तत एव च नोपजीव्यविरोधोऽपि, अद्वैतावगाहिवाक्यानाम्प्रामाण्यस्य चरमलक्ष्यत्वेऽपि द्वैतप्रतिपादकवाक्यानामपि निषेधप्रतियोगिसमर्पणविधया विचारसाध्याभावप्रतियोगिप्रतिपादकतया वा[1]ऽवान्तरतत्त्वस्य स्वीकारात्। क्वचिदप्युपाधौ प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वस्यैवासत्त्वलक्षणत्वात्तद्गतव्यावहारिकप्रामाण्यस्य चातिरस्करणीयत्वादुभयविधवाक्याना सामञ्जस्यम्। यदपि चाद्वैतिना नये वेदादीनामपि ब्रह्मसाक्षात्कारबाध्यत्वोपगमेन नास्तिकत्वापत्तिरिति तन्न, नहि वेदादिसत्त्वासत्त्वाभ्युपगम आस्तिकनास्तिकत्वप्रयोजकोऽपि तु तत्प्रामाण्याप्रामाण्याभ्युपगम एव, अन्यथा चार्वाकस्याप्यास्तिकत्वपरिगणनाप्रसङ्ग । अद्वैतिभिश्च प्रत्यक्चैतन्याभिन्ने पूर्णे ब्रह्मणि वेदाना स्वमहातात्पर्यविषयीभूतेऽबाधितविषयत्वेन प्रामाण्याभ्युपगमाद् न तन्निरादराशङ्का लेशतोऽपि पदमर्पयति। अपि च स्वस्य स्वावान्तरविषयाणाञ्च ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यत्वविशिष्टसत्त्वरूपमिथ्यात्व वेदैरेव प्रसाध्यते, अन्यथा

---

१ तदुक्तम्—"विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्यानुमित्यङ्गत्वेऽपि व्युदसनीयतया विचाराङ्गत्वमस्त्येव।"

परमतात्पर्य्यविषयस्य सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्यस्यासिद्ध्या बाधितार्थविषयत्वेन वेदानामप्रामाण्यमेव स्यादिति 'तस्य निश्वसितं वेदाः' इतिवचनानुरोधेन निश्वासभूता वेदाः स्वलक्ष्यं प्रमाप्य स्वोद्गमस्थान एव विलीयन्त इति समीचीना व्यवस्था। अतो यथा वाक्यार्थानुगुण्येन पदार्था नीयन्ते तथैव परमतात्पर्यानुगुण्येनावान्तरतात्पर्यविषयव्यवस्थापका वेदाः स्वयमेव पूर्णतः सङ्गता भवन्ति। विकाराणां कारणभावमपि गतानां कारणानतिरिक्तत्वं न दूषणम्। अत एव 'ब्रह्माक्षरसमुद्भवम्' इत्यनुमत्याक्षरब्रह्मसमुद्भूतानां वेदानामक्षरब्रह्मानतिरिक्तत्वं न दूषणं प्रत्युत 'वेदास्तं परादुर्यो वै आत्मनोऽन्यत्र वेदान् वेद' इतिवचनानुसारेण प्रत्यक्चैतन्याभिन्नब्रह्मव्यतिरिक्ततया विदिता वेदा वेदितारं स्वार्थाच्च्यावयन्ति। ब्रह्मभावापत्तौ तु तत्पार्थक्येन वेदाभावो वेदादेवावगम्यते। यथोक्तम्—'अत्र वेदा अवेदा भवन्ति'।

ब्रह्मविश्लेष एवानन्तानर्थ हेतुरत एवाविद्यया ब्रह्मविश्लिष्टा इवात्मानं मन्यमाना एव जीवा जाग्रत्स्वप्नयोर्भ्रामं भ्रामं क्वचिदपि विश्रान्तिमलभमानाः, सुषुप्तौ सता सम्पन्नाः, सुखमास्वादयन्तो दृश्यन्ते, 'सुखमहमस्वाप्सम्' इत्यादि परामर्शात्। अत एव वैषयिकक्षुल्लसौख्यदुर्वासनादूषितान्तःकरणानामद्वैतकथाप्रवचनमेव नोचितमिति व्यामोहमूलकमेव, वैषयिकसुखवासनामसृणितमानसानामनावृतनिष्प्रपञ्चब्रह्मानुसन्धानसौख्यानामपि तादृशप्रवचनस्य सर्वथाप्रीतिकरत्वदर्शनात्। नहि चौरायापि चौर्य्यनिन्दाचौर्य्यप्रशंसा वा न रोचते। सुषुप्तौ चावृतापि निष्प्रपञ्चब्रह्मात्मकता न केवलं प्राकृतानामपि तु स्वेष्टसालोक्यसामीप्यसारूप्यसायुज्यादिचतुर्विधपरमपुरुषार्थोपगतानाम्भक्तप्रवराणामप्यभिमता। तत एव च प्रेमास्पदमवाप्यापि स्वापत्यमिच्छन्ति जनाः, तदलाभे चोपचारमाचरन्ति। लोकोत्तरैश्वर्य्यशालिनो ब्रह्मादयोऽपि सततं स्वाधिकारपरिपालनोद्यता न तत्र विश्रान्तिमवाप्य तत्सौख्योपभोगादिनोद्विग्नास्तत्पदमनादृत्यैव निष्प्रपञ्चसत्सम्पत्तिरूपां सुषुप्तिं वाञ्छन्ति तत एव गम्यते न विषयरजन्या कुत्रापि सुखालोकावकाशः। यदा चावृतनिष्प्रपञ्चसत्सम्पत्तिरेव समस्तप्राणिनिवहवाञ्छाविषयस्तदा कैव कथानावृतनिःशेषप्रपञ्चानुपद्रुतसच्चिदानन्दात्मिकाया मुक्तेः सर्वप्रेक्षावत्प्रेप्साविषयत्वे।

ननु श्रीमद्भागवतादौ—

> न किञ्चित्साधवो धीरा भक्ता ह्येकान्तिनो मम।
> वाञ्छन्त्यपि मया दत्तं कैवल्यमपुनर्भवम्॥

इत्यादिभिर्वचनैर्भक्तप्रवराणां कैवल्यस्याप्यनपेक्ष्यत्वमुक्तं का कथा सौषुप्तसुखाभिलाषस्येति चेन्न, श्रुत्यनुभवोभयविरोधात्। श्रुतिश्च सूत्रानुबद्धशकुनीनां दिशो दिशं परिभ्रम्य विश्रामाय पुनरपि बन्धनोपश्रयणमिव जाग्रदादावितस्ततो विभ्रम्य स्वास्थ्यमनासादयतां जीवानां सुषुप्तौ सदाश्रयणं सुखलाभञ्च श्रावयति।

तदुक्तम्—

> शकुनिः सूत्रबद्धः सन्दिक्षु व्यापृत्य विभ्रमम्।
> अलब्ध्वा बन्धनस्थानं हस्तस्तम्भाद्युपाश्रयेत्॥
> जीवोपाधिमनस्तद्वद्धर्माधर्मफलाप्तये।
> स्वप्ने जाग्रति च भ्रान्त्वा क्षीणे कर्मणि लीयते॥
> श्येनो वेगेन नीडैकलम्पटः शयितुं व्रजेत्।
> जीवः सुप्त्यै तथा धावेद् ब्रह्मानन्दैकलम्पटः॥

स्वापं विना जागरादुद्वेगः सर्वजनीनानुभवविषयः। उक्तवचनस्य तु स्वाभाविकस्वमहिमस्थितनिर्विकारस्वरूपालोचनेन तस्मिन्नेव प्रकल्पितयोराविद्यकयोर्बन्धतन्निवृत्त्योरनपेक्षत्वे तात्पर्यम्। तदुक्तं ब्रह्मस्तुतौ तत्रैव—

स्वजनसुतात्मदारधनधरासुस्थैस्त्वयि सति किं नृणां श्रयत आत्मनि सर्वरसे।
इति सदजानतां मिथुनतो रतये चरतां सुखयति कोन्विह स्वविहते निरस्तभगे।।
द्रुखगमात्मतत्त्वनिगमाय तवात्ततनोश्चरितमहामृताब्धिपरिवर्तपरिश्रमणाः।
न परिलषन्ति केचिदपवर्गमपीश्वर ते चरणसरोजहंसकुलसङ्गविसृष्टगृहाः।।

एवञ्चाविद्यानिवृत्तिरूपाया मुक्तेरात्मातिरिक्तत्वपक्ष एवोक्तकथनावसरः। यदा तु ममुत्वातनिखिलानर्थानावृतनिरतिशयानन्दरूपाया मुक्तेर्ब्रह्मात्मत्वमेव तदा त्वनावृतो भगवान् मुक्तिरित्येव पर्यवस्यतीति कथं भगवदेकान्तिनां भक्तानां भगवद्रूपाया मुक्तेरनपेक्षत्वम्। मुक्तेर्ब्रह्मात्मत्वं बन्धनिवृत्तिरूपायास्तस्या अधिष्ठानमात्रत्वात्।

नन्वविद्यादिबन्धनिवृत्तेरधिष्ठानमात्रत्वेनात्माभिन्नाया प्रागपि सत्त्वात्कथं ज्ञानसाध्यत्वं ज्ञातताविशिष्टाधिष्ठानस्य तत्त्वे विशेषणानित्यत्वेन तस्याप्यनित्यत्वापत्तिर्दुर्वारेति चेन्न, ज्ञातत्वोपलक्षितानावृताधिष्ठानस्य तत्त्वे आसन्नकालोपलक्षिताया वृष्टेः कारीरीफलभूताया इव मुक्तेः साध्यत्वे बाधाभावात्। यद्वा यस्मिन्सत्यग्रिमक्षणे यत्सत्त्वं यदभावे चाभावस्तस्यैव तत्साध्यत्वनियमेन ज्ञाने सत्यग्रिमक्षणेऽज्ञाननिवृत्तिसत्त्वं तदभावे चाज्ञाननिवृत्त्यभाव इत्यभ्युपगमे न कोऽपि दोषः। आत्मनोऽज्ञानाभावात्वेऽज्ञानस्यापि तदभावरूपत्वाद् व्यावहारिकतथाविधान्वयव्यतिरेकोभयविधव्याप्त्यङ्गीकारेऽप्यन्तस्थले पारमार्थिकरूपस्य सर्वदानुगतरूपेणात्मनोऽनुसीवनेऽनुपपत्त्यभावात्। अत एव 'नमः कैवल्यनाथाय निर्वाणसुखसंविदे' 'कैवल्ये स्थित आत्मनि' 'मुक्तिर्हित्वान्यथारूपं स्वरूपेण व्यवस्थितिः' इत्यादौ परमात्मन एव कैवल्यनिर्वाणसुखादिरूपत्वमुपदर्शितम्। मुक्तिप्राप्तिर्भगवदवाप्तिश्चैकरूपैव। अत एव ज्ञानात्कैवल्यं ज्ञानान्मुक्तिरिति यथा श्रूयते तथैव 'ब्रह्मविदाप्नोति परं'मित्यादौ परब्रह्मावाप्तिरेव ब्रह्मवित्तिफलत्वेन श्रूयते। असङ्गस्य व्यापकस्य सदा प्राप्तस्य वियत प्राप्तिर्न ग्रामादिप्राप्तिरिव कर्मनिर्वर्त्त्या, किन्तु विस्मृतग्रैवेयकस्येव प्रतिपत्तिरेव प्राप्तिस्तथैव नित्यप्राप्तस्यैवानवबोधात्प्रेप्सितस्य प्रतिपत्तिरेव प्राप्तिः। अत एवान्यथारूपहानिपूर्वकस्वरूपलाभरूपमुक्तिनिर्वचनमुपरिष्टादुपन्यस्तम्। प्रतिपादिता प्रतिपत्तिरपि स्वप्रकाशस्यावरणभङ्गरूपैव। आवरणञ्चास्वप्रकाशेऽनात्मनि घटादावालोकाभावेनैव प्रमाणापरिष्वङ्गदशायामसत्त्वाभानोभयापादकं प्रमाणेन स्वनिरासाय यथालोकसापेक्षं न तथा प्रयोजनाभावेन स्वयमेव देदीप्यमाने प्रदीपे स्वापहारायालोकान्तरसापेक्षम्। एवमेव चिदात्मनि नित्यस्वप्रकाशेऽसत्त्वाभानोपचये यथाकथञ्चित्सम्भवदप्यनाद्यविद्याप्रसूतमावरणं न स्वापसरणाय प्रकाशान्तरापेक्षम्। अत एवोक्तम्—

'फलव्याप्यत्वमेवास्य शास्त्रकृद्भिर्निवारितम्'।
'ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्यत्वमिष्यते' इति।

'यन्मनसा न मनुते' 'मनसैवानु द्रष्टव्यः' इत्यादिश्रुत्योरविरोधो वृत्तिव्याप्यत्वाङ्गीकारेण फलव्याप्यत्वप्रतिषेधप्रतिपादनात्। तथा चानावृतनिष्प्रपञ्चनित्यस्वप्रकाशप्रत्यक्चैतन्याभिन्नपरमानन्दः पूर्णपरमात्मैव भगवत्प्राप्तिः कैवल्यमुक्तिश्च। इत्थञ्च कैवल्यानपेक्षा भगवत्प्राप्त्यनपेक्षा भगवदनपेक्षा चैकरूपैव। न च भक्तप्रवराणां भगवत्तत्प्राप्त्यनपेक्षा युज्यते सम्भवति वा। यदि चेमेऽपेक्ष्येते एव तर्हि तदनतिरिक्ताया कैवल्यमुक्तेः कथाया कुतः पलायनमनादरो वा केनापि सम्भाव्येत।

ननु ब्रह्मसाक्षात्कारः आत्महानिः (Brahma realisation is self annihilation) कथं प्रेक्षावत्प्रेप्साविषय इति चेन्न, अहमर्थनाशेऽपि नात्मनाशः सुषुप्तौ तन्नाशेऽपि चिदात्मज्योतिषस्तत्रानुवृत्त-

स्वात् । अपि च देहाद्यनात्मतादात्म्याभिनिवेशवता देहादिनाशोऽप्यात्मनाश इति परिकल्पन न तथापि सुषुप्ति-परिहारेच्छा । तथैव मिथ्याहमर्थतादात्म्याभिनिवेशतामेव तन्नाशेनात्मनाशव्यामोह , न तु वस्तुत आत्मनाश । अहमादिप्रपञ्चानुपप्लुतनिष्प्रपञ्चनिरुपमसत्सविदानन्दरसपिपासूनान्तु नाहमर्थादिबाधादधिक सुख क्वापि। तस्मान्मोहमूलकमेवाहमर्थादिबाधसम्भावनया प्रत्यक्चैतन्यानन्दघनपरमात्मस्वरूपावस्थानलक्षणात्मरूप-कैवल्यकथाया पलायनम् । तदुक्तम्—

अस्पर्शयोगो नामैष दुर्दर्श सर्वयोगिनाम् ।
योगिनो बिभ्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिन ।।

यच्च भक्तप्रवराणा कैवल्यानपेक्षत्व स्मर्यते तस्यायमाशय —बन्धनिवृत्त्युपलक्षितस्य भगवत स्वात्मत्वमेव सम्पन्नम्, तच्चनित्यमाप्तमेवेति तदतिरिक्तस्य कस्यापेक्षा स्यात्, नह्यनावृतस्वात्मन प्रेप्साविषय-त्वमुपपद्यत इत्येतादृशविचारप्रवृत्ताना पुरुषधौरेयाणा 'तत्पर पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम्' इतिसूत्रोक्तपरवैराग्ये-ऽनास्था। यद्वा लोके यथा धर्मकामशेषभूतस्याप्यर्थस्यार्थलोलुपाना वित्तसरक्षणार्थ न केवल धर्मकामपरित्यागेन परन्तु प्राणपणेनापि प्रवृत्ति अर्थस्य धर्मकामादिसाधनत्वेन साध्यापेक्षयापि साधने आदरातिशयप्रदर्शनञ्च तथैव। 'भक्त्या मामभिजानाति' इति भगवद्वचनस्मरणमनुसृत्य भक्तैर्भगवत्साक्षात्कार-मोक्ष-भगवत्प्राप्ति-साधनत्वेऽपि साध्यापेक्षया साधनभूताया श्रीहरेरनुरक्तौ प्रेमातिशयो युज्यत एव। अन्यत्र कार्पण्यस्य निन्दित-त्वेऽपि भगवत्सम्बन्धेन तस्यापि प्रशस्यत्वमेव।

ननु अनावृतस्वप्रकाशप्रज्ञानानन्दघनस्य मुक्तिरूपत्वेऽपि कथ प्रत्यक्चैतन्याभिन्नत्व तस्येति चेन्न, प्रत्यक्चैतन्याभिन्नत्वाभावेऽवेद्यत्वे सत्यपरोक्षत्वलक्षणस्य स्वप्रकाशत्वस्यैव तत्रासम्भवदुक्तिकत्वात्। ब्रह्मणश्च 'यत् साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इतिश्रुत्या वृत्त्यादिव्यवधानमन्तरेणापरोक्षत्वमुक्तम्, तत्र यदि ब्रह्मण साक्षादपरोक्षत्व स्यात्तदा तस्य परोक्षत्वानुभूतिर्बाधिता स्याद् इति प्रत्यग्रूपेणैव तस्य स्वतोऽपरोक्षत्वमभ्युपगन्तव्यम्, प्रमात्रा-दिभासकस्य तस्यापरोक्षत्वे कस्याप्यविप्रतिपत्ते , किन्तु प्रमाणगर्भे तस्यापि परोक्षापरोक्षत्वव्यवस्था वरीवर्त्त्येव। तत एव यथा रूपावभासनाय प्रवृत्त चक्षुस्तदवभासकमालोक गृहीत्वैव रूपमवभासयितु पारयति तथैव घटाद्यनात्म-प्रकाशनाय प्रवृत्तानि प्रमाणानि चिदात्मानमादायैव घटादिक प्रकाशयन्ति। यत्र असत्त्वापादकमात्रावरणभङ्ग-पर्य्यवसायी प्रकाशस्तत्र परोक्षत्वम्, यत्र चासत्त्वाभानोभयापादकावरणभङ्गानुविधायी प्रकाशस्तत्रापरोक्षत्वम्। न च प्रतीचोऽपि प्रत्यक्त्वमभ्युपगम्यते तस्येति वाच्यम्, यत्रैव प्रत्यक्त्वकल्पना विश्राम्यति तस्यैव प्रत्यक्त्वा भ्युपगमेन तदनुपपत्ते । ब्रह्मणश्च प्रत्यक्चैतन्याभिन्नत्वाभ्युपगतावेव प्रत्यक्त्वम्, नित्यापरोक्षत्वम्, सर्वान्तर-तमत्वेन निरतिशयनिरुपाधिकप्रेमास्पदत्वञ्चोपपद्यन्ते। अन्यथा पराक्त्वेनाऽनात्मत्वपरोक्षत्वबहिरङ्गत्वादिभि. सातिशयसोपाधिकप्रेमास्पदत्वमनिवार्य्यमेव तस्य स्यात्। प्रत्यगात्मनश्चब्रह्माभिन्नत्वेन सद्वितीयत्वकर्तृत्वाद्यने-कोपद्रवराहित्यमपि सिद्धयति। एतत्सर्व महावाक्यानुसारमेव न नवीनकल्पनाप्रत्युपस्थापित किमपि। तथापि नानावादिव्रातविरुद्धविचारसमीरणेन दोधूयमान श्रुतिमौलिमहावाक्यपद्मनिकर श्रुत्युपष्टब्धसूत्रावनद्धो यथावस्थस्थितोऽपि प्रौढविचारनिगडनिबद्ध एव स्वतात्पर्यमुपस्थापयति।

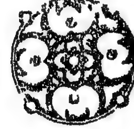
अपि च निरतिशयनिरुपाधिकप्रेमास्पदत्व प्रत्यक्चैतन्याभिन्नस्यैव परमात्मन उपपद्यते। यत्र प्रतीचि मुख्याभेदस्तत्रैव मुख्या प्रीति , यत्र देहादौ मिथ्याभेदस्तत्र प्रीतिरपि मिथ्यैव। यत्र पुत्रादौ गौणोऽभेदस्तत्र प्रीतिरपि गौणी। यत्र शत्रुव्याघ्रादौ कथमप्यभेदो नाऽस्ति तत्र कथमपि प्रीतिर्न भवति प्रत्युत भेदस्य प्राचुर्य्येण प्राखर्येण वा तत्र द्वेष । एवमभेदतारतम्येन प्रीतितारतम्यमित्यभेदस्यैव प्रीतिप्रयोजकत्व सिद्धयति। सेवापि स्वात्मनि नित्या स्वात्मसम्बन्धिनि कादाचित्कत्वादनित्या, स्वात्मासम्बन्धिनि कदाचिदपि न भवति । सेवाफलस्यापि

स्वस्मिन्नेव पर्यवसानात् तस्याप्यभेद एव सामञ्जस्यात्। तदुक्तम्—'तथा च सर्वदृश्योच्छेदोपलक्षितपरमानन्दरूपात्मरूपकैवल्यप्राप्तिस्तत्त्वज्ञानोत्तरमेव।'

यदप्युच्यते यत्सुखावाप्ति प्रेप्सितप्राप्तव्यभेदसापेक्षा प्राप्तृप्राप्तभेदसापेक्षा चेति कथमात्मन एव प्राप्तव्यत्वे सुखलाभ, स्तदप्यविचारितरमणीयमेव। केवल गृहात्, पुत्रात्, परिजनादर्थाद्वा न सुखमपि तु स्वगृहात्, स्वपुत्रात्, स्वपरिजनात्, स्वार्थाच्च सुखमिति यत्र यत्र सुख तत्र सर्वत्राप्यात्मसम्बन्धात्तथेति पर्यवस्यति आत्मसम्बन्धादपि सुख गौणमेव। वस्तुतस्त्वात्मैवातिरोहितस्वरूपो वास्तविक पारमार्थिकञ्च सुखम्। नित्यनिरतिशयानन्दरूपस्वस्वरूपाज्ञानादेव सुखवियोगस्तत्प्रेप्सा च। सच्चिदानन्दस्वरूप आत्मा, तत्र सदशावरणमसत्त्वमापादयति, चिदशावरणमभानमापादयति, आनन्दाशावरण सुखाभावमुपजनयति। तत एव चात्मनोऽन्यत्र देहादावात्मतादात्म्याध्यासादनात्मन्यासक्ताना सुखासादनप्रयास। स्वरूपाशत्रयस्यापि कृते आवरणाशत्रयाभ्युपगम। नैतावताऽऽवरणत्रैविध्य कल्पनीयम्। नहि अशबाहुल्यमशिभेद साधयति। ज्ञानविषयाकाराकारितमन परिणामभूतया वृत्त्या आवरणभङ्गे जननीये न नियमेनावरणसर्वाशापहारो भवति, किन्तु कदाचिदेकाशा-कदाचिदशद्वयापसरण कदाचित्पूर्णावरणापसरणम्। परोक्षज्ञानेऽसत्त्वापादकैकाशापसरणमपरोक्षज्ञानेऽशद्वयस्याप्यसत्त्वाभानापादकस्य सहैवापसरणम्, ब्रह्मसाक्षात्काररूपापरोक्षानुभूतौ तु सर्वात्मनाऽऽवरणापहार। तत्रापि रिक्तलशुनभाण्डगन्धवदविद्यासस्कार प्रचलत्येव किञ्चित्काल जीवन्मुक्तिदशायाम्। नन्वशानामशिरूपत्वेनाशिभङ्गे कथमेकतमाशस्याशद्वयस्य वापसरणमपरस्य चावशेष इति चेन्न, यथा वह्निधर्मस्याशद्वयमौष्ण्य प्रकाशश्च, तयोरेकतराश औष्ण्यमेव तप्ते वारिणि सक्रामति नापराश प्रकाश। यद्वा, उष्णप्रकाशात्मकस्य दीपस्य प्रकाश एव गृहादावनुगच्छति नोष्णता, नैतावता अशाशिभावे कोऽपि व्याघातस्तथैव आवरणभङ्गेऽपि नोपयुक्ताशाशिभावव्याघातशङ्कोन्नेया। तदुक्तम्—

नैवमुष्णप्रकाशात्मा दीपस्तस्य प्रभा गृहे।
व्याप्नोति नोष्णता तद्वच्चितेरेवानुवर्तनम्॥

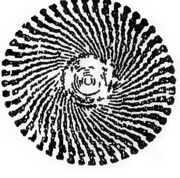
एवञ्च ब्रह्मसाक्षात्कारेण आवरणसर्वाशापहारेऽनावृतानतिशयानन्दप्रत्यक्चैतन्याभिन्नो जीवभावमपहाय स्वपारमार्थिकरूपपरब्रह्मस्वरूपापन्न परमपुरुषार्थभाग् भवतीति सर्वथाप्रतिहतोऽद्वैतवेदान्तडिण्डिमरव।





देवा दिक्पतयः प्रयातपरतः खं मुञ्चताम्भोमुचः,
पातालं व्रज मेदिनि प्रविशत क्षोणीतलं भूधराः ।
ब्रह्मन्नुन्नयदूरमात्म भुवनं नाथस्य नो नृत्यतः,
शम्भोः सङ्कटमेतदित्यवतु वः प्रोत्सारणा नन्दिनः ॥

पादस्याविर्भवन्तीमवनतिमवने रक्षतः स्वैरपातैः,
सङ्कोचेनैव दोष्णां मुहुरभिनयतः सर्वलोकातिगानाम् ।
दृष्टिं लक्ष्येषु नोग्रां ज्वलनकणमुचं बध्नतो दाहभीते-
रित्याधारानुरोधात् त्रिपुरविजयिनः पातु वो दुःखनृत्यम् ॥



मुखं व्याकरणं स्मृतम्

⊙

श्रीमुरलीधर मिश्रः

●

ब्राह्मणेन निष्कारण षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चेत्यागम । तत्र वेदस्य ऋग्यजु सामाथर्वणा भेदेन चातुर्विध्यम् । केषाञ्चिन्मतेन ऋग्यजु सामभेदेन । तस्य वेदस्याङ्गानि षट् । तदुक्त शिक्षायाम्—

छन्द पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ उच्यते।
ज्योतिषामयन चक्षुर्निरक्त श्रोत्रमुच्यते ।।
शिक्षा घ्राणन्तु वेदस्य मुख व्याकरण स्मृतम् ।। इति।

तत्र सर्वेषु मुखमिवाङ्गेषु प्रधान व्याकरणम्। तस्यैव व्याकरणस्य शब्दशास्त्रमित्यपि नाम लोके प्रसिद्धम्। वैयाकरणमूर्धन्योऽतीतानागतसूक्ष्मासूक्ष्मवस्तुप्रतिभानवान् महाभाष्यकारोऽपि शब्दानुशासनमेवास्य शास्त्रस्य नाम प्रत्यगात्। तत्र भाष्य नाम—

सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र वाक्यै सूत्रानुसारिभि ।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्य भाष्यविदो विदु ।।इति।

तत्रानुशिष्यन्तेऽपशब्देभ्यो विविच्य ज्ञाप्यन्तेऽनेनेति करणे ल्युट्प्रत्ययेन शब्दानुशासन नाम व्याकरणस्यान्वर्थमुद्योतकारेण नागेशेन प्रदर्शितम्। एवमेव व्याकरणमित्यपि व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते शब्दा अनेनेति व्युत्पत्त्या सिद्ध्यति । शब्दशास्त्रमित्यस्याऽपि शब्दा· साधुशब्दा शास्यन्तेऽर्थाद् असाधुशब्देभ्यो विविच्य प्रतिपाद्यन्तेऽनेनेति व्युत्पत्ति·।

तत्र त्रयाणामनर्थान्तरत्वेऽपि प्रसिद्धं व्याकरणनाम परिहाय भाष्यकृत शब्दानुशासनमिति नाम्न एव परिग्रहणे कारणेऽन्विष्यमाणे, ग्रन्थारम्भे प्रवृत्तिसपादनफलस्य विषयप्रयोजनसबन्धाधिकारिरूपानुबन्धचतुष्टयस्य प्रवृत्तिप्रयोजकज्ञानरूपस्य ससूचनमेवान्तत उपलभ्यते।

सर्वेषा जनाना प्रवृत्ताविष्टसाधनत्वकृतिसाध्यत्वयोर्ज्ञानमपेक्ष्यते। विषयप्रदर्शनेनेष्टज्ञान भवति, तत्साधनत्वञ्च तस्मिन् ग्रन्थे सेत्स्यति। प्रयोजनज्ञानेन च तत्रेष्टत्व सपाद्यते। अधिकारिप्रदर्शनेन कृतिसाध्यत्वम्। सबन्धससूचनेन च ग्रन्थस्येष्टसाधनत्व प्रतीयमान भवति।

एवञ्च शब्दानुशासनमिति शब्दरूपो विषय स्फुटतया प्रतीयमानो भवति। साधुशब्दा एव व्याकरणस्य

विषया इति केषां शब्दानाम् इत्याद्यग्रिमग्रन्थैर्भाष्यकृता सूचितम्। तत्र यथा सर्वेषां ज्ञानानां विद्यानाञ्च प्रवक्ता ब्रह्मा तथैवास्य व्याकरणस्यापि ब्रह्मैव। यथा ऋक्तन्त्रव्याकरणे उक्तम्—"ब्रह्मा बृहस्पतये प्रोवाच बृहस्पतिरिन्द्रायेन्द्रो भारद्वाजाय भारद्वाज ऋषिभ्य ऋषयो ब्राह्मणेभ्य" इति।

बृहस्पतेरिन्द्रं प्रतिवचनं महाभाष्यकारेणाप्युक्तम्—"बृहस्पतिरिन्द्राय दिव्यं वर्षसहस्रं शब्दपारायणं प्रोवाच नान्तं जगाम" इति। इन्द्रस्य व्याकरणप्रवचनकर्तृत्वम् तैत्तिरीयसंहितायामप्युक्तम्—"वाग् वै पराच्यव्याकृताऽवदत् ते देवा इन्द्रमब्रुवन् इमां नो वाचं व्याकुरु इति तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत्" इति। अस्य व्याख्या सायणाचार्येण कृता वर्तते—"तामखण्डां वाचं मध्ये विच्छिद्य प्रकृतिप्रत्ययविभागं सर्वत्राकरोत्" इति। यद्यपि निरुक्तमेकमपरमङ्गं स्वतन्त्ररूपेण वेदस्याख्यातम्। तथापि प्रातिशाख्यादिवत् तस्याऽपि व्याकरणत्वमेव, शब्दानां निर्वचनकरत्वात्। तत्र निरुक्तलक्षणम्—

वर्णागमो वर्णविपर्ययश्च द्वौ चापरौ वर्णविकारनाशौ।
धातोस्तदर्थातिशयेन योगस्तदुच्यते पञ्चविधं निरुक्तम्॥

निरुक्तमित्यत्र भावे क्त, करणे क्तप्रत्यये बाहुलकं स्वीकृतं स्यात्। निरुक्तं निर्वचनं व्याकृतिः (प्रकृतिप्रत्ययादीनां कल्पनं तेषामर्थनिर्वचनञ्च)।

तस्य ग्रन्थपरत्वे तु निरुक्तमस्यास्तीत्यर्शआद्यचा निष्पद्यते। अत एव "व्याख्यानत" इति परिभाषाव्याख्यानेऽर्शआदिगणानुष्ठानसिद्धयर्थमित्येतद्घटकसंदिग्धपदे महामहोपाध्यायतात्याशास्त्रिणा भूतिनामिकायां टीकायां भावक्तान्तप्रकृतिकार्शआद्यजन्तमेव स्वीकृतम्। अर्शआदिगणे पाठकल्पने गौरवे तु लाक्षणिकत्वमाश्रितम्। तत्र निरुक्तसंप्रदायविषये यास्केनोक्तम्—"साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुस्तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मस्य उपदेशेन मन्त्रान् संप्रादुरुपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं वेदाङ्गानि च" इति। बिल्मग्रहणायेत्यत्रत्य बिल्ममित्यस्य भिल्मम्, भेदनम्, व्यासः, भाषणम्, भासनमित्याद्यनेकेऽर्थाः यास्केन कृता। तस्य ग्रहणाय बोधनायेत्यर्थः।

असाधुशब्देभ्यः साधुशब्दविवेकश्चैवम्। तथा हि—तत्रोभयोपदेशे गौरवादन्यतरोपदेशेनापीतरव्यावृत्तिसिद्धेर्लाघवाच्छब्दोपदेश एव, उपादेयानामुपदेशस्यौचित्यात्। किञ्चापशब्दानां बहुत्वाच्छब्दस्य चाल्पीयस्त्वात् शब्दोपदेशः, तथा हि—एकैकस्य शब्दस्य बहवोऽपभ्रंशाः, यथा गौरित्यस्य शब्दस्य गावी, गोणी, गोता गोपोतलिकेत्येवमादयोऽपभ्रंशाः। एवं सत्यपि यदि प्रागुक्तरीत्या शब्दपारायणपरम्परया शब्दोपदेशः कृतः स्यात्, तदा नैव कश्चिदपि शब्दोपदेशस्य पारगतः स्यात्। एवं हि श्रूयते—इन्द्रोऽध्येता बृहस्पतिश्च प्रवक्ता न च शब्दपारायणोऽन्तमगच्छत्। किं पुनरद्यत्वे यः सर्वथा जीवति वर्षशतं जीवति। एतेन पूर्वस्मिन्नपि समये वर्षशतादधिकं जीवनं नासीदिति वदन्तः परास्ताः। अत एव—

दशवर्षसहस्राणि दशवर्षशतानि च।
रामो राज्यमुपासित्वा ब्रह्मलोकं प्रयास्यति॥

इति रामायणमपि संगच्छते। अत एव भगवता भाष्यकृतोक्तम्—

"महान् हि शब्दस्य प्रयोगविषयः। सप्तद्वीपा वसुमती त्रयो लोकाश्चत्वारो वेदाः साङ्गाः सरहस्याः बहुधा भिन्नाः। एकशतमध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेदः एकविंशतिधा बाह्वृच्यं नवधाथर्वणो वेदः। वाकोवाक्यमितिहासः पुराणं वैद्यकमित्येतावान् शब्दस्य प्रयोगविषयः" इति।

तत्र वाकोवाक्यशब्देनोक्तिप्रत्युक्तिरूपो ग्रन्थः। पूर्वचरितसंकीर्तनमितिहासः। वंशाद्यनुकीर्तनं पुराणम्। रहस्यम् उपनिषत्। अथ च विद्याया उपयोगश्चतुर्भिः प्रकारैर्भवति। आगमकालेन स्वाध्यायकालेन प्रवचनकालेन व्यवहारकालेनेति। आगमकालो ग्रहणकालः। स्वयमभ्यासकालः स्वाध्यायकालः। प्रवचनकालोऽध्यापनकालः

व्यवहारो याज्ञे कर्मणि। ततश्चेदानीमागमकालोऽपि पूर्णायुषा न सम्पत्स्यते। अत कया रीत्या शब्दानुशासनं कर्तव्यमिति प्रश्ने समायाते भगवता भाष्यकारेणोक्त यत्सामान्यविशेषवल्लक्षण प्रवर्त्यम्। अर्थात् सामान्य-विशेषरूपेण शास्त्र व्याकरणसूत्र प्रणेतव्यम्। कि पुन सामान्यम्, को वा विशेष ? व्यापकविषयतावच्छिन्नो-द्देश्यताकशास्त्र सामान्यम्। उत्सर्गशास्त्र व्याप्यविषयतोद्देश्यताकशास्त्रम्, विशेषोऽपवादशास्त्रम्। तद्यथेको यणचीति शास्त्रमच्परे क्त्वावच्छिन्नोद्देश्यताकशास्त्र सामान्यम्, अक सवर्णे दीर्घ इति शास्त्र सवर्णाच्पराक्त्वा-च्छिन्नोद्देश्यताकविशेष। तत्र सामान्यशास्त्रेण सामान्यतो ज्ञान विधाय पुनर्विशेषशास्त्रेणापवादभूतेन स्वविषया-तिरिक्तत्वेन सामान्यशास्त्रे सकोच विधाय प्रनक्तस्य तज्ज्ञानस्य प्रविलापन विधीयते।

यद्यपि सवर्णाच्पराक्त्व दैत्यारिरित्यत्रापि वर्तते, तत्राच्परेक्त्व नास्ति। तथा च स्वसमानाधि-करणात्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकत्वरूप सामान्य (अर्थाद् व्यापकत्वम्) नायातम्। तथापि आदगुण, इको यणचीत्येतच्छास्त्रद्वयीयोद्देश्यतावच्छेदकस्याच्परात्वाच्परेकत्वैतदन्यतरत्वस्याभाव कुत्राऽपि सवर्णाच्पराक्त्वावच्छिन्नेऽक सवर्णे दीर्घ इत्येतच्छास्त्रीयोद्देश्यभूते नास्ति, अतोऽन्यतरत्वरूप-मुद्देश्यतावच्छेदकमादाय व्यापकत्व बोध्यम्। स्वातन्त्र्येण लक्षणद्वयस्य सामान्यविशेषभावस्तु कर्मण्यण, आतोऽनुपसर्गे क इत्यादौ द्रष्टव्य। एव चैकैकेन लक्षणेन तदीयोद्देश्यतावच्छेदकाक्रान्ताना बहूना लक्षणाना सग्रहात् परम लाघव निष्पद्यमान वर्तते। तत्र व्याकरणस्य माहात्म्य केनाऽपि कविनोक्तम्—

यद्यपि बहु नाधीषे तथापि पठ पुत्र व्याकरणम्।
स्वजन श्वजनो मा भूत् सकल शकल सकृत् शकृत्॥

ननु किमिद व्याकरणम्, येन शब्दा व्युत्पाद्यन्ते इति जिज्ञासाया पाणिनेरष्टाध्यायी सूम् इति सामान्यतो लभ्यते। तत्र सूत्ररूपे स्वीक्रियमाणे व्याकरणस्य सूत्रमिति व्यवहारो नोपपद्यते। नहिसूत्रादन्यत्किञ्चिद् व्याकरण-मुपलभामहे, येनावयवावयविभावादय. सबन्धा उपलभ्येरन्।

तत्र सूत्र नाम—

अल्पाक्षरमस दिग्ध सारवद्विश्वतोमुखम्।
अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्र सूत्रविदो विदु॥ इति।

अपि च, न केवल सूत्रेणैव शब्दा ज्ञातु शक्यन्ते, कि तर्हि उदाहरण प्रत्युदाहरण वाक्याध्याहार इति समुदितेन। यदि च लक्ष्यरूप शब्द एव व्याकरणम्, तदा ल्युडर्थो नोपपद्यते। करणे हि ल्युड् विधीयते, न च शब्देन शब्दस्य व्याकरण भवति। किञ्च सूत्रेष्वपि वैयाकरण इति प्रयोगो भवार्थकतद्धितेन, एव प्रोक्तार्थक-तद्धितेन पाणिनीयमिति प्रयोग प्रख्यायमानो नोपपद्यते। न च शब्द पाणिनिना प्रोक्त, नापि सूत्रे भव। यद्यपि कर्मणि ल्युटा शब्दे व्याकरणस्य प्रयोग सभवति, तथापि पूर्वोक्तदोषद्वय तिष्ठत्येव। अतो लक्ष्यलक्षणे मिश्रित व्याकरणम्।

नन्वेव केवलसूत्रस्याप्यध्ययने कथ्यते व्याकरणमयमधीते, तन्नोपपद्यत इति चेन्न, समुदाये प्रवृत्तानामपि शब्दानामवयवे प्रयोगदर्शनात्। तद्यथा घृत स्तोक भुञ्जानेऽपि घृत भुक्त इति घृतादिशब्द. प्रयुज्यते।

वस्तुतस्तु सूत्रमेव व्याकरणम्। व्यपदेशिवद्भावेन व्याकरणस्य सूत्रमिति प्रयोग। शब्दाना प्रतिपत्तिरपि सूत्रादेव। आतश्च सूत्राद्भवति, यो ह्यसूत्र कथयेन्नादो गृह्येत। अत एव सूत्रव्याख्यानभूताना भाष्यादिग्रन्थाना तत्परवर्तिना काशिकाकौमुद्यादीना तद्व्याख्यानभूतशेखरादिग्रन्थानामेव तद्व्याख्यानभूतानामाधुनिकग्रन्थानाञ्च सर्वेषा व्याकरणत्वव्यवहार. शिष्टै कृतोऽवलोक्यते। वार्त्तिकानामपि सूत्राशपूरकत्वादेव व्याकरणत्वमुपपद्यते। **तदुक्त कैश्चित्—**

उक्तानुक्तदुरुक्ताना चिन्ता यत्र प्रवर्तते।
त ग्रन्थ वार्त्तिक प्राहुर्वार्तिकज्ञा मनीषिण ॥ इति।

तत्रैव विचार्यते कि व्याकरणशास्त्र शब्दानुत्पादयति, उत किञ्चिदादधाति तत्र वैशिष्टयम् ? तत्रोत्पादकत्व व्याकरणस्य सर्वथाऽनुभवविरुद्धम्। तथा च भाष्यकृतोक्तम्—"नहि वैयाकरणकुल गत्वा कैश्चित् कथ्यते कुरु शब्दान् प्रयोक्ष्ये" इति। नहि व्याकरणेन शब्दा उत्पाद्यन्ते, किन्तु तत्तत्तालुकण्ठादिस्थानेषु तत्तदाभ्यन्तरबाह्यप्रयत्नानादाय वाय्वाघातादेव। कार्यशब्दवादिना मतेऽपि न शब्दनिष्पादकत्वम्, अपि तु व्युत्पादकत्वमेव। अत एव व्युत्पत्तो व्याक्रियन्ते शब्दा व्युत्पाद्यन्तेऽसाधुशब्देभ्यो विविच्य ज्ञाप्यन्त इत्येवार्थ प्रादर्श्याचार्यै। अतो व्याकरण केवल तदुत्पादने निदेश ददाति। यथा श्रुत्वा धर्मशास्त्रेण—"अहरह सन्ध्यामुपासीत", "नानुतिष्ठति य पूर्वा नोपास्ते यश्च पश्चिमाम्। स शूद्रवद् बहिष्कार्य सर्वस्माद् द्विजकर्मण।" इत्यादिना केवल तत्तत्कार्येषु निदेश एव दीयते। तथा च तन्निदेशानुसारानुष्ठानेन यथा प्रत्यवायादिपरिहारस्तथैव व्याकरणनिदेशमवलम्ब्य शब्दोत्पादनेन तदभिव्यञ्जनेन वा तादृशशब्दप्रयोगेण प्रत्यवायपरिहारो धर्मश्च भवतीत्येवानुगम। अत एव—"एक शब्द सम्यग् ज्ञात सुष्ठु प्रयुक्त स्वर्गे लोके च कामधुग् भवति" इति श्रुत्वा स्वर्गाद्यभ्युदयपरमपुरुषार्थमोक्षरूपनि श्रेयससाधनत्व व्याकरणस्य सेत्स्यति।

वैयाकरणाना मते शब्दाना नित्यत्वम्। तच्च यद्यपि सूत्रकारेण कुत्राऽपि कण्ठतो नोक्तम्, केवल "पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्", "उणादयो बहुलम्"इत्यादिसूत्रप्रणयनेन ज्ञायते। तत्र शब्दानामनुगम साकल्येन केनाऽपि कर्तु न शक्य। एवञ्च ये शब्दा शाश्वतास्त एव व्यवहार्या, अन्येषा शब्दाना व्यवहारस्तु नैव फलेग्रहि स्यात्। तत्र के शब्दा सनातना इति जिज्ञासाया शिष्टा एव प्रमाणम्। ते यथा तान् प्रयुक्ते, तथैव तेषा सनातनत्वम्। शब्दकार्यत्वपक्षवादिनामप्येवमेव। नहि ते कामचार शब्दानुत्पादयन्ति, किन्तु शिष्टपरम्परयागतानेव शब्दान्।

तत्र के पुन शिष्टा इति प्रश्ने वैयाकरणा इति भाष्यकारेणोक्ते सति वैयाकरणत्वे शिष्टत्वम्, सति शिष्टत्वे तत्स्मृतशब्दाना व्यवहर्तृत्वे वैयाकरणत्वमित्यन्योन्याश्रये प्रसक्ते, एव तर्हि निवासत आचारतश्चेत्युक्तम् भाष्ये पृषोदरादिसूत्रे। स चाचार आर्यावर्ते एव। तत्रार्यावर्तस्य परिभाषा कृता वर्तते—"प्रागादर्शात्प्रत्यक् कालकवनाद्दक्षिणेन हिमवन्तमुत्तरेण पारियात्रम्, एतस्मिन्नार्यावर्ते निवासे ये ब्राह्मणा कुम्भीधान्या अलोलुपा अगृह्यमाणकारणा किञ्चिदन्तरेण कस्याश्चिद् विद्याया पारङ्गतास्तत्रभवन्त शिष्टा." इति। अष्टाध्यायीरूप व्याकरणन्तु शिष्टपरिज्ञानार्थम्। अष्टाध्यायीमधीयानोऽन्य पश्यत्यनधीयान येऽत्र विहिता शब्दास्तान् प्रयुञ्जानम्। स पश्यति नूनमस्य दैवानुग्रह स्वभावो वा योऽय नाष्टाध्यायीमधीते, ये चास्या विहिता शब्दास्तान् प्रयुक्ते। नूनमयमन्यानपि शब्दाञ्जानाति। तत्रादर्श पर्वतविशेष। कालकवन प्रयाग पारियात्रो विन्ध्य।

भाष्यवार्तिककाराभ्यान्तु भूयो भूय उक्तम्—"सिद्धन्तु नित्यशब्दत्वात्", "नित्या शब्दा, नित्येषु नाम शब्देषु कूटस्थैरविचालिभिरनपायोपजनविकारिभिवर्णैर्भवितव्यम्" इति। वाक्यपदीयेऽप्युक्तम्—

नित्या. शब्दार्थसम्बन्धा समाम्नाता महर्षिभि।
सूत्राणामनुतन्त्राणा भाष्याणाञ्च प्रणेतृभि॥

अनुतन्त्र वार्त्तिकम्। एव च नित्येषु शब्देषु सत्स्वपि व्याकरणेन साधुत्व बोध्यते। ततश्च बोधिते साधुत्वे साधुशब्दप्रयोगोत्पन्नधर्मादन्त करणशुद्ध्या परारूपस्य शब्दब्रह्मणो ज्ञानेन परमपुरुषार्थो मोक्ष सपद्यते। तदुक्त हरिणा—

"तद्व्याकरणमागम्य पर ब्रह्माधिगम्यते" इति।
"इय सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धति." इति च।

ननु भवतु नाम व्याकरणेन प्रकृतिप्रत्ययादिबोधनद्वारा शब्दज्ञानम्, परन्तु व्याकरणस्य सूत्ररूपत्वेनाधुनैव महता समारोहेण स्थापितत्वात् सूत्राणाञ्च "सञ्ज्ञा च परिभाषा च बिधिर्नियम एव च। अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रमुच्यते।" इत्याद्युक्त्या षड्विधत्वेन विधिसूत्रनिषेधसूत्रयो प्रकृतिप्रत्ययादिज्ञानप्रवर्तकत्वनिवर्तकत्वाभ्या भवतु शब्दव्युत्पादनकरणत्वेन व्याकरणत्वम्। अन्येषा सञ्ज्ञादीना कथ तद्रूपत्वमिति चेन्न, विधिसूत्राणा सुपि चेत्यादीना दीर्घादिकार्यसपादकत्वेनैव व्याकरणत्वस्य निष्प्रत्यूहत्वात्। तथा हि सञ्ज्ञाशास्त्रम्—"आदिरन्त्येन सहेता', ',हलन्त्यम्" इत्यादि। तेन सुप्प्रत्याहारसिद्धौ सुप्पदार्थज्ञान ततश्च "तस्मिन्निति निर्दिष्टे" इति परिभाषया सुपीति सप्तमीनिर्देशेन दीर्घस्य कार्यमाणत्वाद् निर्दिष्टे पूर्वस्येत्युपस्थित्या सुबव्यवहितपूर्वत्वविशिष्टस्येत्यर्थ सपद्यमानो भवति। एवमेव "अङ्गस्य" इत्यधिकारेण "अतो भिस ऐस्" इति सूत्रादत इत्यनुवृत्तस्याङ्गनिरूपितविशेषणतया येन दिधिरिति सञ्ज्ञाशास्त्रेणादन्ताङ्गस्येत्यर्थलाभो भवति। एवमेव स्थानिवदित्याद्यतिदेशशास्त्रेण सुप्पदस्य तत्प्रत्याहारान्तर्भूताना तदादेशभूताना च बोधकत्वेन रामायेत्यादौ दीर्घबोधनद्वारा सर्वेषा सूत्राणा व्याकरणत्वम्। तत्र निषेधसूत्रेणापि परिभाषासूत्रेणेव विधिशास्त्रस्य अर्थसकोचनद्वारा व्याकरणत्वम्। परिभाषाशास्त्रस्य विधिशास्त्रोपकारकत्वम्—"कश्चिदेकदेशस्थ सर्व शास्त्रमभिज्वलयति" इति षष्ठी स्थाने योगेति सूत्रे भाष्ये उक्तम्। "कश्चित्परिभाषारूप" इति कैयटेनोक्तम्। लघुशब्देन्दुशेखरेऽप्युक्तम्—"तन्निषेधवाक्यानामपि निषेध्यविशेषाकाङ्क्षत्वाद् विध्येकवाक्यतयैवान्वय इति परिभाषासादृश्यात् परिभाषात्वेन व्यवहार क्ङिति चेत्यत्र भाष्ये" इति।

तथा हि विधिसूत्राणामप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितवाक्यार्थज्ञानमेव तत्तल्लक्ष्याणा साधुत्वसपादकम्। तत्र निषेधशास्त्रदर्शनेन बाधसभावनया विधिशास्त्रजन्यवाक्यार्थबोधेऽप्रामाण्यसदेहेन तत्तल्लक्ष्यसाधुत्वबोधकत्व न स्यात्। अत पूर्व निषेधवाक्यार्थ विधाय तद्विषयपरिहारेण तदीयोद्देश्यतावच्छेदकावच्छिन्नातिरिक्तत्वेन विधिशास्त्रीयोद्देश्यतावच्छेदकावच्छिन्ने सकोच विधायैव वाक्यार्थबोध कार्य। यथा क्ङिति चेति सूत्रस्यार्थ विधाय तद्विषयस्य सार्वधातुकार्धधातुकयोरित्येतद्विषये सकोचेन क्ङिद्भिन्नसार्वधातुकार्धधातुकयो परत इगन्ताङ्गस्य गुणो भवतीत्यर्थेन भवतीत्यादिप्रयोगाणा साधुत्वबोधन क्रियते।

तत्रैकस्य निरवयवस्य शब्दब्रह्मण परापश्यन्तीरूपस्यास्माभिरज्ञायमानत्वेन बोधकत्वासम्भवात् तत्तद्वैखरीरूपध्वनिसस्कृतान्त करणभित्तौ तत्तद्रूपरूपितस्यान्त करणस्थस्य मध्यमावस्थस्य वाक्यरूपस्याखण्डस्यैव सिद्धान्ते बोधकत्वेन ततो व्याकरणस्य क्व उपयोग इति प्रश्ने 'आद्यन्तौ टकितौ' इति सूत्रे पक्षद्वयमुपन्यस्तम्—

"यत्तावदय सामान्येनोपदेष्टु शक्नोति तत्तावदुपदिशति। प्रकृतिम्, ततो वलाद्यार्धधातुकम्, तत पश्चादिकारम्। तेनाय विशेषेण शब्दान्तर समुदाय प्रतिपद्यते। तद्यथा खदिरवर्बुरयो खदिरबर्बुरौ गौरकाण्डौ सूक्ष्मपर्णौ। तत पश्चादाह कङ्कटवान् खदिर इति। तेनासौ विशेषेण द्रव्यान्तर समुदाय प्रतिपद्यते" इति। कङ्कट सन्नाह, उपरितनशुष्कत्वच।

"अथवैतयाऽनुपूर्व्याऽय शब्दान्तरमुपदिशति प्रकृतिम्, ततो वलाद्यार्धधातुकम्, तत पश्चादिकारम्। यस्मिस्तस्यागमबुद्धिर्भवति" इति।

तत्र प्रथमकल्पेऽखण्डस्यैव वाक्यरूपस्य स्वरूपे शास्त्रप्रक्रियानिर्वाहाय बुद्ध्या कल्पिता प्रकृतिप्रत्ययादय। तद्द्वारैव वास्तविकस्याखण्डवाक्यरूपस्य स्फोटस्य ज्ञान भवति। एवञ्च स्थान्यादेशद्वारा कल्पिताया वुद्धेरेव निवृत्ति, प्रकृतिप्रत्ययाद्युत्पादनद्वारा वुद्धेरेवोत्पत्ति। तदुक्त वाक्यपदीये—

उपाया. शिक्षमाणाना बालानामुपलालना।
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा तत सत्य समीहते॥

द्वितीयप्रक्रियाश्चैकस्यापरस्य शब्दस्य कल्पनम्। तत्रैव कल्पिते शब्दे व्याकरणद्वारा प्रकृतिप्रत्यया-

दीनामुत्पादस्तत्रैव पदादिभेद । ज्ञाते तस्मिन् वास्तविकशब्यस्य ज्ञान सम्यगुपपद्यते । यथा कस्यचिद्वस्तुनश्चित्रेण ज्ञान भवति । तत्र यदा चित्रे कुत्रचित्तिर्यक्त्वमशोभनत्वञ्च भवति ततस्तन्निमृज्य पुनरपि वर्णकान्तरेण सस्कृत्य शोभन क्रियते । नैतावता वास्तविके स्वरूपे किञ्चिदशोभन जायमानमासीत्, न वेदानी तत्र किञ्चित् सौष्ठव कृत भवति । किन्तु प्रदर्शितेनावास्तविकेन चित्रेण वास्तविकस्य वस्तुनो बोधोऽतिवैशद्येन जायते । एव कल्पनयाऽनित्यत्वेनोद्भाविताना प्रकृत्यादीना ज्ञानेन, कि वा कल्पितानित्यशब्दस्य वास्तविकप्रकृत्यादिज्ञानेन वास्तविकस्य वाचकस्य स्फोटस्य ज्ञाने व्याकरणस्य सम्यगुपयोग । ततश्च यत्र शब्दार्थयोर्भेदाभेदरूप तादात्म्यम्, तादृशस्य मध्यमावस्थस्य स्फोटस्य ज्ञाने जाते सस्कृतस्यान्त करणस्य तत्प्रवणतया पश्यन्त्या परायाश्च क्रमशो ज्ञानविषयत्वे चरमधिया वास्तविक शब्दब्रह्मरूप तत्त्वज्ञान निष्पाद्य, अवास्तविकस्य तत्त्वस्य ससाररूपस्य दृश्यस्य निवर्तनपूर्वक स्वयमेव निवृत्यते । ततश्चाखण्डशब्दब्रह्मरूपतयाऽवस्थानरूपो मोक्ष सिद्धयति । तत्र स्फोट कीदृश, ध्वने कीदृग् रूपमित्यादि बहुविचारोऽप्रासङ्गिकत्वान्नेह प्रतन्यते। केवल व्याकरणस्य शब्दव्याकृतिकरणत्व कया रीत्येत्येव प्रतिपाद्यते ।

तत्र पाणिनिकृताष्टाध्याय्यामष्टकमित्यपराभिधाया दशसख्याकाना प्राचीनवैयाकरणाचार्याणा नामोपलभ्यते—"वा सुप्यापिशले", "अड्गार्ग्यगालवयो", "ई चाक्रवर्मणस्य", "ऋतो भारद्वाजस्य", "त्रिप्रभृतिषु शाकटायनस्य", "इकोऽसवर्णे शाकल्यस्य ह्रस्वश्च", "गिरेश्च सेनकस्य", "अवङ्स्फोटायनस्य", "तृषिमृषिकृषे काश्यपस्य" इति । एव "चयो द्वितीया शरि पौष्करसादेरिति वाच्यम्" इति वार्त्तिके पौष्करसादेरपि नाम । भाष्येऽपि पठन्तीत्युक्त्या क्रौष्ट्रीयस्यापि नामोपलभ्यते । एतेनेद स्पष्ट ज्ञायते यदेतैरपि निर्मित व्याकरण महत्कायमासीत् । वोपदेवेन कविकल्पद्रुमनामके ग्रन्थेऽष्टानामपरेषा वैयाकरणाना नामोल्लेख कृत । यथा—"ऐन्द्रश्चान्द्र काशकृत्स्नापिशली शाकटायन । पाणिन्यमरजैनेन्द्रा जयन्त्यष्टादिशाब्दिका ।" इति । एवम्—"ऐन्द्र चान्द्र काशकृत्स्न कौमार शाकटायनम् । सारस्वत चापिशल शाकल्य पाणिनीयकम् ।" इति नवसख्याक व्याकरण श्रीतत्त्वनामकवैष्णवग्रन्थे उल्लिखित वर्तते । इमानि व्याकरणानि बृहत्परिमाणान्यासन् । अत एव लघुपरिमाणतया सर्वोत्कृष्टतया सर्वसग्राहकतया वैदिकशब्दप्रतिपादकतया चास्य पाणिनीयस्य व्याकरणस्य बहीयसादरेण तानि विलुप्तप्रायाणि जातानि । तदुक्त केनचित्—

यान्युज्जहार माहेन्द्राद् व्यासो व्याकरणार्णवात् ।
पदरत्नानि कि तानि सन्ति पाणिनिगोष्पदे ।।इति ।

एको भागुरिराचार्योऽपि—

वष्टि भागुरिरल्लोपमवाप्योरुपसर्गयो ।
आप चैव हलन्ताना यथा वाचा निशा दिशा ।।

इति श्लोकेनावगम्यते । अनुमीयते चास्यापि व्याकरण कदाचिदासीत् ।

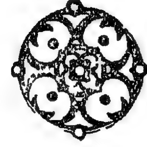
अस्मिन् पाणिनिव्याकरणे प्रत्याहारद्वारा सूत्रप्रणयनेन महान् लाघवो जात । परन्तु पाणिनिनापि यदा सर्वेषा शिष्टप्रयोगाणा प्रकृतिप्रत्ययादिद्वाराऽन्वाख्यान विधातु नैवापारि, तदा सूत्रे एव तानुपादाय निपातनेन सिद्धिर्व्यधायि । यथा पङ्क्तिविशतित्रिशच्चत्वारिशत्पञ्चाशत्षष्टिसप्तत्यशीतिनवतिशतमित्यादिषु । बहुत्र तु लाघवानुरोधेनैव निपातन क्रियते, यथा "प्रस्कण्वहरिश्चन्द्रावृषी", "कारस्करो वृक्ष" इत्यादौ । सुडागमविधायकत्वेन सूत्रप्रणयने तु प्रहरिम्या कण्वचन्द्रयोरार्षे, कारात्कारस्य वृक्ष इत्याद्युक्तौ गौरव स्पष्टमेव । किञ्च यदा शिष्टप्रयोगाणा ज्ञान दु शकममन्यत, तदा उणादयो बहुलम्, पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्, आकृतिगणोऽयम्, कृत्यल्युटो बहुलमित्यादिरीत्या तेषामन्वाख्यान यथाकथञ्चिदकरोदाचार्य । एतेन कियती सूक्ष्मेक्षिका आचार्यस्य कियच्च गभीरानुशासनमिति सर्वस्य मूल्याङ्कन तदीयसूत्राणा गवेषणयैव परिज्ञातु शक्यते ।

तत्र यथा साधुशब्दाना बोधकत्वम्, एवमेव भाषाशब्दानामपभ्रंशशब्दानामपि, बोधकताया व्यवहारादेवानुगन्तव्यत्वात् । अत एव सस्कृतशब्दाना प्रयोगे पामराणा ज्ञानाभावे तज्ज्ञानाय भाषाशब्देभ्यस्तदर्थस्य बोधन विधीयते । न तु भाषाशब्देभ्योऽपभ्रंशशब्देभ्यश्च साधुशब्दाननुमाय बोधोऽनुभवपथमागच्छति । ततश्चासाधुशब्देभ्योऽपि सम्यगर्थस्य प्रतिपित्सितस्य ज्ञानसभवेन "अर्थगत्यर्थ शब्दप्रयोग" इतिभाष्योक्तप्रयोजनस्य सिद्धया किमर्थ व्याकरणेनैतावता महता प्रयासेन साधुशब्दविवेचन क्रियत इत्येव प्रश्ने समुपस्थिते पुण्योत्पादन प्रत्यवायपरिहारश्चास्य फलमित्येवोत्तर प्रत्यवतिष्ठते । तदुक्तम्—

"वाचकत्वाऽविशेषेऽपि नियम पुण्यपापयो ।" इति ।

ततश्च पुण्यजनकतावच्छेदक साधुत्व व्याकरणव्यग्याय जातिविशेष । किञ्चान्येनोपायेन साधुशब्दाना ज्ञान निष्पाद्य प्रयोगेऽपि न पुण्याद्यपवर्गपर्यन्ताना फलानामुत्पत्ति , अपि तु व्याकरणेन कल्पितप्रकृतिप्रत्ययादिद्वारा निष्पाद्यमानसाधुशब्दज्ञानपूर्वकप्रयोगेणैव । अत एव वेदान्तिभिरुपनिषज्जन्यज्ञानेनैवाविद्यानिवृत्तिस्वस्वरूपावस्थितिरूपो मोक्ष सपद्यते, न तु भाषाशब्दजन्यज्ञानेनान्येनोपायेन वेति स्वीकृतम् । येषाञ्च महात्मना वेदान्ताध्ययनहीनाना स्वभावादेवापवर्गो जातस्तेषामपि जन्मान्तरीयवेदान्तजन्य ज्ञान वर्तत एव । केवल प्रारब्धकर्मणा भोगेनोपशमार्थमेवैतावान् विलम्ब । व्याकरणज्ञानाभाववता साधुशब्दप्रयोगकर्तृणा जन्मान्तरीय ज्ञान कल्पनीयमेव ।

ततश्चैव फलितम्—पाणिनीयव्याकरणेन प्रकृतिप्रत्ययादिकल्पनापूर्वकसाधुत्वबोधनद्वारा बोधितसाधुत्वकैर्ध्वनिभिरभिव्यज्यमानस्फोटात्मकस्य शब्दस्य प्रयोग विधाय ततोऽभिनिष्पद्यमानेन शाब्दज्ञानेनैव प्रवृत्तिनिवृत्त्यात्मकव्यवहारजन्यादृष्टविशेषेण इहामुत्रार्थभोग । अन्ते च व्याकरणज्ञाप्यकल्पितप्रकृतिप्रत्ययादिसाधुत्वज्ञानजन्यादृष्टविशेषसस्कृतान्त करणचरमवृत्तिविपयीभूतपरारूपशब्दब्रह्मसाक्षात्काररूपपरमपुरुषार्थ सेत्स्यतीति ।





पाणिनिव्याकरणस्य विशेषत्वम्

⊙

शास्त्री मङ्घाराम द्विवेदः

●

व्याकरण वेदाङ्गेषु मुख्यतममङ्गमिति न तिरोहित प्रज्ञात्रताम्। तत्राऽपि पाणिनीय-व्याकरणस्यैव वेदाङ्गत्वेनाभ्युपगमे हेतुर्लौकिकवैदिकोभयविधशब्दप्रक्रियाग्रथनमेव।

तदिद पाणिनीय व्याकरण अष्टभिरध्यायैर्गुम्फित वर्वर्ति। अतएवाऽष्टाध्यायीतिनाम्ना परिभाष्यते। स एष पाणिनि अक्षरसमाम्नायादारभ्य लौकिकवैदिकोभयविधपन्थानमनुसरन् सर्वविलक्षण व्याकरण व्यरचयत्। अस्मिन्पथि पाणिने प्राङ्न कोऽपि मुनिर्देशिकोवा प्रचचाल। अतएव पाणिन्युपज्ञ व्याकरणमिति कौमुदीकारोदाहरणमपि पाणिनेर्विषये सर्वथा सफल जायते। एवञ्च सर्वाङ्गगणीये व्याकरणे जाग्रति व्याकरणान्तरेषु मतिमन्तो विद्वास कथ बह्वादरा भवेयुरिति।

पाणिनीयव्याकरणोदयानन्तर - व्याकरणान्तराणामध्ययनाध्यापनप्रवाहशैथिल्यात्तेषामस्तप्रायत्वमेव समजनि। हेमचन्द्रव्याकरणस्यापि पाणिनिसूत्रकात्यायनवार्तिकभाष्येष्टिविशेषाणा विकृतरूपत्वेन न तत्रापि विदुषा समादर। किञ्च तत्र वार्तिकग्रन्थाना भाष्यग्रन्थानामन्येषा टीकाकाराणाञ्चाभावान्नसमुचित प्रचारो लोके तस्य। यद्यपि पाणिनीयव्याकरण वैदिकशब्दाना कृते न पर्याप्तम्, तथाऽपि लौकिकेषु शब्देषु पाणिनीय व्याकरणमेव प्रकृष्टतमत्वेन व्यवस्थापकतामलङ्करोति। तथाहि "शताच्चठन्यतावशते इतिपाणिनिविधिना शतिक इतिरूप जायते। शताच्चठन्यतावग्रन्थे" इति सूत्रकृता मुनीनाम्मते शत्य इतिरूपम्, इतिविप्रतिपत्तावपि– "नियतकालाश्चस्मृतयोव्यवस्थाहेतव", इतिसिद्धान्तेन, अद्यत्वे मुनित्रयमतेन साधुत्वासाधुत्वविभागो व्यवस्थामर्हति, इत्येवरम्य पन्था।

कैयटेनाऽपि समाहित यदिदानी मुनित्रयमतानुसारेण साधुत्वासाधुत्वव्यवस्था विधेयेति। तत्राऽपि यथोत्तरमुनीना प्रामाण्येनोत्तरमुनिप्रतिपादितपूर्वस्याऽपि मुनेरनुकूलमेव। एवञ्च वार्तिककारादिविषयैर्नपाणिनेर्विप्रतिपत्तिलेश। यतोहि भगवान् पाणिनि स्वकाले प्रयुक्तान्शब्दान् लक्ष्यीकृत्य व्याकरणसूत्राणि प्रणिनाय। ततश्च विपर्यस्तान् शब्दान् स्वकाले प्रवर्तितान् लक्ष्यीकृत्य वार्तिकानि रचयामास वार्तिककार। एवमेव भगवान् पतञ्जलि स्वसामयिकान् पूर्वदृष्टांश्च पदविशेषान् साक्षात्कृत्य तदनुगुण भाष्य विनिर्ममे। सुसस्कृता भाषा साधुशब्दत्वमपेक्षते। साधुशब्दाहि प्रयुज्यमाना यथार्थमर्थ गमयन्ति नासाधुशब्दा। साधुशब्दप्रयोगे हि व्याकरणाध्ययन प्रधान प्रयोजकम्। नहि व्याकरणाध्ययनरहित साधुशब्दान् प्रयोक्तु क्षमते।

"इदमन्धतम कृत्स्न जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वय ज्योतिरासंसार न दीप्यते।।"

इत्याप्तवचनमपि व्याकरणस्य शब्दप्रकाशकत्व बोधयति।

आलङ्कारिका अपि च्युतसंस्कृतिदोषत्व स्वीकुर्वन्तो व्याकरणस्य परमोपयोगत्व प्रतिपादयन्ति।

अस्वीकृतव्याकरणोपधानामपाटव वाचि सुगूढमास्ते।
कस्मिंश्चिदुक्ते तु पद कथञ्चित्स्वैर वपु स्विद्यति वेपते च।।

इति वैङ्कटाध्वरोऽपि व्याकरणस्यावश्यकत्व निजागद्यते।

व्याकरणस्य पुन प्रकृतिप्रत्ययाद्यनुशासनेन पदस्वरूपनिर्णयाय तदर्थनिर्णयाय च सुतरामुपयोग। न केवल संस्कृतसाहित्य एव व्याकरणस्योपयोग। अपितुभाषामात्रे व्याकरणस्यात्यवश्यकत्वमस्ति। अन्यथा—सम्यक् वाक्यरचनाया अभावेऽर्थाववोध एव दुरूह। उक्तञ्च रामायणे परमर्षिवाल्मीकिना।

दु खेन बुबुधे सीता हनूमाननलकृताम्।
संस्कारेण यथ हीना वाचामर्थान्तरङ्गताम्।।

भगवान् भाष्यकारो गौणमुख्यभेदेन अष्टादशप्रयोजनानि व्याकरणस्याह। १ रक्षा, रक्षार्थ वेदानामध्येय व्याकरणम्। लोपागमवर्णविकारज्ञोहि सम्यक् वेदान्परिपालयिष्यति, वेदार्थञ्चाध्यवस्यति। २ ऊह ऊह खल्वपि—न सर्वै लिङ्गैर्न च सर्वाभिर्विभक्तिभिर्वेदे मन्त्रा निगदिता तेचावश्य यज्ञगतेन विपरिणमयितव्या। तान्नावैयाकरण शक्नोति यथार्थ विपरिणमयितुम्। ३ आगम—ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्म षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च।

"वेदार्थज्ञो जप जप्त्वा तथैवाध्ययन द्विज।
कुर्वन् स्वर्गमवाप्नोति नरकन्तु विपर्यये।।"

४ लघु—न चान्तरेण व्याकरण लघुनोपायेन शब्दा शक्याविज्ञातुम्। ५ असन्देह—असन्देहार्थमध्येय व्याकरणम् एव पञ्च मुख्य प्रयोजनान्युक्त्वा, अन्यानि गौणान्यपि त्रयोदश प्रयोजनानि वभाण, ६. म्लेच्छत्वाभाव। ७ स्वरवर्णदोषरहिततत्त्वम्। ८ सार्थकवेदज्ञानम्। ९ सुशब्दापशब्दयोर्धर्माधर्मज्ञानम्। १०. प्रत्यभिवादे नाम्नि प्लुतकरणज्ञानम्। ११ विध्यादिवाक्यघटकविभक्तिपदार्थज्ञानम्। १२ पदाक्षरादिविभागज्ञानम्। १३. सकलपदजालज्ञानम्। १४ वाग्विस्तारप्राप्ति। १५ असाधुशब्देभ्यो विविच्यसाधुशब्दज्ञानम्। १६. अपशब्द प्रयोगजन्यप्रत्यवायपरिहारपूर्वकप्रायश्चित्ताभाव। १७ नामकरणेषु द्विचतुरक्षरादि विधानज्ञानम्। १८. सर्वविभक्त्यन्ताना सम्यगुच्चारणमिति। अर्थप्रतीतितत्त्वाना शब्दा एव निबन्धनम्। तत्त्वावबोध शब्दाना नास्ति व्याकरणादृते। इत्यपिप्रमाणमत्र।

नृत्तावसाने नटराजराजो ननाद ढक्का नवपञ्चवारम्।
उद्धर्तुकाम सनकादिसिद्धानेतद्विमर्शे शिवसूत्रजालम्।।

इत्याप्तवचनेन चतुर्दशसूत्राणि विहाय, "वृद्धिरादैच्" इत्यारभ्य अ अ, इत्यन्तमष्टाध्यायात्मक व्याकरण-शास्त्र पाणिनिमुनिनोपनिबद्धम्। तत्र च भगवता वररुचिना वार्तिकानि उपन्यस्तानि। भगवता पतञ्ज-लिना तु सूत्रवार्तिक द्वय लक्ष्यीकृत्य महाभाष्येतिनाम्नानुपमोग्रन्थ उपज्ञात। तदेतत् त्रिमुनि व्याकरण वेदाङ्गत्वेन प्रख्यायते। अन्येषा व्याकरणाना यथाकथञ्चिद्विद्यमानत्वेऽपि तत्र लौकिकालौकिकोभयविधशब्दप्रक्रियाया अभावेन वेदाङ्गत्वेन नाङ्गीकार। अतएवास्यज्ञाने सर्ववेदपारायणजफलमिति भाष्य उक्तम् व्याकरणमुपक्रम्य वेदाना वेद इति छन्दोगश्रुतिरपि व्याकरणस्यानादित्व बोधयति।

अपि च

अल्पाक्षरमसन्दिग्ध सारवद्विश्वतोमुखम्।
अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रपूत्रविदो विदु ॥

इदसूत्रलक्षण पाणिनीयसूत्रेपु यथासार्थक भवति तथाऽन्यत्र क्वचिन्नैव। अस्य सूत्रेषु अल्पाक्षरत्व अर्थ-भूयस्त्व सुप्रसिद्धमेव। सूत्रान्तरेपु अनुवृत्ति स्वरितत्वप्रतिज्ञयाभवतीति वैलक्षण्यमेव। इन्, कृत्-घि-घु-घ-टि-भ-श्लु-लुक् प्रभृति सज्ञाविपये एकाक्षरनिबद्धत्वेन वैचित्र्यमुपपादितम्। कुत्रचिच्च विप्रतिपेधसूत्रसहकारेण परस्य प्राबल्य क्वचिच्च पूर्वत्रासिद्धमित्यसिद्धकाण्डबलेन पूर्वस्य प्राबल्यमिति पाणिनिना सर्वतो विलक्षण कौशल प्रदर्शितमस्ति। अतएव "पाणिनीय महाशास्त्र सर्वशास्त्रोपकारकमि" निबन्धन सर्वथा फलवद्विद्यते।

एतत्प्रतिपाद्यो विषयसङ्ग्रहो निम्न पद्येषु ग्रथित —

सूत्राणा क्रमविन्यासो रुचिरो मुनिना कृत ॥
सज्ञाना परिभाषाणा पूर्वाध्याये प्रदर्शनम्।
समासाश्च विभक्त्यर्था द्वितीयाध्यायगोचरा ॥
तृतीये धातुविहिता प्रत्यया सुव्यवस्थिता।
तुर्यपञ्चमयोरुक्ता अवशिष्टाश्च ते क्रमात् ॥
षष्ठे प्रकृतकार्याणि प्रायेणादर्शयन्मुनि।
सप्तमे प्रत्ययस्थानि द्विष्ठानि च यथाक्रमम् ॥
अष्टमे पूर्वचरणे पदकार्य समासत।
यान्यसिद्धानि पूर्वत्र त्रिपाद्या तान्यवेशयत् ॥
कृत्वा पूर्णमनोयोग शिष्यप्रियचिकीर्षया।
पाणिनीयमिद पाठ्य गुरुभि करुणार्णवै ॥

व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दतत्त्वविचारः ॥

श्रीयास्कमहाभाष्योक्तपदजातमध्ये आख्यातप्रकृतिर्धातु।

क्रियावाचिना धातुसज्ञाविधानात्, क्रियावाचित्वे सति गणपठितत्व धातुत्वमिति निर्वचनाच्च। क्रिया-वाचित्वमात्रोक्तौ, हिरुक्, नाना, इत्यत्रातिव्याप्ति.। गणपठितत्वमात्रकथने च या पश्यसि, इत्यत्र दोषापत्ति। नच लक्षणप्रतिपदोक्तपरिभाषया न दोष इति वाच्यम् अव्यये वा, इत्यादिस्थले तावताऽपि दोषस्यावारणत्वात्।

भूवादिसूत्रविषये लाक्षणिकपरिभाषाया अप्रवृत्ति। अतएव।

नकारजावनुस्वारपञ्चमौ झलिधातुषु।
सकारजश्शकारश्चर्षाट्टवर्गस्तवर्गज ॥

इतिसङ्गच्छते इति तु न सम्यक्, तत्तत्सूत्रदृष्ट्याऽनुस्वारादीनामसिद्धत्वेन परिभाषाप्रवृत्तौ बाधका-भावात्।

तिङन्तप्रकृत्या साध्यभूतक्रियैव बोध्यते।

अतएव करोति, कृति, पचति, पाक, प्रभृति प्रयोगाणा वैलक्षण्यमुपपद्यते। साध्यत्वन्नाम क्रियान्तरा-काङ्क्षानुत्थापकतावच्छेदकत्वम्। कारकान्वयितावच्छेदकत्वरूपवत्त्व वा।

तद्रूपवत्त्वमसत्त्वभूतत्वम्। "असत्त्वभूतोभावश्च तिङ्पदैरभिधीयते।"

यावत्सिद्धमसिद्ध वा साध्यत्वेनाभिधीयते।
आश्रितक्रमरूपत्वात् सा क्रियेत्यभिधीयते ॥

इति वाक्यपदीयमपि प्रमाणमत्र।

वैयाकरणनिकाये धातूना फलविशिष्टव्यापारे खण्डश शक्ति । व्यापारस्य फूत्कारत्वादिनाऽनेक-रूपत्वेऽपि तदादिन्यायेन बुद्धिविशेषादे शक्यतावच्छेदकत्वानामनुगमकत्वस्य स्वीकारेणादोषात्। स च व्यापार क्रियाभावनोत्पादनादिनाऽपि व्यवह्रियते । क्रियाया व्यापारत्वे मानञ्च।

"का पुन क्रिया ईहा, कापुनरीहा चेष्टा, का पुनश्चेष्टा व्यापार । (अग्रेऽपि च)" क्रियानामत्यन्तपरि-दृष्टा, अशक्या पिण्डीभूता निदर्शयितु यथा गर्भो निर्लुठित । सासावनुमानगम्या। इतिक्रियाव्यापारयोरनर्था-न्तरत्वप्रतिपादक भूवादिसूत्रस्थ भाष्यमेव।

एवञ्च धातो फले व्यापारे चैकवृन्तगतफलद्वयन्यायेन खण्डश शक्तिरभ्युपगन्तव्या। शक्यतावच्छेदक फलत्व व्यापारत्वं चेति लाघवम्।

अतएव वैयाकरणभूषणे फलव्यापारयोरितिद्वन्द्वसमासेन तत्व बोधितम्। धातूनामुभयत्रशक्ते सत्वादेव सकर्मकत्वाकर्मकत्वविभाग उपपन्नो भवत्यनायासेन। तिङामाश्रयरूपोऽर्थ । अत्र च ।

"ल कर्मणि भावेचाकर्मकेभ्य" इतिसूत्रमेव मानम्। न च कर्तृकर्मशब्दयोर्भावपरत्वमादाय कर्तृत्व कृति, कर्मत्वञ्च फलमेवेतिवाच्यम् अनन्यलभ्यस्यैवशब्दार्थत्वमिति नियमेन फलव्यापारयोर्धातुलभ्यत्वेन तत्र लकारस्य शक्तिकल्पने प्रमाणाभावात्। अतएव "सुपा कर्मादयोऽप्यर्था सख्याचैव तथा तिङाम्" इति वचनमपि सङ्गत भवति।

तिबादिपदबोध्यस्य कालस्य व्यापारेऽन्वय फलापेक्षया तस्य प्राधान्यात् प्रधानाप्रधानयोर्मध्ये प्रधानसम्बन्धस्यैवौचित्याच्च। नचसख्यावत् कर्तृकर्मणोरेवान्वयइतिशङ्क्यम्। अतीतभावनाके कर्तरि पचतीत्यापत्ते- अपाक्षीदित्यनापत्तेश्च। पाकानारम्भदशाया कर्तृसत्वे पक्ष्यतीत्यनापत्तेश्च । नाऽपिफलेऽन्वय., फलानुत्पत्तिदशाया व्यापारसत्वे पचतीत्यनापत्ते पक्ष्यतीत्यापत्तेश्च।

आमवातजडीकृतकलेवरस्योत्थानानुकूलयत्नसत्वे अयमुत्तिष्ठतीतिप्रयोगस्तु न शङ्क्य, अन्यदीय-यत्नस्यज्ञानाभावेनतथाप्रयोगाभावात्। किञ्च चेष्टादिना ज्ञातेतु तथाप्रयोगस्येष्टत्वेनादोषात्। तथाच तिङर्थो विशेषणम्। भावनैव प्रधानम्। नचप्रकृतिप्रत्ययो सहार्थ ब्रूतस्तयो प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यम् इति न्यायविरोध इतिवाच्यम्। "भावप्रधानमाख्यातम् सत्वप्रधानानि नामानि" इति यास्कवचनविरोधेन। "कार्तर्हिवाचोयुक्ति पचतिभवति त्व पचसि, भवसि, पश्यति भवति, सैषावाचोयुक्ति पच्यादिक्रिया भवत्यादि क्रियाया कर्त्र्यो भवन्ति" इतिभाष्यविरोधेन पश्य मृगो धावति" इतिभाष्यप्रयोगविरोधेन च तन्न्यायस्यानादरात्। तथा च "देवदत्त ओदन पचति" इतिवाक्येन ओदनाभिन्नाश्रयवृत्तिविक्लित्तिरूपफलानुकूलोदेवदत्ताभिन्नाश्रयनिष्ठो वर्तमानकालावच्छिन्नो व्यापार इति व्यापारविशेष्यको बोध ।

देवदत्तेन ओदन पच्यते इति वाक्ये न तु देवदत्ताभिन्नाश्रयवृत्तिवर्तमानकालावच्छिन्ना, ओदनाभिन्ना-श्रयवृत्तिविक्लित्तिस्तदनुकूलोव्यापार इति तत्वम्।

इदन्तु तत्वम् ओदनपदोत्तरस्य अम्प्रत्ययार्थस्यैकत्वमर्थ । तथैव देवदत्तपदोत्तरसुप्प्रत्ययस्याऽपि। एवञ्च सख्यायागुणत्वेन धर्मिणि समवायसम्बन्धेनान्वय । उभयत्रापि प्रकृतिरूपार्थस्य आश्रये अभेदसम्बन्धे-नान्वय । आश्रयस्य च निष्ठत्वसम्बन्धेन व्यापारे अन्वय । विक्लित्तिरूपफलस्यचानुकूलत्वसम्बन्धेनव्यापारे-अन्वय । कालस्य अवच्छिन्नत्वसम्बन्धेन तत्रैवान्वय ।

तथाच समवायसम्बन्धावच्छिन्नैकत्वत्वावच्छिन्नकत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितौदनत्वावच्छिन्नविशेष्यता तादृशविशेष्यत्वावच्छिन्नाभेदसम्बन्धावच्छिन्नौदनत्वावच्छिन्नोदननिष्ठप्रकारतानिरूपिताश्रयत्वावच्छिन्नाश्रयनि-ष्ठविशेष्यता तादृशविशेष्यत्वावच्छिन्ननिष्ठत्वसम्बन्धावच्छिन्नाश्रयत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितविक्लित्ति -

त्वावच्छिन्ननिष्ठतानिष्ठविशेष्यतानादृशविशेष्यत्वावच्छिन्नानुकूलत्वसम्बन्धावच्छिन्नविक्लित्त्वावच्छिन्ना-प्रकारता निरूपिता एव समवायसम्बन्धावच्छिन्नैकत्वत्वावच्छिन्नैकत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितदेवदत्तत्वा वच्छिन्नदेवदत्तनिष्ठविशेष्यता तादृशविशेष्यत्वावच्छिन्नाभेदसम्बन्धावच्छिन्नदेवदत्तत्वावच्छिन्नप्रकारता निरूपिताश्रयत्वावच्छिन्नाश्रयनिष्ठविशेष्यतातादशविशेष्यत्वावच्छिन्ननिष्ठत्वसम्बन्धावच्छिन्नाश्रयत्वावच्छिन्न-प्रकारतानिरूपिताअवच्छिन्नत्वसम्बन्धावच्छिन्नवर्तमानकालत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितव्यापारत्वावच्छि-न्नविशेष्यतातादृशविशेष्यताशाली शाब्दबोध । एव फलविशेष्यकस्थलेऽपि बोध्यम् ।

तथा च वैयाकरणमते आख्यातार्थकर्तृप्रकारकबोधे धातुजन्योपस्थितिर्भावनात्वावच्छिन्नविषयतया-कारणमिति कार्यकारणभाव फलित ।

शक्तम् पदम् । पदसमूहो हि वाक्यम् । शाब्दबोधे पदज्ञान करणम् । पदार्थोपस्थितिर्व्यापार । सा च वृत्त्यापदजन्यपदार्थोपस्थितिर्बोध्या । वृत्तिश्च शक्तिलक्षणान्यतररूपा । शक्तिश्चपदेनसह पदार्थस्य सम्बन्ध । सा च अस्माच्छब्दादयमर्थोबोद्धव्य इतिभगवदिच्छारूपा । इद पदमिममर्थ बोधयतु इतिपदविशेष्यिकेश्वरेच्छा। शक्तिग्राहक व्याकरणादि । उक्तञ्च शक्तिग्रह व्याकरणोपमानेत्यादि । रथञ्च व्याकरणेन तिबादीना कर्तरि शक्तो बोधकत्वेऽपि लाघवेन कृतावेवशक्ति स्वीकृता नैयायिकै ।

सा च चैत्रादौ प्रकारीभूयभासते । तथा च तेषाम्मते प्रथमान्तार्थ मुख्यविशेष्यको बोध इतिफलितम ।

चैत्र ओदन पचति इत्यत्र ओदननिष्ठकर्मतानिरूपितविक्लित्यनुकूलवर्तमानकालावच्छिन्नव्यापारा-नुकूलकृत्याश्रयो देवदत्त इतिबोध ।

तथा च नैयायिकमते आख्यातार्थसख्यानिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेष्यतासम्बन्धेनशाब्दत्वावच्छिन्न प्रति प्रथमान्तपदजन्योपस्थितिर्विशेष्यतयाकारणमितिकार्यकारणभावोवाच्य एव च चन्द्र इव मुख दृश्यते। देवदत्तो भुक्त्वाव्रजति, इत्यादौ चन्द्रपदार्थे भुक्त्वेति क्त्वा प्रत्ययार्थे चाख्यातार्थान्वियापत्ति । तद्वारणायेतरार्था विशेषणत्वघटितप्रथमान्तार्थो हेतुरितिकार्यकारणभावान्तरस्वीकारे महागौरव स्यात् ।

किञ्च "पश्य मृगोधावति" इत्यत्रभाष्यसिद्धैकयवाक्यताया भङ्गापत्तिरव । तथाहि प्रथमान्तमृगस्य धावनक्रियाविशेष्यस्य दर्शिक्रियाया कर्मत्वापत्तौ मृगशब्दाद्द्वितीयापत्ति । मृग धावति त पश्य, इत्यध्याहारे तु भिन्नवाक्यत्व सुतरा दुर्वारम् प्रकृते च धावनक्रियाया कर्मत्वेनैव दर्शनक्रियान्वयस्य भाष्यकारसम्मतत्वमस्ति ।

तथाहि—अभेदसम्बन्धावच्छिन्न-मृगत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपिताश्रयत्वावच्छिन्नविशेष्यत्वावच्छिन्न-प्रकारतानिरूपिताया अनुकूलसम्बन्धावच्छिन्नधावनत्वावच्छिन्न प्रकारतानिरूपितव्यापारत्वावच्छिन्नविशेष्यता तादृशविशेष्यत्वावच्छिन्नकर्मत्वसम्बन्धावच्छिन्नव्यापारत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपित चाक्षुषज्ञानत्वावच्छिन्नविशे-ष्यत्वावच्छिन्न-अनुकूलत्वसम्बन्धावच्छिन्नप्रकारतानिरूपिताया सम्बोध्यत्वावच्छिन्नअभेदसम्बन्धावच्छिन्नप्रका-रतानिरूपिताश्रयत्वावच्छिन्नविशेष्यत्वावच्छिन्नकर्तृत्वसम्बन्धावच्छिन्नआश्रयत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितविशे-ष्यत्वावच्छिन्न व्यापारत्वावच्छिन्नविशेष्यतातादृशविशेष्यताशाली शाब्दबोध इति भवति मन्मत एकवाक्यत्वम् ।

किञ्च रथो गच्छति इत्यादौ रथे कृतेर्बोधेनेष्टबोधानुपपत्ति । न च व्यापारे लक्षणया न दोष इति वाच्यम्, "नविभक्तौ लक्षणा" इति सिद्धान्तेन तत्रलक्षणाया वक्तुमशक्यत्वात् ।

किञ्च "युष्मद्युपपदे. . ." इति सूत्रोक्तस्य ऋष्यनुभवसिद्धस्य सामानाधिकरण्यस्य त्वन्मतेऽनुपपत्ति । तिङर्थाभिन्न हि तत्सामानाधिकरण्यम् । न च व्याकरण साधुत्वमात्रतात्पर्यन्नार्थव्यवस्थापकत्वमितिवाच्यम्

व्याकरण शक्तिग्राहकमिति नैयायिकवृद्धोक्तसिद्धान्तभङ्गापत्तेः । अर्थपुरस्कारेणैव साधुत्वस्य भाष्यसम्मतत्वाच्च। पदसमयज्ञानार्थं व्याकरणम्" न्यायभाष्योक्तेश्च।

उक्तञ्च वाक्यपदीयेऽपि —

भेद्यभेदकसम्बन्धोपाधिभेदनिबन्धनम् ।
साधुत्व तदभावेऽपि बोधोनेहनिवार्यते ॥

अपि च कृता कर्तृवाचकत्वे तुल्यन्यायात् तिडामपि तद्वाचकत्वमुचितमेव। अतएव घटो नश्यति, इत्यादौ प्रतियोगित्वे न लक्षणा एव जानाति, इत्यादौ, आश्रयत्वेपि न तथा।

लाघवात्कृतौशक्तिरित्यपि न समीचीनम्, तत्तद्व्युत्पत्त्यनुसारेण तथातथा बोधस्य तेषा तेषा जायमानत्वेन तथातथाकार्यकारणभावानामावश्यकत्वेन तल्लाघवगौरवविचारस्यानुपयुक्तत्वात्। प्रत्युत तव क्वचित् तिडादिनाकृतेर्बोध । क्वचिच्च व्यापारस्य, कुत्रचिच्च प्रतियोगित्वस्येत्यनेकक्लिष्टकल्पनाप्रयुक्तगौरवत्व दुर्वारमेव ।

अस्मन्मतेतु घटो नश्यति, इत्यत्र घटाभिन्नाश्रयकोनाशानुकूलो व्यापार इति बोध । सच व्यापार प्रतियोगित्वविशिष्टनाशसामग्रीसमवधानम्।

देवदत्तो जानाति, इच्छति, इत्यादौ तु देवदत्ताभिन्नाश्रयको ज्ञानेच्छाद्यनुकूलो वर्तमानकालावच्छिन्नो व्यापार इति तत्त्वम्।

आश्रयत्वञ्च अखण्डोपाधिरूपम् । आश्रय आश्रय इत्यनुगतव्यवहारनियमेन एकमेवाश्रयत्वमिति तत्त्वम्। अतएव "आश्रयत्वे तु तिड स्मृता" इतिवचनमपि, अनुकूल भवति। सुपा कर्मादयोऽप्यर्था सख्या चैव तथातिडाम्" इति वृद्धवचनमपि तिडामाश्रयत्व बोधयति ।

कृञ्धात्वर्थविचारः

नैयायिका कृञ्धातोर्यत्नार्थकत्वमङ्गीकुर्वन्ति तदपि न समीचीनम् तस्य फलस्थानीयत्वेकर्मकत्वापत्ति । नच कृञ्धातो सकर्मकत्वव्यवहारो भावत, व्यवहारस्यभाक्तत्वेऽपि कर्मणिलकारासभवात्। गगापदस्य तीरे भाक्तत्वेपि तत्रस्नानादिक कर्तुं न शक्यते। अत उत्पत्त्यनुकूलो व्यापार कृञ्धातोरर्थ इत्युपपन्नम् । अतएव अङ्कुरो नकृतो बीजादिना कृत इत्याप्तवचनमनुकूल भवति। "कथ ज्ञायते क्रियावचना पचादयइतियदेषा करोति नासामानाधिकरण्यम् । कि करोतिपचतीति" भूवादिसूत्रस्थ भाष्यमपि उत्पादनार्थेमानम्।

किञ्च कर्तृवृत्ति व्यापारजन्यफलाश्रयस्यैव "कर्तुरीप्सिततम कर्म" इतिसूत्रेण कर्मत्व बोध्यते, तथा च केवलफलात्मकयत्नार्थकत्वे तेन सूत्रेणकर्मत्वाप्राप्ति । अत ओदन पचतीति वत् घट करोतीत्यत्र व्यापारव्याधिकरणोत्पत्तिरूपोऽर्थोऽकामेनापि स्वीकर्तव्य एव। ननु कर्तृवृत्ति व्यापारजन्यफलाश्रयस्य कर्मत्वे चैत्रोग्राम गच्छति, इत्यत्रग्रामस्येवचैत्रस्याऽपि क्रियाजन्यसयोगरूपफलाश्रयत्वेन चैत्रश्चैत्र गच्छति, इतिप्रयोगापत्ति । प्रयागत काशी गच्छति चैत्रे प्रयाग गच्छति, इत्यापत्तिश्च। क्रियाजन्यसयोगरूपफलस्य काश्यामिव विभागरूपफलस्य प्रयागेऽपिसत्त्वात्, इति चेन्न ग्रामस्येव चैत्रस्य क्रियाजन्यफलाश्रयत्वेऽपि तदीयकर्तृसज्ञया कर्मसज्ञाया बाधेन चैत्रश्चैत्रे गच्छतीतिप्रयोगासभवात् । अतएव गमयति कृष्ण गोकुलमित्यत्रेव पाचयति कृष्णेन, इत्यत्र द्वितीया न।

अन्यथा णिजर्थव्यापारविशेषणीभूतविक्लित्त्यनुकूलव्यापाररूपफलाश्रयत्वस्य कृष्णेऽपि सत्त्वेन द्वितीयायादुर्वारित्वात् । द्वितीयाया सज्ञानियम्यत्वे तु गतिबुद्धि. . इतिसूत्रस्य नियमार्थत्वेन पचत्यादि प्रयोगे फलाश्रयत्वेऽपि कर्मसज्ञाया अभावेन नद्वितीयापत्ति.।

नैयायिकानाम्मते "चैत्रो ग्राम गच्छति" इत्यत्र चैत्रेद्वितीयावारणाय परसमवेतफलाश्रयस्य कर्मत्व स्वीकर्तव्य स्यात्।

अर्थात् विवक्षितार्थभिन्नसमवेतव्यापारजन्यफलाश्रयस्यैव कर्मत्वस्य स्वीकारेण विवक्षितचैत्रार्थ-प्रतियोगिकभेदस्य चैत्रेस वान्नदोष प्रयागस्य कर्मत्ववारणाय धात्वर्थतावच्छेदक फले नि पण द्वितीयावाच्यम-भ्युपगन्तव्यम्। तथा च चैत्रस्तण्डुल पचति, इत्यत्र तण्डुलान्यसमवेतव्यापारजन्यधात्वर्थतावच्छेदकफलशालि त्वात् तण्डुलस्य कर्मत्व भवति सर्वमेतन्नसमीचीनम् परसमेवादेगोरग्रस्तत्वात्। तावता गि–"पानयति कृष्ण गोप" इत्यत्रणिजर्थव्यापारजन्यधात्वर्थव्यापाररूपफलाश्र त्वस्य गोपेऽपिविद्यमानत्वेन द्वितीयापत्ते-र्दुर्बारत्वात्। उत्पादनार्थस्यकृञ्धातो स्वीकारादेव पच्यते ओदन स्वयमेवेतिवत् क्रियते घट स्वयमेवेतिसिद्ध भवति। अन्यथाट्टशेरिव तत्रापि कर्मवद्भावानुपपत्ति। ननु धातपात्तव्यापार जन्यफलाश्रयस्यैव "कर्तुरी-प्सिततम कर्म" इतिसूत्रेण कर्मत्वे ग्रामन्नगच्छति चैत्र इत्यत्र कर्मत्वानुपपत्तिरिति तु नशङ्क्यम्। तत्र बाह्य सयोगानुकूलव्यापाराश्रयस्यासत्वेऽपि "शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्या विकल्प" इतियोगशास्त्रसिद्धान्तानुसारेण बौद्धव्यापार प्रयोज्यफलाश्रयत्वप्रकारकेच्छोद्देश्यत्वस्यग्रामे सत्त्वेनादोपात्।

प्रमाणञ्चात्र—

"विप्र पृथ्व्यादि चित्तस्थ न बहि स्थ कदाचन।
स्वप्नश्रमसदाद्येपु सर्वरेवानुभूयते॥"

भगवान् अक्षपादोऽपि, असत एवोत्पत्तिकर्तृत्व कथमित्याशङ्क्य "बुद्धिसिद्धन्तु तदसत्" इतिसूत्रि-तवान्। सूत्रार्थश्च सर्वमपि कार्यजात, उत्पत्ते प्राग् नाशोत्तरञ्चासदपि बुद्धिविषयतया सिद्धमेव। "चेतनोहि नानारूपे बुद्धावालिख्य घट इतिनाम्ना, कम्बुग्रीवा दिनारूपेणच बाह्य घट करोतीति वाचस्पति-घटस्यान्त सङ्कल्पात्मना सिद्धस्य कर्मकारकत्व घट करोति"ति वाचस्पतिनाऽपिजन्मादिसूत्रे प्रतिपादितम्। "उपदेशेऽजनुनासिक', इति सूत्र भाष्येऽपि "को देवदत्त" इति प्रश्ने अङ्गदी कुण्डलीव्यूढोरस्को वृत्तबाहुरीदृशो-देवदत्त", अत्र ईदृशतादृशशब्दाभ्या बौद्धपदार्थस्य स्फुटत्व प्रतिपादितम्।

"शब्दोपहितरूपाँस्तु बुद्धेर्विषयता गतान्।
प्रत्यक्षमिव कसादीन् साधनत्वेन मन्यते॥"

इतिपद्येन हरिणापि बौद्धपदार्थस्य विशदत्वमुपपादितम्। अतएव "वृक्षोऽस्ति वृक्षो नास्ति", इतिसत्तातदभाव-घटितप्रयोगयोरुपपत्ति विपयेस्मिन्मञ्जूपाया विशेष विस्तारो विद्यते।

ज्ञाधात्वर्थनिरूपणम्

ज्ञाधातोर्नकेवल ज्ञानमर्थ किन्तु आवरणभङ्गानुकूलव्यापाररूपोऽर्थ तथा च भावरूपस्यावरणभङ्गात्मक-फलस्य फलतावच्छेदकसम्बन्धेन घटादौसत्वात्कर्मत्वोपपत्ति। ननु अज्ञानस्य ज्ञानाभावरूपतया नित्यत्वेन तद्भङ्गासमवइतिचेवन्न अज्ञानस्यमायापरिणामरूपत्वेन ज्ञानविरोधि भावरूपत्वस्वीकारेणादोपात्। इद प्राचीमतेन। नव्यमतेतुज्ञानानुकूलव्यापारएवार्थ, ज्ञानञ्चफलम्-फलतावच्छेदकसम्बन्धो विपयता। तेन सम्बधेन ज्ञानरूपफलस्य घटादौ सत्वात्कर्मत्वोपपत्ति।

अतीतभविष्यद्घटस्थले, आश्रयाभावात्, अतीत घट जानामि भविष्यन्त घट जानामीति प्रयोगानुप-पत्तिस्तुनशङ्क्या व्यवहारानुरोधन विपयतासम्बन्धेन आवरणभङ्गातिरिक्तफल प्रत्येव सत आश्रयत्वस्यकर्मत्व-प्रयोजकत्वस्यस्वीकारेणप्रकृते तथात्वाभावेनादोषात्। नैयायिकानामपि अय पन्था गलेपतित एव।

वैयाकरणनिकाये फलविशिष्टव्यापारेसर्वेषां धातूनां खण्डश शक्ति । यत्र च फलव्यधिकरणव्यापार वाचकत्व तत्रसकर्मकत्वम्। फलसमानाधिकरणव्यापारवचकत्वन्तु अकर्मकत्व बोध्यम्।

"यदागमेहि दृश्यते" इतिन्यायेन तिवादीना व्यापारवाचकत्वम् धातोश्चफलमात्रवाचकत्वमिति-मीमासकमततुनसमीचीनम्। तथासति सकर्मकाकर्मकविभागानुपपत्ति ।

न च स्वयुक्ताख्यानार्थव्यापारव्यधिकरणफलवाचकत्व सकर्मकत्वम् आख्यातार्थव्यापारवाचकत्वञ्च-कर्तृत्वमितिवाचकम्, फलमात्रस्यधात्वर्थत्वे गमनसयोगयो पर्यायत्वेन ग्रामोगमनवानितिप्रयोगापत्ते । फलानु-त्पाददशायामिष्टस्य पाकोभवतीतिप्रयोगानुपपत्ते । व्यापारविगमे फलसत्त्वे पाको विद्यते इति प्रयोगापत्तेश्च। नचभावप्रत्ययस्यघञादेरनुकूलव्यापारवाचकत्वान्नदोष इतिवाच्यम् ल कर्मणि इतिसूत्रअनुवृत्तकर्तृ पदस्य भाववाचकत्वे "कर्तरिकृत्" इतिसूत्रस्थकर्तृपदस्यापि व्यापारवाचकत्वम्येव स्वीकर्त्तव्यत्वेन भावेविधायकानु शासनस्य वैयर्थ्यापत्ते । तत्सूत्रविरोधापत्ते । नहिगोधासर्पन्ती सर्पणादहिर्भवतीतिन्यायविरोधापत्तेश्च। एतद्दोषवारणायव्यापारस्याऽपिधात्वर्थत्वस्वीकारे तु धातुतएवसकलव्यापारलाभसम्भवेन आख्यातस्यपृथक्श-क्तिकल्पने गौरवात् प्रमाणाभावाच्च। अतस्तन्मतमप्युपेक्षणीयमेवेतितत्त्वम्।

व्याकरणस्य दर्शनत्वम्

आस्तिकनास्तिकभेदेन दर्शनाना द्वैविध्यम्। चावार्कबौद्धजैनदर्शनाना नास्तिकत्वम्।। तेषा श्रुतिविरोधात् । अन्येषा दर्शनानान्तु श्रुत्यनुकूलत्वादास्तिकत्वम्।

(१) तत्र देहनाशएवमोक्ष इति चार्वाका । प्रत्यक्षमेवप्रमाणम् ईश्वरोनास्ति तस्यप्रत्यक्षात्वाभावात्।

(२) वासनोच्छेद एवमोक्ष इति बौद्धा ।
रागादिज्ञानसन्तानवासनोच्छेदसम्भवा
चतुर्णामपि बौद्धाना मुक्तिरेषा प्रकीर्तिता।

(३) अष्टाना कर्मणा क्षयान्मोक्ष इति जैना । अष्टकर्मक्षयान्मोक्ष इति सिद्धान्तात् । तत्राऽपि केचन स्त्रिया मुक्तिन्नमन्यन्ते ।

(४) षोडशपदार्थाना साक्षात्कारान्मोक्ष इति गौतमानुयायिन ।
जीवापेक्षया, ईश्वरोऽन्यो जगतो निमित्तकारणञ्च।
जीवोऽपि विभुरीश्वरोऽपि विभु ।

(५) समग्रविशेष गुणाना क्षयान्मोक्ष इति काणादा ।
आत्यन्तिकदुखनिवृत्तिरेव मोक्ष इति तेषाम्मतम्।

उक्तञ्च "धर्मविशेष प्रसूताद् द्रव्यगुणकर्म सामान्यविशेषसमवायाना पदार्थाना साधर्म्यवैधर्म्याभ्या निश्रेयसाधिगम "।

(६) वैदिकधर्मानुष्टान्मोक्षइति मीमासका । अतएव "अथातो धर्मजिज्ञासा" इति जैमिनिना सूत्रितम्।

(७) प्रकृतिपुरुषभेदसाक्षात्कारान्मोक्ष इति साख्या । उक्तञ्च "रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् । पुरुषस्य तथात्मान प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृति "।

(८) योगान्मोक्ष इति योगिन । ससारस्य दुखमयत्वात्तस्य हनिरावश्यकां तदुपाय सम्यग्दर्शनमेव।

(९) ज्ञानकर्मसमुच्चयविशिष्टभक्त्या मोक्ष इति रामानुजाचार्या । स च भगवत कल्याणगुणानां जीवे प्राप्तिरूप । तत्स्वरूपानुभवरूपश्च।

(१०) पूर्णानन्दावाप्तिरेव मोक्षइति पूर्णप्रज्ञा.। सच भगवत्प्रसादादेव।

(११) भगवदनुग्रहादेव मोक्ष इति पुष्टिमार्गानुयायिन ।

(१२) पञ्चतत्त्वसाक्षात्कारादपवर्गप्राप्तिरिति नाकुलीशा ।

(१३) पाशनाशाच्छिवप्राप्तिरेव मोक्ष इति शैवा ।

(१४) पूर्णतया आत्मन प्राप्तिरेव मोक्ष इति प्रत्यभिज्ञानवादिन ।

(१५) रसोपासनया मोक्ष इति रसेश्वरवादिन

"रसो वै स रस हि लब्ध्वा आनन्दी भवति" इति सिद्धान्तात्।

(१६) ब्रह्मसाक्षात्कारान्मूलाविद्याया नाशान्मोक्ष इति मायावादिन ।

(१७) ज्ञानकर्मसमुच्चितभक्त्या स्वामिन प्राप्तिरेव मोक्ष इति स्वामिनारायणीया ।

(१८) शब्दब्रह्मसाक्षात्कारान्मुक्तिरितिशाब्दिका ।

सा च मूलाविद्याया नाशादेव नान्यथा। उक्तञ्च--

"इय सामोक्षमाणानामजिह्माराजपद्धतिस्तत्रातीतविपर्यास केवलागनुपश्यति"

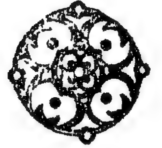
तत्रापि द्वौ भेदौ सद्योमुक्ति क्रममुक्तिश्च। सद्योमुक्ति पञ्चानामपि तत्त्वाना कारणोऽन्तर्भाव। जीवस्य च स्फोटब्रह्मप्राप्ति । क्रममुक्तिश्च अर्चिरादिमार्गेण ब्रह्मलोकगमनम्।

"ब्रह्मणा सह ते सर्वे सम्प्राप्ते प्रतिसचरे।
परस्यान्ते कृतात्मान प्रविशन्ति परपदम्।।"

मुक्तावस्थायामुपाधिनिरासाज्जीवो ब्रह्मैव नापर इतितत्त्वम् अत्रगाम्यमेत्वत्रोक्तमेव। नतुमुक्तावस्थायामपि जीवस्य दासत्वमिति शाब्दिका ।

"एवमेवैष सम्प्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय पर ज्योतिरुपसपद्य स्वेनरूपेणाभिनिष्पद्यते। अत्रनिष्पादनमात्यरूपेणावस्थानमेव। अतएव "तत्त्वमसि" "अह ब्रह्मास्मि यत्रनान्यत्पश्यति" "एव मुनेविर्जानन आत्माभवति गौतम ।"

"स भगव कस्मिन्प्रतिष्ठित स्वे महिम्नि" इति श्रुतिवाक्यान्यपि मुक्तावस्थाया जीवात्मनो ब्रह्मणामहैक्य प्रतिपादयन्ति नलेशतोऽपि भेदमिति शिवम्।



यति। वस्तुत प्राचामिति निर्देशपुरस्सर य प्रयोगे दृष्ट स पाणिनिकाले केवलम् प्राचामेव व्यवहारेऽव-लोक्यते स्म, नान्यत्र। सैव देशनिर्देशान्तराणा गतिरैतिहासिकी।

आचार्यनिर्देश इति निर्देशभेद पाणिनीये व्याकरणेऽवलोक्यते। पाणिनि शाकटायनशाकल्यापिशलि-भार्ग्यगालवभरद्वाजकाश्यपसेनकस्फोटायनचाक्रवर्मणाचार्यान् सनामग्रह निर्दिशति।' तन्नामनिर्देशपुरस्सर सन्ति बहूनि सूत्राणि। अत्र विषये श्रीमतो विद्यानिवासमिश्रस्याय सिद्धान्तो यत् सूत्रेष्वेषु पाणिनि पूर्वाचार्याणाम् स्वानभिमतानि स्वमतविरुद्धानि वा मतानि केवलम् आदरैकपरायण सन्निर्दिशति। पाणिनीयतन्त्रविषयकोऽय भ्रम एव। येषु विषयेषु पूर्वेषाम् वैयाकरणानाम् नैरुक्तानां वा विवाद आसीत्, तत्र न कदापि पाणिनिना तदुल्लेख कृत।७। यश्च पाणिनिविषयको भ्रम पूर्वमुक्तस्तत्रापि कारणम् कौमुद्यादिग्रन्था एव यत्रैतानि सूत्राणि 'आचार्यस्य मतेन' इत्येव रीत्या व्याख्यायन्ते। अत्रत्यो 'मत' शब्दो भ्रममुत्पादयति। 'मत'-भेद प्रयोगभेदो विषयभेदो वा इति सर्वथा भिन्नम्। यत्रैक एव विषयभूत शब्दप्रयोगो, व्याख्यातृभेदेन विश्लेषण व्याख्यान च भिद्यते स 'मत'-भेदस्यावसर। यथा 'अस्ति' इति शब्दप्रयोगे पाणिनीयनयानुसारम् 'अस्' इति धातुरूपम्, 'स्त' इत्यत्र धातोरकारलोप इत्येवम् व्याख्यानम्, यावत् आपिशलिमतानुसारम् 'स्' इत्येव धातुरूपम्, अस्तीत्यत्र च धातोरकार आगम। इह समान एव विषयभूत शब्दप्रयोग, भिद्यते तु पुनर्व्याख्यान, तस्मात् 'मत'-भेदोऽयम् इति वक्तुम् युज्यते। यत्र तावत् विषयभूत शब्दप्रयोग एव भिद्यते, तदनुविधायी च व्याख्यानभेदस्तत्र न कश्चित् मतभेदस्या-वसर। यदि कश्चिदाचार्य स्वीयप्रयोगविषये स्वीयोपभाषायाम् क्ष-शब्दव्यवहारम् पश्यति, अन्यश्चाचार्य-स्तदीयोपभाषायाम् क्ष-शब्दस्थाने य-शब्दव्यवहार पश्यति, तर्हि तयोराचार्ययो प्रयोगभेदकृतो व्याख्यानभेदो मतभेद इति वक्तु युज्यते। एव रीत्या यत्र यत्र पाणिनिना कस्यचिदाचार्यस्याभिधान विधिविशेषणत्वेनोपात्तम् तत्र तत्रोपभाषाभेदप्रयुक्त शब्दप्रयोगभेद एव कारणम्। न च क्वापि मतभेदो द्रष्टव्य। न तादृशमेकमपि सूत्र पाणिनीयव्याकरणे दृश्यते यत्र तस्यैवैकस्य प्रयोगस्य व्याख्यानभेदनिदर्शनाय कस्यचिदाचार्यस्य नामोपात्तम्। यथा पाणिनि स्वीया संस्कृतोपभाषा प्रधानीकृत्य व्याकरणम् व्यरीरचत्', तथैवान्येऽपि तत्समानकालीना, प्राक्कालीना वा केचिदाचार्या स्वा संस्कृतोपभाषाम् सम्यक् परीक्ष्य शब्दानुशासने रता आसन्। ये च शब्द-प्रयोगा पाणिनिना स्वीयसंस्कृतोपभाषाया नोपलब्धा उपभाषान्तरे च लब्धा, तान् असौ निर्दिशति, तथा च येन वैयाकरणेन तेषा स्वतन्त्रे व्याख्यान कृतम् यस्य परम्पराया वा ते शब्दा उपलब्धास्तस्य नाम तत्र निर्दिशति। न चात्र स्वानभिमतत्वं स्वमतविरुद्धत्व वा लेशतोऽप्यभिप्रेतम्। स्वीयसंस्कृतोपभाषाया तस्य शब्दप्रयोगस्या-नुपलब्धि, आचार्यनिर्देशोपलक्षितोपभाषाया च तस्योपलब्धिरित्येव पाणिनेरभिप्रेतम्। क्वचिद् द्वयोस्त्रयाणा वाचार्याणा निर्देश एकस्मिन् सूत्रे दृश्यते', तत्र च द्वयोस्तिसृषु वा संस्कृतोपभाषासु स प्रयोगविशेष आसीदिति ज्ञायते। तासामाचार्यनिर्देशोपलक्षितानाम् संस्कृतोपभाषाणा स्वरूप तावत् न स्फुट ज्ञायते। उपभाषाश्च लोके न केवल देशभेदेन भवन्ति, किन्तु वैदिकशाखाभेदो जात्युपजातिभेदो धर्मपरम्पराभेद इत्यादिभिरनेकै कारणै-रुपजायन्ते, तत्रेमा पाणिनिना निर्दिष्टा उपभाषा कीदृग्रूपा आसन्निति निर्णेतु न किमपि लिङ्गमुपलभ्यते। संस्कृतभाषाया प्रयोगविषयोऽन्तर्भूता इमे भेदा आसन्नित्येव सम्प्रति वक्तु शक्यते।

उपभाषाविमर्शावसरे पाणिनीयतन्त्रे विद्यमानम् विभाषातत्त्वम् सम्यगालोचनीयम्। 'न वेति विभाषा' (पा० १।१।४४) इत्यनेन सूत्रेण निषेधविकल्पयोर्विभाषासंज्ञा विहिता। कुतो निषेधविकल्पयोरिति, न केवल' विकल्पस्यैव सज्ञा क्रियत इत्यादिविमर्शो भाष्यतट्टीकादिषु यद्यपि प्राचुर्येण विहितस्तथाप्यत्रप्रासङ्गिकतया नोल्लिख्यते। पाणिनिसूत्राणा प्रवृत्तिविषये तस्य विमर्शस्य स्यान्नाम भूयानुपकार, किन्तु प्रतिविभाषासूत्रम् प्रत्येकस्मिन्नुदाहरणे वैकल्पिकम् शब्दप्रयोगद्वयमवरत उपलभ्यते इत्यत्र न सशय। केवल व्यवस्थितविभाषा विषये नैव प्रत्येकस्मिन्नुदाहरणे वैकल्पिकशब्दप्रयोगयुग्मम्, किन्तूदाहरणवर्ग एव द्विधा विभज्यते, यत्रैकस्मिन्

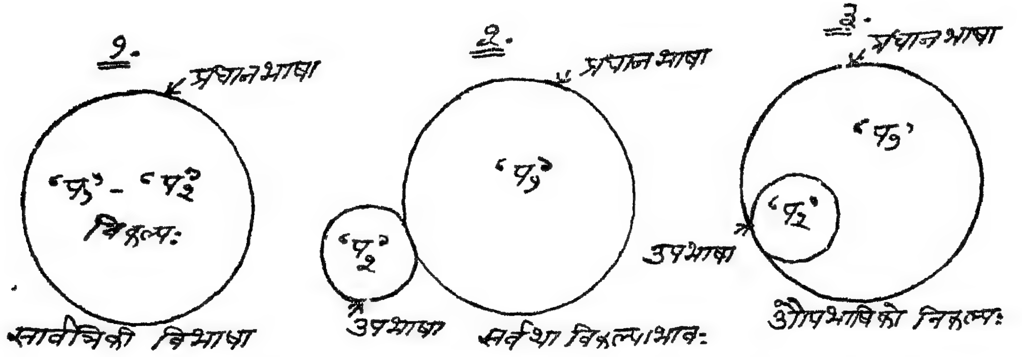
भागे विधिरूपतयैव प्रवृत्तिरपरस्मिन् भागे च केवलं निषेधरूपतयैव प्रवृत्ति । 'क्वचित्प्रवृत्ति क्वचिदप्रवृत्तिः क्वचिद्विभाषा क्वचिदन्यदेव' इत्येवरूपस्य बहुलग्रहणस्य त्वत्र न विमर्श क्रियते, विस्तरभयात् । एव प्रतिविभाषा सूत्र सामान्यतो वैकल्पिकशब्दप्रयोगद्वयमम् लभ्यते । यदि 'प$_{1}$'- 'प$_{2}$' इति पदद्वय तादृश यत्र लेशतोऽपि नार्थ-भेद, मूलभूता प्रकृति प्रत्ययश्चैक एव, केवल कस्यचित्कार्यस्य विकल्पवशात् किञ्चिदिव स्वरूपम् प्रकृते. प्रत्ययस्य समुदायस्य वा भिन्न, तथा च यदि तत्पदद्वयम् अपि प्रयोगे साधु तर्हि स विभाषाया विषय । न केवल-मेतदेव, किन्तु तत्र पदद्वये न कश्चिदुपभाषाभेदोऽपि भवितुमर्हति, येन 'प'-युक्त वाक्यमेकस्यामेवोपभाषायाम्, 'प'-युक्त वाक्य चान्यस्यामेवोपभाषायामिति प्रतीयेत । विभाषाविषयप्रवेशार्थम् 'प$_{1}$'-'प$_{2}$' इत्युभयोरपि पदयो शब्दप्रयोगयोरेकस्यामेव सस्कृतभाषायामुलब्धि रावश्यकी । विभाषातन्त्रेण पाणिनि केवल तदीय-काले प्रयोगद्वयमिद तदीयोपभाषाया, यद्वा सर्वास्वेवोपभाषासु निर्विशेष वैकल्पिकमासीदिति दर्शयति, न पुनस्तस्यैतिहासिक तत्त्वम् । 'जहार । जहर', 'क्रोष्ट्रा । क्रोष्टुना', 'अस्मान् । न', इत्यादिषु वैकल्पिक प्रयोगयुग्मेषु पाणिनिपूर्वकाले कदाचित् एक प्रयोग एकस्यामुपभाषायाम्, अपरश्चापरस्य मुपभाषायामित्यै-तिह्यग् शक्यसम्भवम् । पाणिने काले तावदुपभाषाकृतो भेद एषु प्रयोगेषु नावशिष्टस्तेन वैकल्पिकत्वमेतेषाम् सञ्जातम् । प्रयोगाणामैतिह्य पाणिनीयव्याकरणस्य विषय एव नास्ति । तस्मात्पाणिनिना स्वकालगता सस्कृतव्यवहारावस्थामाश्रित्यैव प्रयोगाणामेषा वैकल्पिकत्व स्वीकृतम् ।

एव चैतदनुमीयते तयोरेव पदयो शब्दप्रयोगयोर्वा पाणिनिमते वैकल्पिकत्वम् ययोर्मध्ये केवल वैकल्पिककार्यकृत एव भेदो, नान्य कश्चित् । न केवलमुभयो प्रयोगयो साधुत्वमात्रम्, समानप्रकृतिकत्वादिक वा वैकल्पिकत्वप्रयोजकम् । यत्र वाक्ये 'प$_{1}$' इति प्रयोग, तत्स्थान एव यदि 'प$_{2}$' इति प्रयोग स्यात्, न चेत् वाक्यार्थभिन्नत्वम् न वा चेत् साधुत्वहानि, तथापि यदि तत्रोपभाषाभेद प्रतीयेत, तर्हि 'प$_{1}$'-'प$_{2}$' इत्येतयोर्न भवेत् पाणिनिमते वैकल्पिकत्वम् । न चेत्तो विभाषाविषयप्रवेश । यत्रैव भवत्युपभाषाभेदस्तत्र तत्रोपभाषा-भेदोपलक्षक आचार्यनिर्देशो देशनिर्देशो वाऽवश्य सूत्रेषु दृश्यते । विभाषातन्त्रस्योदाहरणत्वेन 'पदान्ताद्वा' (पा० ६।१।७६) इति सूत्रमुल्लिख्यते । दीर्घान्तात् पदादुत्तर छकारादिश्चेदानुपूर्वी, तत्र दीर्घस्याच तुगागमो विकल्पेन भवति । एव च 'लक्ष्मी+छाया' इत्यत्र ईकारस्य विकल्पेन तुगागमे सति 'लक्ष्मी छाया', 'लक्ष्मीच्छाया' इति वैकल्पिक रूपद्वय सिद्ध्यति । तत्रोभयोरपि साधुत्वम्, एकार्थकत्वम्, समानप्रकृतिकत्वादिक चास्ति । 'लक्ष्मीछाया' इत्यस्य स्थाने कस्मिन्नपि वाक्ये 'लक्ष्मीच्छाया' इति प्रयुक्त चेत् चकाराधिकृतानुपूर्वीभेदव्यतिरेकेण न कोऽपि भेद । सर्वासूपभाषास्वपि प्रयोगद्वयस्यास्य तथात्वेन वैकल्पिकत्व तयो सिद्धयति, न चैकस्यामुपभाषाया 'लक्ष्मीछाया' इति प्रयोग, अन्यस्या च 'लक्ष्मीच्छाया' इति । 'विभाषा', 'वा', 'अन्यतरस्याम्' इति शब्दत्रय पाणिनिना विभाषार्थे प्रयुक्त सूत्रेषु ।

यत्र द्वयो प्रयोगयोर्भेद उपभाषाकृतस्तत्र न विभाषातन्त्र प्रयुङ्क्ते पाणिनि । 'प्राचाम् ष्फतद्धिते' (पा० ४।१।१७) इति सूत्र यजन्तेभ्य स्त्रियाम् प्राचाम् उपभाषायाम् ष्फ प्रत्यय विदधाति । गर्गस्यापत्यम् इति 'गर्गादिभ्यो यञ्' (पा० ४।१।१०५) इति सिद्धे यञन्तो गार्ग्य शब्द । ततश्च 'यञश्च' (पा० ४।१।१६) इति सूत्रेण स्त्रिया गार्गीति लभ्यते । न चायमौपभाषिक प्रयोग । 'प्राचा ष्फ तद्धिते' इति सूत्रेण गार्ग्यशब्दात् ष्फ प्रत्यये तत स्त्रीप्रत्यये ङीषि गार्ग्यायणीति लभ्यते । अय तु प्राचामित्युपभाषोपलक्षकदेशनिर्देशात् (आचार्य-निर्देशाद्वा) औपभाषिक प्रयोग । प्राचामितिनिर्देशश्च प्रयोगोऽय तदुपलक्षितायामुपभाषायामेव गोचरीभवतीति दर्शयति । यद्यपि गार्गीशब्दयुक्त गार्ग्यायणीशब्दयुक्त च वाक्यमुभय साधु, समानार्थक च, तथापि गार्ग्यायणी-शब्दयुक्त वाक्य प्राचामेवोपभाषायामुपलभ्येत नान्यत्रेत्येव प्रयोगद्वयस्यास्य न वैकल्पिकत्व भवति । नापि तस्य पाणिनितन्त्रे विभाषाविषयप्रवेश ।

अत्रैव शब्दप्रयोगविषयमर्यादासम्बन्धिनी जटिला समस्या प्रादुर्भवति। सैवम् प्रस्तूयते। 'प१', 'प२' इति प्रयोगद्वयम् गृह्यताम् यत्र 'प२' इति प्रयोग आचार्यनिर्देशात् देशनिर्देशाद्वा औपभाषिक । एव 'प२' इति प्रयोग केवल तस्यामेवोपभाषाया वर्तते नान्यत्र। 'प१' इत्यस्य प्रयोगस्य तावत् कियान् विषय इति विचार्यते। किम् 'प१' इति प्रयोग सर्वासूपभाषास्वविशेषेण विद्यते, यद्वा 'प२' प्रयोगस्योपभाषा वर्जयित्वा या भाषा पाणिनिना प्राधान्येनाश्रिता तस्यामेव वर्तते। यदि प्रथम पक्ष, तदा 'प२' इत्यौपभाषिकप्रयोगेण सार्धं तस्यामुपभाषायाम् 'प१' इत्यस्यानौपभाषिकस्य प्रयोगस्य सत्त्वेन वैकल्पिकत्व स्यात्, तामुपभाषा वर्जयित्वान्यत्र तु केवल 'प१' इत्येव प्रयोग उपलभ्येत, नान्य । यदि द्वितीय पक्षस्तदा तस्यामुपभाषायाम् 'प२' इत्येव प्रयोग, तामुपभाषा वर्जयित्वान्यत्र 'प१' इत्येव प्रयोग इति क्वापि प्रयोगद्वयस्यास्य वैकल्पिकत्व न सम्भवति। अत्र पक्षयोर्द्वयो क पाणिनेरभिमत पक्ष इत्यत्र विषये विनिगमक प्रदर्श्यते ।

यद्यपि पाणिनिना न क्वापि सूत्रेष्वय विषय सुस्पष्ट निर्दिष्ट, तथापि कतिपयसूत्रेषु या पद्धतिस्तेनाश्रिता तामवलोक्य द्वितीय एव पक्ष पाणिनेरभिप्रेत इति वक्तु शक्यते। 'वा सुप्यापिशले' (पा० ६।१।९२), 'विभाषोशीनरेषु' (पा० ४।२।११८) इत्यादीनि सूत्राण्यत्र प्रमाणत्वेनोदाह्रियन्ते। अत्र प्रथमसूत्रे 'आपिशले' इत्युपभाषोपलक्षक आचार्यनिर्देश, 'वा' इति वैकल्पिकत्व चेत्युभय दृश्यते। तथा च द्वितीये सूत्रे 'उशीनरेषु' इत्युपभाषोपलक्षको देशनिर्देश, 'विभाषा' इति वैकल्पिकत्व चेत्युभय लभ्यते। 'प्र+ऋषभीयति' इत्यस्या 'उपसर्गादृति धातौ' (पा० ६।१।९१) इति सूत्रेण वृद्धौ सत्याम् 'प्रार्षभीयति' इति रूप लभ्यते यत् नौपभाषिकम्। 'वा सुप्यापिशले' (पा० ६।१।९२) इति सूत्रस्य निषेधपक्षेण वृद्ध्यभावे 'प्रर्षभीयति' इति रूप लभ्यते। यदि च 'प्रार्षभीयति' इति अनौपभाषिक प्रयोग आपिशल्युपलक्षितायामुपभाषायामपि उपलभ्येत, तर्हि अनायासेनैव तस्य 'प्रर्षभीयति' इति औपभाषिकेण प्रयोगेण सार्धम् वैकल्पिकत्व सिद्ध भवेत्, ततश्च सूत्रे 'वा' ग्रहणम् अनर्थक भवेत्। तदनर्थक सत् इद द्योतयति यत् अत्रैव प्रयोगद्वयस्यास्य आपिशल्युपलक्षितायामुपभाषायाम् वैकल्पिकत्वम्, तामुपभाषा वर्जयित्वान्यत्र 'प्रार्षभीयति' इत्येव प्रयोग । एव चेदम् औपभाषिक वैकल्पिकत्वस्य स्वातन्त्र्येण विधानम्, अन्यत्र औपभाषिक सूत्रविषये प्रयोगविषयसम्बन्धि तत्त्व बोधयति। औपभाषिक प्रयोग उपभाषायामेव, अनौपभाषिक प्रयोगश्च प्रधानभाषायामेवोपलभ्यते। न तूपभाषायामिति। एव च औपभाषिकवैकल्पिकत्वस्य यत्र स्फुट निर्देश, ततोऽन्यत्रौपभाषिकानौपभाषिकयो सुस्पष्ट विषयभेदो, वैकल्पिकत्वाभावश्च ।



'विभाषोशीनरेषु' इति सूत्रमप्यमुमेवार्थं द्रढयति । एव च तत्र त्रय प्रकारा दृश्यन्ते। सर्वथा वैकल्पिकत्व प्रयोगद्वयस्येति प्रथमो विभागो यत्र सर्वत्र विभाषातन्त्रस्य साम्राज्यम्। द्वितीय प्रकारो यत्र एक. प्रयोग औपभाषिक केवलमुपभाषाविशेष एव उपलभ्यते, प्रयोगान्तर चानौपभाषिक केवल प्रधानभाषायामेव, न तु

तस्यामुपभापायाम्, इत्युभयोर्लेशतोऽपि वैकल्पिकत्व नास्ति। तृतीय प्रकारो यत्रौपभाषिक प्रयोग उपभाषायामेवोपलभ्यते, प्रयोगान्तर च प्रधानभाषायामुपभाषाया चाप्युपलभ्यते इत्येवमुपभाषाविषये द्वयो वैकल्पिकत्वम्, ततोऽन्यत्र केवलम् अनौपभाषिक प्रयोग एवेति।

उपर्युक्त सकलमपि विमर्शजातम् केवलम् पाणिने सूत्राणाम् ऐतिहासिकदृशा विहितादध्ययनात् समुद्भूतम्। एते च सर्वे विभेदा ये पाणिने सूत्रेषु सुस्पष्टमवलोक्यन्ते, ते सर्व एव कात्यायनीयवार्त्तिकै पतञ्जले महाभाष्ये च सर्वथा प्रत्याख्याता, अन्यथा वा व्याख्याता। उभयोरयमभिप्रायो यत् सर्वत्रैव विभाषा स्वीकर्तव्या। आचार्यदेशनिर्देशाना तात्पर्य च विभाषायामेव वर्तते इति तयोरभिमतम्। बहुषु स्थलेषु कात्यायन स्ववार्त्तिकेषु आचार्यदेशनिर्देशान् विभाषामात्रपर्यवसायित्वेन व्याख्यातवान्। 'एकाच्च प्राचाम्' (पा० ५।३।९२) इति सूत्रे प्राचामिति देशनिर्देश सर्वथोपभाषोपलक्षक। कात्यायन आह—'प्राग्वचनानर्थक्य च विभाषाप्रकरणात्' (वा० १, पा० ५।३।९२)। पूर्वसूत्रेभ्यो 'विभाषा' इत्यनुवर्तते, तस्मात् विभाषाप्रकरणादेव वैकल्पिकरूपसिद्धे प्राग्वचनमनर्थकम इति कात्यायनस्याशय। वस्तुत. अनुवृत्ता विभाषा, प्राचामित्युपभाषानिर्देशश्चेति द्वय मिलित, तस्मात् औपभाषिकविकल्पस्योपर्युक्तस्येदमुदाहरण भविष्यति। अथवा विभाषेत्यननुवर्तमाने सर्वथा विकल्पाभाव औपभाषिकानौपभाषिकयो प्रयोगयो भवेत्। किन्तु प्राग्वचनमनर्थकम् इति तावन्नैव वक्तु युज्यते। पाणिनीयतन्त्रे चास्य यत्प्रयोजन तत्सुस्पष्ट प्रदर्शितमेव। तथा च 'कारनाम्नि च प्राचा हलादौ' (पा० ६।३।९) इति सूत्रे 'कारनाम्नि वावचनार्थम् .' इति वार्तिकम्, 'गुरोरनृतोऽनन्त्यस्याप्येकैकस्य प्राचाम्' (पा० ८।२।८६) इति सूत्रे 'प्राग्वचन विभाषार्थम्' इति वार्त्तिकम। तदेतद्वार्त्तिकद्वयम कात्यायनमते प्राग्वचन नोपभाषोपलक्षकम्, किन्तु विभाषार्थकम् इति दर्शयति। 'आचार्यदेशनिर्देशशीलने च तद्विषयता' (वा० १७, पा० १।१।४४) इति वार्तिके आचार्यनिर्देशे देशनिर्देशे च यदि तद्विषयता तदुपलक्षितोपभाषाविषयता स्यात् तर्हि तत् शब्दनित्यत्वविरुद्ध स्यादिति मतमुपन्यस्तम्। शब्दनित्यत्वविरोधादेव तद्विषयतापक्ष परित्यज्य सर्वत्र विभाषैव स्वीकृता पतञ्जलिना महाभाष्ये। पतञ्जलिराह[10] 'आचार्यशीलनेन देशशीलनेन च यदुच्यते तस्य तद्विषयता प्राप्नोति। 'इको ह्रस्वोऽङ्यो गालवस्य', 'प्राचामवृद्धात् फिन् बहुलम्' इति। गालवा एव हि ह्रस्वान् प्रयुञ्जीरन्, प्राक्षु चैव हि फिन् स्यात्। यस्य पुनर्नित्या शब्दा, गालवग्रहण तस्य पूजार्थम्, देशग्रहण च कीर्त्यर्थम्' इति। तत उत्तर पतञ्जलि सर्वत्र शब्दाना द्वेधा प्रतिपत्ति (वैकल्पिकत्व) भवितुमर्हतीत्याह। एव नित्यत्वपक्षे स्वीकृते सर्वत्र वैकल्पिकत्व सिद्ध्यति। कैयटोऽप्याह[11]—'नित्यत्वपक्षे तु गालवो ह्रस्वत्वस्मर्ता, अन्यो दीर्घस्येति स्मृत्यन्तरानुसन्धानद्वारेण विकल्प सिद्ध्यति इति नित्य पक्ष एव युक्त' इति। वस्तुतस्तु नैतद् भाष्यमत समीचीन प्रतिभाति। व्याकरणदर्शने नित्यपक्षो युक्तोऽनित्यपक्षो वेति विषय स्वातन्त्र्येण काम विमृश्यताम्, तदनुरोधेन पाणिने पूर्वकालवर्तिना सूत्राणामन्यथाकरण न युज्यते। अन्यत्र च पतञ्जलिरेवाह[12]—'सग्रह एतत्प्राधान्येन परीक्षितम्—नित्यो वा स्यात्कार्यो वेति।...तत्र त्वेष निर्णय—यद्येव नित्य., अथापि कार्य, उभयथापि लक्षण प्रवर्त्यम्' इति। तत्र 'निष्फलोऽय (नित्यानित्यत्व) विचार' इति नागेश.[13]। तच्च लक्षणप्रवृत्त्यर्थम्। नित्यानित्यत्वविचारो नावश्यक इत्येतदर्थकम्। यदि पाणिने सर्वत्र वैकल्पिकत्वमेवाभिप्रेतम्, किमर्थमयमाचार्यदेशनिर्देशे वृथा परिश्रम.। पूजार्थ कीर्त्यर्थं वेत्यसमीचीनमुत्तरम्। नित्यत्वपक्ष स्वीकृत्य स्वीय मत पतञ्जलिना पाणिनिसूत्रेष्वारोप्यते। विषयभेदसिद्ध्यर्थमेव तदिति स्फुट दृश्यते। यथा 'छन्दसि' 'यजुषि', 'ऋचि', 'कालके' इत्यादिभि. पदै पाणिनिस्तेषा प्रयोगाणाम् विषयविशेषोपलब्धत्व दर्शयति तद्वदेवाचार्यदेशनिर्देशा सर्वत्र तद्विषयतासूचका, न तु विकल्पबोधका इत्यसशयम् पाणिनेरभिप्राय। महाभाष्यस्याध्ययनमवश्य कर्तव्यम्, किन्तु यद्यन्महाभाष्यकार प्राह तत्तदखिल पाणिनेरभिप्रेतमेवासीदिति न केनापि विचारवता वक्तु शक्यम्[14]। तस्माद्यत्र यत्राचार्यदेशनिर्देशास्तत्र तत्रौपभाषिकत्व प्रयोगाणामिति

पाणिनेरभिप्राय, तस्यैव प्रयोगयुग्मस्य नौपभाषिकत्वम् तद्विषयमात्रोपलब्धत्व वा, किन्तु सर्वथा वैकल्पिकत्वम् इति कात्यायनस्य पतञ्जलेस्तदुत्तरकालीनाना च सर्वेषामाभिप्राय ।

नन्वेव स्थिते किमत्र मतभेदे कारणम् इत्यवश्य विमर्शनीयम्। किमर्थ कात्यायनेन पतञ्जलिना च पाणिनेरभिप्रायस्यैवमन्यथाव्याख्यान कृतम्? किमेतौ वैयाकरणौ पाणिने सूत्रार्थविषये सर्वथा भ्रान्तौ? यद्वा प्रधानभाषोपभाषयोर्भेदो य पाणिने मनसि स्फुट आसीत्, स एव एताभ्या न सम्यक् परिज्ञात? अथवा कि पाणिने कालादुत्तर कात्यायनकाल यावत् पतञ्जलेश्च काल यावत् तत्र भूयान् परिवर्तो भाषाया व्यवहारविषये सञ्जातो येनैतादृश व्याख्यानमेताभ्याम् कृतम्? कश्चिदेव भूयान्—भाषाव्यवहारस्वरूप एव भूयान् परिवर्त्त आसीत्। पाणिने काले परस्पर भिन्ना बह्व्य उपभाषा देशभेदेन, परम्पराभेदेन च व्यवह्रियमाणा आसन्। भेदप्रतीतिश्चातितरा सुस्पष्टाऽऽसीत्। अय मनुष्य उदग्देशवासी, प्राग्देशवासी वायमिति केवल तस्य भाषा-व्यवहारतोऽपि सुज्ञेयमासीत्। यथा साम्प्रतिके काले महाराष्ट्रदेशे महाराष्ट्रभाषाया व्यवहारत एव जनोऽयम् नागपुरवास्तव्यो, वा पुण्यपत्तननिवासी वा कोकणप्रान्तीयो वा इति सपद्येव विज्ञायते, तेनेमा मराठीभाषाया उप-भाषा सन्तीति वक्तु युज्यते। जातिभेदादेनापि बह्व्य उपभाषा भवन्तीति दृश्यते। यथा चान्द्रसेनीयकायस्थ-प्रभुजातिकानामुपभाषा ब्राह्मणाना चोपभाषा किञ्चिद् भिन्ने। तत्रापि देशस्थब्राह्मणानामुपभाषा ब्राह्मणान्त-राणामुपभाषात किञ्चिद् भिद्यते। एव पाणिनिकालेऽयमुपभाषाभेद सुस्पष्ट आसीत्। तस्मादेक प्रयोग प्रधानभाषायामेव, अन्यश्च केवलमुपभाषायामिति स्थिते तत्र विषयभेदाद् वैकल्पिकत्व न सम्भवति। पाणिने कालादूर्ध्व शनै शनैरयमुपभाषाभेदो विनष्ट, उपभाषा प्रधानभाषाया विलीना। तेन पाणिने काले य प्रयोग केवलम औपभाषिक आसीत्, स एव प्रयोग उपभाषाया विनष्टत्वाद्विलीनत्वाद्वा प्रधानभाषायामेवा-दृश्यत येन तस्योपभाषिकत्व विनष्ट, वैकल्पिकत्व च विषयसाम्यात् सवृत्तम्। कारणादस्मात् कात्यायन पत-ञ्जलिश्चैतेषाम् प्रयोगाणा वैकल्पिकत्वम् इत्यूचतु ।

अन्यद्व्याख्यानमिद सम्भवति, यत् वैकल्पिकोपभाषिकप्रयोगभेदप्रयोजक यत्तत्त्व पाणिने अभिप्रायेण महत्त्वपूर्णमासीत्, तन्नैताभ्या तथा स्वीकृतम्। प्रयोगोऽय न केवल साधु, किन्त्वौपभाषिकोऽपीति पाणिनि स्वातन्त्र्येण वक्तुमिच्छति। एव चौपभाषिकानौपभाषिकत्वरूपस्य भेदस्यापि पाणिनि व्याकरणकक्षान्तर्गतत्व मन्यते, न केवल साधुत्वमात्र व्याख्येयम्। कात्यायनस्य पतञ्जलेश्च दर्शनमेवास्माद्दर्शनाद् भिन्न प्रतीयते। नित्यत्ववादस्वीकारेण, शब्दप्रयोगस्थानादिरदादिक चाभ्युपगम्य सर्वस्मिन् महति शब्द प्रयोगविषये यस्य साधुत्व, तस्य साधुत्वान्वाख्यानमात्र व्याकरणस्य प्रयोजनमित्येतयोराशय। स एव 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे लोकतोऽर्थ-प्रयुक्ते शास्त्रेण धर्मनियम.' इति वार्तिकस्यार्थ। साधव एव प्रयोक्तव्या नासाधव इत्येव रूपो धर्मनियम एव शास्त्रप्रयोजनम्। एव चौपभाषिकत्वस्यात्रान्तर्भाव एव नास्ति। य प्रयोग एकस्मिन् देशे साधु, तस्य देशान्तरे नासाधुत्व भवतीति विचारेण सर्वत्रैवोपभाषोपलक्षकाचार्यदेशनिर्देशाना प्रयोगसाधुत्वस्मारकत्वमात्रेण सार्वत्रिक वैकल्पिकत्व भवतीति तयोराशयो दृश्यते।

यदिद व्याख्यानद्वयमत्र दर्शित तत्र वस्तुगत्या कि तत्त्वमिति विमर्श कर्तव्य। सस्कृतभाषाया व्यवहार विषयस्वरूपे भूयान् परिवर्त सवृत्त इति मत सम्प्रति विवादास्पदम्, तादृश परिवर्त आसीदिति केचित्, नासी-दित्यन्ये[15]। तादृश सार्वत्रिक परिवर्त स्वीकार्यो न वेति विषये दूरस्थितेऽपि, उपभाषा सर्वथा विनष्टा विलीना वा प्रधानभाषायामिति मत न स्वीकर्तु शक्यम् सर्वाशेन। उपभाषाभेदस्य निर्देश पतञ्जलिनाऽपि क्रियते[16]। एतस्मिश्चातिमहति शब्दस्य प्रयोगविषये ते ते शब्दास्तत्र तत्र नियतविषया दृश्यन्ते। तद्यथा शवतिर्गतिकर्मा कम्बोजेष्वेव भाषितो भवति, विकार एनमार्या भाषन्ते शव इति। हम्मति सुराष्ट्रेषु, रहति प्राच्यमध्येषु, गमिमेव त्वार्या प्रयुञ्जते। दातिर्लवनार्थे प्राच्येषु, दात्रमुदीच्येषु इति। अत्र भूयस्य उपभाषा निर्दिष्टा सन्ति।

तत्तत्प्रयोगाणां नियतविषयत्वं चाप्युच्यते। यथा नागेशो दर्शयति—'लवनेऽर्थे दातिशब्दं प्राच्या प्रयुञ्जते, तत्रार्थे दात्र शब्दमुदीच्या इत्यर्थः' इति। एतच्च पतञ्जलिकालेऽप्युपभाषा केनापि स्वरूपेण विद्यमाना आसन्निति दर्शयति। तस्मादुपभाषाणामुत्तरकाले विलीनत्वं न स्वीकर्तुं युज्यते।

का तर्हि गतिः। उच्यते। पाणिनिकाले संस्कृतभाषायाः व्यवहारविषयो बृहदाकार आसीत्। उपभाषाश्च प्रतिदिनं व्यवह्रियमाणा जीवन्त्य आसन्। तेनौपभाषिकत्वं प्रयोगाणां विशेषकं सद् व्याकरणविषये प्रविष्टम्। तस्यामेवोपभाषायां स प्रयोगः साधुः स्यान्नान्यत्रेति स्थितिः। तस्मादौपभाषिकप्रयोगस्य वैकल्पिकत्वं नासीत्। तदुत्तरकाले यद्यपि न विनष्टा विलीना वा उपभाषास्तथापि तासां महत्त्वं विशेषकत्वं च विलयं गतं येनौपभाषिकत्वस्यापि महत्त्वं विनष्टं। व्याकरणे तदुल्लेखस्यानावश्यकत्वं कात्यायनादीनां मते तत एव। भारते तस्मिन् काले जैनबौद्धादीनां वर्धमानः प्रचार आसीत्। तैश्च प्राकृतभाषा एव महत्त्वं प्रापिता''। अशोकस्य शिलालेखेष्वत एव संस्कृतं न दृश्यते। प्राकृतभाषाणां सांस्कृतिकं राजकीयं च महत्त्वं वृद्धिं गतम्। तेन संस्कृतस्य महत्त्वं न्यूनीभूतम्। न सा प्रधानव्यवहारभाषा, यथा प्राकृतम्। संस्कृतभाषाया महत्त्वे स्थाने च योऽयं भूयान् परिवर्तः सञ्जातस्तेन व्याकरणशास्त्रस्य प्रयोजनादिकमपि विपरिवृत्तम्।

व्यवहारस्य साध्वसाधुत्वविषये किं प्रमाणम्? कात्यायनः केवलं 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे लोकतः' इति लोकं प्रमाणीकरोति। पतञ्जलिस्ततोऽपि **शिष्टजनमेव प्रमाणीकरोति**। कोऽयं शिष्ट इति विमर्शोऽत्र प्रकृतविषयोपयोगित्वात् प्रपञ्च्यते। तत्र पतञ्जलिराह[१८]—'के पुनः शिष्टाः?' वैयाकरणाः। कुत एतत्। शास्त्रपूर्विका हि शिष्टिः, वैयाकरणाश्च शास्त्रज्ञाः। यदि तर्हि शास्त्रपूर्विका शिष्टिः, शिष्टिपूर्वकं च शास्त्रम्, तदेतदितरेतराश्रयं भवति। इतरेतराश्रयाणि च न प्रकल्पन्ते। एवं तर्हि निवासतश्चाचारतश्च। स च आचार आर्यावर्त एव। एतस्मिन्नार्यावर्ते आर्यनिवासे ये ब्राह्मणाः कुम्भीधान्या अलोलुपा अगृह्यमाणकारणाः किञ्चिदन्तरेण कस्याश्चिद्विद्याया पारं गतास्तत्र भवन्तः शिष्टाः। यदि तर्हि शिष्टाः शब्देषु प्रमाणं किमष्टाध्याय्या क्रियते? शिष्टपरिज्ञानार्थाऽष्टाध्यायी। कथं पुनरष्टाध्याय्या शिष्टाः शक्या विज्ञातुम्? अष्टाध्यायीमधीयानोऽन्यं पश्यत्यनधीयानं ये चास्यां विहिताः शब्दास्तान् प्रयुञ्जानम्। स पश्यति, नूनमस्य दैवानुग्रहः स्वभावो वा, योऽयं न चाष्टाध्यायीमधीते, ये चास्यां विहिताः शब्दास्तांश्च प्रयुङ्क्ते। नूनमयमन्यान्यपि जानातीति' इति। पतञ्जलिकाले संस्कृतभाषाव्यवहारस्य का स्थितिरासीदिति सम्यक्तया 'शिष्ट'-व्याख्यानादस्मात् गम्यते। क्षत्रियवैश्यादीनामप्यत्र नान्तर्भावः। एवं च सकलस्य जनस्य संस्कृतं व्यवहारभाषा नासीत्। सर्वेषां ब्राह्मणानामपि संस्कृतं प्रमाणत्वेन नाद्रियते। केवलमार्यावर्तनिवासिनां ब्राह्मणानां, ये कस्यामपि विद्यायां परमपाण्डित्यमधिगतवन्तः, तेषामेव व्यवहारः प्रमाणत्वेनाद्रियते। इदमवधेयं यदिदं विद्यासु पाण्डित्यमपि भाषाव्यवहारस्यैकरूपत्वं प्रति कारणं भवति, यतोऽधीयमाना ग्रन्था सर्वत्र त एवासन्। एवं संस्कृतस्य प्राधान्यं केवलं शास्त्राध्ययनविषये यज्ञकर्मादौ चावशिष्टं नान्यत्र। ब्राह्मणानामपि सर्वत्र व्यवहारः संस्कृतेन नासीदिति पतञ्जलिरेव निवेदयति[१९]—"यदप्युच्यते 'आचारे नियमः' इति। याज्ञेकर्मणि स नियमोऽन्यत्रानियमः। एवं हि श्रूयते—'यर्वाणस्तर्वाणो नाम ऋषयो बभूवुः प्रत्यक्षधर्माणः परापरज्ञा विदितवेदितव्या अधिगतयाथातथ्याः।' ते तत्रभवन्तः 'यद्वा नः', 'तद्वा नः' इति प्रयोक्तव्ये 'यर्वाणः तर्वाणः' इति प्रयुञ्जते, याज्ञे कर्मणि पुनर् नापभाषन्ते" इति। तत्र नागेशः[२०] 'यज्ञे सुशब्दप्रयोगाद्धर्मः, अपशब्दप्रयोगादधर्म इति तत्रैव तयोः प्रयोगनियमः। तद्व्यतिरिक्तस्थले तु सुशब्दापशब्दयोः प्रयोगेऽनियमः' इति। एवं च पण्डिता ब्राह्मणा आर्यावर्तेऽपि यज्ञकार्यादध्ययनाच्चान्यत्र भूयः प्राकृतभाषिणोऽभूवन् इति वक्तुं शक्यते। अत एव संस्कृतव्यवहारस्य कथं साधुत्वं रक्षितं स्यादित्यतेनैव प्रयोजनेन कात्यायनपतञ्जलिभ्यां साधुशब्दप्रयोगस्य धर्मजनकत्वमुक्तम्। 'एकः शब्दः सुविज्ञातः सम्यक् प्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग्भवति' इत्येतादृशोऽर्थवादो व्याकरणे तस्मादेव कारणाद् दृश्यते। यथा परलोकेच्छयाऽपि यदि

जना अशुभ त्यक्ष्यन्ति पुण्य च करिष्यन्ति तद्वरम् इति कृत्वा परलोकादिक स्वीकर्तव्यम् । कुमारिल आह—'सन्दिग्धे परलोकेऽपि त्याज्यमेवाशुभ जनै । नास्ति चेन्नास्ति नो हानिरस्ति चेन्नास्तिको हत ।' इति । जनाना मन प्रवृत्तिमवगम्य धर्मप्राप्त्यर्थमपि यदि साधुशब्दान् एव प्रयुञ्जीरन् तद्वरम् इत्येतादृशो व्यावहारिको विचारोऽप्यत्र वर्तते । तस्माद् भाषारक्षणार्थं क्रियमाणे यत्ने पाणिनीय व्याकरण साधन सञ्जातम् । सर्वपारिषदमिद शास्त्रम् सर्वेषु देशेषु लब्धप्रचार सस्कृताध्ययन साधनता प्रामाण्यनिकषता च गतम् । पाणिनिना व्याकरण भाषारक्षणार्थं न लिखित, किन्तु याथातथ्येन तस्या स्वरूपावगमार्थं विरचितम् । कात्यायनकाले पतञ्जलिकाले चाध्ययनपरम्पराया भाषारक्षणम् इत्यपि प्रयोजनमासीत् । यदि यथा पाणिनीये व्याख्यता नादृश्येन भाषा सर्वदेशेषु सर्वपरम्परासु चाधीयते, सरक्ष्यते, प्रमाणत्वेन स्वीक्रियते च तर्हि, तत्रत्यानामुपभाषाणामुपभाषात्व नावशिष्टम् भवति । यदि प्राचामुपभाषाया पाणिनिकाले वर्तमान प्रयोग औदीच्यैरप्यधीयते, सरक्ष्यते, प्रमाणत्वेन चाद्रियते तर्हि गच्छता कालेन तस्य प्रयोगस्यौपभाषिकत्व विनष्ट भवति, वैकल्पिकत्व च सञ्जायते । एवमेव चास्या स्थितौ औपभाषिकत्वस्य व्याकरणे निर्देशोऽप्यनावश्यको भवति । तत एवाचार्यदेशनिर्देशाना पूजार्थकत्वम्, वस्तुतो वावचनार्थकत्व च कात्यायनपतञ्जलिभ्यामुक्तम् । इदमैतिह्यमेवात्र पाणिनिसूत्राणामन्यथाव्याख्याने कारणम् ।

टिप्पण्यः

१ श्रीमता एम्० बी० एमेनौ (*Emeneau*) महोदयेनेदम् मतम् '*The Dialects of old Indo-Aryan*' इति लेखे निर्दिष्टम् । ('*Ancient Indo-European Dialects*' सम्पादक —*Birnbaum and Puhvel, University of California Press* १९६६) पृ० १२३ । एमेनौ महोदय स्वय चाह—'वैदिकप्रयोगाणा निर्देशेन सहैव, पाणिनि भिन्नदेशीयान् प्रयोगभेदान् निर्दिशति । तथापि तासामुपभाषाणा साक्षात्स्वरूपनिश्चयो न शक्योऽस्माभि । या स्वीयोपभाषा तेन व्याख्याता तद्भिन्ना अप्युपभाषा उत्तरभारतेऽवर्तन्त इत्येवानेनोक्त भवति ।' (पृ० १२३ अनूदितम्) ।

२. श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, '*India as known to Pāṇini*' लखनो विश्वविद्यालय, १९५३, पृ० ३८ ।

३ 'प्राचाम्' इति निर्देशस्यार्थविषये विदुषा मतभेदोऽवलोक्यते । अष्टसु पाणिनिसूत्रेष्वय निर्देश । श्रीमतो बर्नेल् महोदयस्य मतेन प्राचामित्यैन्द्रव्याकरणस्योल्लेख (द्रष्टव्यम्—'पतञ्जलिकालीन भारत', प्रभुदयाल अग्निहोत्री, पटना, १९६३, पृ० १०) । पा० १ १ ७४ इति सूत्रभाष्ये कैयट कुणिनाम्न आचार्यस्य मतेन प्राचामिति प्राक्कालवर्तिनामाचार्याणामय निर्देशो न तु प्राग्देशवासिनाम् इत्याह । नव्यास्तु विद्वास प्राचामिति प्राग्देशवासिना निर्देश स्वीकुर्वन्ति । प्राग्देश उदग्देश इति विभाग 'प्रागुदञ्चौ विभजते हस क्षीरोदके यथा । विदुषा शब्दसिद्ध्यर्थ सा न पातु शरावती ।' इति काशिकाश्लोके (पा० १ १ ७५ सूत्रे) स्पष्ट: । तथा च द्रष्टव्यम्—*Collected Works of Sir R. G Bhandarkar* पूना १९३३, Vol. I. पृ० १३३ ।

४. द्रष्टव्यम्—श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, पृ० ३८, पृ० ३५१ इत्यत्रोक्तम्—'प्रागुदग्देशयोर्वर्तमानान् प्रयोगभेदानसौ निवेदयति, तथा च भिन्नेषु जनपदेषु वर्तमानाभ्य उपभाषाभ्योऽपि प्रयोगानुदाहरति ।' (अनूदितम्) ।

५ आपिशलि (पा० ६.१ ९२), भारद्वाज (पा० ७ २ ६३), चाक्रवर्मण, (पा० ६ १ १३०), गालव (पा० ६ ३ ६१, पा० ७ १ ७४, पा० ७.३.९९, पा० ८ ४.६७), गार्ग्य (पा० ७ ३ ९९, पा० ८ ३ २०, पा० ८.४ ६७), काश्यप. (पा० १.२ २५, पा० ८.४ ६७), शाकटायन (पा० ३ ४ १११, पा० ७.३.१८,

पा० ८४५०), शाकल्य (पा० ११.१६, पा० ६१.१२७, पा० ८३.१९, पा० ८४.५१), सेनक (पा० ५४.११२), स्फोटायन (पा० ६११२३), आचार्या (पा० ७.३४९, पा० ८४५२), ī*Studien zu Addlıyāya ,,, der Astādhyātı Pāṇ nıs (OHO Hazzassowıtz. Wıesbaden* १९६६) इति ग्रन्थे श्रीमता रोवेर्न विर्वे (*Robert Bızwe*) महोदयेन पूर्वाचार्यविषये साधु विवेचन कृतम्। द्रष्टव्यम्, पृ० ७-१३।

६ श्री विद्यानिवास मिश्र ī*The Descrıptıve TechYnıque of Pānını*' (*Janua Lınquazum*, १९६६, *Mouton = Co The Houque-Parıs*) प० १८।

७ श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, प० ३४८।

८ द्रष्टव्यम् *L Bloomgeld, Language, V.* प० २६९, एमेनौ, प० १२३, प्रधानभाषोपभाषा-विषये एमेनौ महोदयेन् वहुतर स्फुटीकृतम्।

९ यथा 'अङ्गार्ग्यगालवयो' (पा० ७३.९९) इत्यत्र द्वयोर्निर्देश, 'अगार्ग्यकाश्यपगालवानाम्' (पा० ८४६७) इत्यत्र त्रयाणाम्।

१० महाभाष्यम्, मोतीलाल बनारसीदास, १९६७, प्रथम खण्ड, प्रथमो भाग, प० २४३।

११ महाभाष्य प्रदीप, महाभाष्यम्, प्रथम खण्ड, प्रथमो भाग, प० २४३।

१२ महाभाष्यम्, प्रथम खण्ड, प्रथमो भाग, पृ० ४६।

१३ तत्रैव प्रदीपोद्योते।

१४ द्रष्टव्यम्—पाल थीमे, 'ī*Pānını and the Pānınıyas*' ;*AOC Vol* 76. *No* 1, १९५६, क्वचित् पतञ्जलि पाणिनेरनभिप्रेतमप्यर्थ योगविभागादिभिरुपायै पाणिनिसूत्रेष्वारोपयति इति विचारवता नागोचरम्। बहुपु स्थलेषु पाणिनेरभिप्रेतार्थ परित्यज्य, अनभिप्रेतोऽर्थ स्वीकृतो भाष्ये। तत्र मूलार्थम्यारोप्य-माण।दर्थात् विश्लेषण कर्तव्य भवति।

१५ श्रीमती रोझाना रोशे (*Rosare Rochei*) महोदया कात्यायनीयवार्त्तिकाना योक्तानुक्तदुरुक्त चिन्ता, तत्र सूत्ररचनातन्त्रविषये मतभेदो यथा प्रयोजको, न तथा भाषाया परिवर्त इति ī*The Hındu Grammazıans and Lınguıstıc change* (*JO,B Baıoda, Vol. 1;. No.* 3, प० २६८) इति लेखेऽभि-मन्यते। डा० देवस्थली महोदय ī*The Aım of the Vārhııas of Kātyāyana*' (*Munshı ;ndologıoal Fel Vol Bombay,*) इत्यत्र भाषापरिवर्त एव प्रयोजक इत्याह।

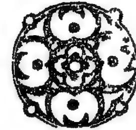
१६ महाभाष्यम्, प्रथम खण्ड, प्रथमो भाग, पृष्ठम् ५४।

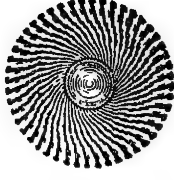
१७ श्री विद्यानिवास मिश्र –'पाणिनेस्तदुत्तरकालीनाना यो भेदस्तत्र उत्तरभारते यद्राजकीयमस्थैर्य तदेक कारणम्, अपर च कारण भाषाव्यवहारावस्थाया सञ्जात परिवर्त, यत्र सस्कृतस्य प्रधानस्थानम् प्राग्दे-शीयया ब्राह्मणभिन्नाना प्राकृतभाषयाऽपहृतम्, पृ० १८ (अनूदितम्)।

१८ महाभाष्यम्, द्वितीय खण्ड, पृ० ८८४।

१९ महाभाष्यम्, प्रथम खण्ड, प्रथमो भाग, पृ० ५६।

२०. तत्रैव।





का नाम वृत्तिः कति वृत्तयस्ताः

○

श्रीमद्वासुदेवसूनुःकाशिनाथोऽभ्यङ्करः

●

परार्थाभिधान वृत्तिरिति महाभाष्यस्थ वृत्तेर्लक्षणमुद्धृत्य कृत्तद्धितसमासैकशेपसनाद्यन्तधातुरूपा पञ्च वृत्तय इति दीक्षितै सिद्धान्तकौमुद्या प्रतिपादितम्। तदनन्तर च समासस्य षड्विधत्वमुक्त "सुपा सुपा तिडा नाम्ना धातुनाऽथ तिडा तिडा। सुबन्तेनेतिविज्ञेय समास षड्विधो बुधै" इति श्लोकेन।

समासस्य चतुर्विधत्वमव्ययीभावतत्पुरुषबहुव्रीहिद्वन्द्वकृत महाभाष्ये पूर्वपदार्थप्रधानोव्ययीभाव उत्तरपदार्थप्रधानस्तत्पुरुषोऽन्यपदार्थप्रधानो बहुव्रीहिरुभयपदार्थप्रधानो द्वन्द्व इति पदप्रधानत्वमनुसृत्य वर्णित लोके प्रसिद्धमेव । कर्मधारयद्विगुरूपौ तत्पुरुषप्रकारौ पृथक् कृत्वा षड्विधत्वमपि प्रदर्शित वैयाकरणै षोढा समासा सक्षेपादित्युक्त्या । समासपदवैशिष्ट्य मनसि कृत्वा यथा समासस्य चतुर्विधत्व षड्विधत्व वा वर्णित तथा शब्दाना धातुत्व नामत्व वा मनसि कृत्वा सुपा सुपा तिडा नाम्नेति श्लोकेन षड्विधत्वमुक्त दीक्षितै । सुप्शब्देनात्र सुबन्तत्व तिङशब्देन च तिङन्तत्वमभिप्रेतम्। नामशब्देन सुप्प्रत्ययरहितस्य केवलस्य प्रातिपदिकस्य निर्देशस्तथा धातुशब्देन तिङप्रत्ययरहितस्य धातुस्वरूपस्य । राजपुरुष पीताम्बर इति सुपा सुपा इत्येतस्य पर्यभूषत्, अनुव्यचलत् इति सुपा तिङा इत्यस्य कुम्भकार व्याघ्री कच्छपी इत्यादीनि सुपा नाम्नेत्यस्य कटप्रू, उन्नी इत्यादीनि सुपा धातुनेत्यस्य पचत भृज्जता खादतमोदतेत्यादीनि तिडा तिङेत्यस्य तथा च जहिजोड जहिस्तम्ब इत्यादीनि च तिडा सुबन्तनेति क्रमेणोदाहरणानि विलोकनीयानि।

उपरिनिर्दिष्टेषु षट्सु प्रकारेषु वस्तुत सर्वे समासा अव्ययीभावादय प्रथमे सुपा सुपेति प्रकारे एवान्तर्भूता । क्वचिद् दृश्यमाना यत्नसाध्या केचन समासा सुपा तिङेत्यादीन् पञ्च प्रकारान्परिकल्प्य तेषु निर्दिष्टा केवल समासवैचित्र्यप्रदर्शनार्थम्। तत्र पर्यभूषत् अनुव्यचलत् इत्यादय समासा सह सुपेति सूत्र विभज्यैव साधनीया । कुम्भकार व्याघ्री कच्छपी इत्यादिषु ङीप्प्रत्ययसिद्धये सुबुत्पत्ते पूर्वमेव समास कर्तव्यतयाऽऽपतति स च गतिकारकोपपदाना कृद्भि सह समासवचन प्राक्सुबुत्पत्तेरिति परिभाषा ज्ञापनेन साधयित्वा निर्वाहित । प्राक्सुबुत्पत्ते सुपा समास. केवलेन कृत्प्रत्ययान्तप्रातिपदिकेनेति सुपा नाम्नेति शब्दाभ्या निर्दिष्ट । कटप्रू विश्वपा इत्यादय समासा पूर्ववदेव उपपदाना सुबन्ताना कृदन्तप्रातिपदिकेनैव साधिता किंतु अत्र कृत्प्रत्ययस्य क्विपो लोपे केवल धातुस्वरूप दृश्यते इति सुपा धातुना समास इति प्रकारे तेऽन्तर्भाविता । क्विबन्ता धातुत्व न जहति इति परिभाषाप्यत्रावलोकनीया। पचतभृज्जता खादतमोदता इत्यादि समासेषु समासावयवशब्दा.

साध्यक्रियावाचकास्तिङन्ता इति तिङा तिङ्ेति प्रकारे एते समासा समावेशिता । समासाना तु क्रियासमूह-सपादितसत्त्वरूपक्रियावाचकत्वात् स्त्रीत्वविवक्षाया टाबुत्पत्ति सुबन्तत्व च। एहीडम् एहिपचम् इत्यत्र तु समासस्य क्रियाविशेषणरूपार्थाभिधायकत्वेन 'क्रियाविशेषणाना कर्मत्व नपुसकलिङ्गता च' इत्यनेन द्वितीयैक-वचनान्तत्वम्। सर्वेष्वेषु समासेषु समासस्यैकार्थ्यमैकशब्द्यमैकस्वर्य च। प्राक्कडारात्समासा इति समासाधिकारे वर्तमानै सह सुपा कुगतिप्रादय मयूरव्यसकादयश्च इत्यादि सूत्रै समासोऽत्र सिद्ध इत्येतेषा समासत्वम्।

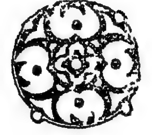
कृत्तद्धितसनाद्यन्तधातुरूपासु तिसृषु वृत्तिषु प्रकृतिप्रत्यययोरैकार्थ्यमैकशब्द्यमैकस्वर्य च। समासैकशेषवृत्तिद्वये तु द्वयो शब्दयोरैकार्थ्यमैकशब्द्यमैकस्वर्य चेति विवेक । एकशेषे त्वेकस्य शब्दस्य लोप इति विशेष'।

उपरि निर्दिष्टेषूदाहरणेष्वैकार्थ्यैकशब्द्यैकस्वर्याणि समासस्य गमकानीति अन्यत्रापि यत्रैतानि परि-दृश्यन्ते तत्र समासाधिकारस्थसूत्रैरनिर्वर्तितेऽपि समासे, समासाभावे वा अत्यन्त सबद्धता स्थितयो पदयो सत्वे समासत्व गौण्या वृत्त्या अभिधातु योग्यमिति प्रतिभाति। सहित आस समास इति व्युत्पत्तिसिद्ध समासत्वमपि तत्र स्यादेव। परार्थाभिधान नाम सयुक्तयो पदयोरर्थादन्यस्यार्थस्याभिधान येषु समासेषु समासप्रतिरूपकेषु पदयुग्मेषु वा समुपलभ्यते तेषा सर्वेषामपि वृत्तित्वम्। अन्यत्रापीत्यनेन द्विर्वचनाङ्गवद्भावानुप्रयोगलक्षितानि तानि तानि द्यविद्यवि दिवेदिवे इत्यादीनि द्विरुक्तानि, मद्राणा राजन् कुण्डेनाटन् इत्यादीनि पराङ्गवद्भावल-क्षितानि रूपाणि, कारयाचकार हारयाबभूवेत्यादीनि तथा गङ्गीभवति स्वीचकारेत्यादीनि कृभ्वस्त्यनुप्रयोग-लक्षितानि रूपाणि तथैव च पर्यभूषत् अनुव्यचलत् अजुर्यमु इत्यादीनि रूपाणि सगृह्येरन् । अत्रापि असबद्ध-पदयोरर्थात् पृथक्त्वेन सबद्धपदयोरर्थ उपलभ्यते द्वयोर्मध्ये एकस्य पदस्य निहतत्वादेक एवोदात्त श्रूयते इत्येतेषा वृत्तित्व स्पष्टमेवावधार्येत। तथैवैतेषा विषये समासशब्दस्यापि प्रयोगो गोण्या रीत्या कर्तु पार्येत। द्यविद्यवि दिवेदिवे इत्यत्र तस्य परमाम्रेडितमित्यनेनोत्तरपदस्याम्रेडितसज्ञा अनुदात्त च (८ १ ३) इत्यनेन तस्य सर्वनिघात । पदकारैरीदृशेषु द्विर्वचनस्थलेषु द्वयो पदयोर्मध्ये अवग्रह प्रदर्शित । मासिमासि पृष्ठानि, प्रप्रा यमग्नि इत्यादीनि चान्यान्युदाहरणानि द्रष्टव्यानि। न याग्ने घृते नाहुत, मद्राणा राजन्नित्यादिषु सुबामन्त्रिते पराङ्गवत्वरे इत्यनेन आमन्त्रिते परे सबद्धस्य पूर्वस्य पदस्य पराङ्गवद्भाव । पितर्मरताम् दुहितर्दिव इत्यादिषु आमन्त्रित पूर्व चेत् सबद्धस्य परस्य पदस्य पूर्वाङ्गवद्भावोऽपि दृश्यते। आमन्त्रित परे चेद्द्वयो पदयो एकवद्भावात्पूर्वस्य पाष्ठमामन्त्रिताद्युदात्तत्वम् परस्य शेषनिघात:। आमन्त्रित पूर्व चेत्तस्याद्युदातत्व परस्य शेषनिघात इति द्वयो पदयोर्मध्ये एक एवोदात्त । अत्र परार्थाभिधानाद्वृत्तित्वम्। लिटि आम्प्रत्ययस्य प्रयोगो वेदे नोपलभ्यते। पाणिनिनापि कास्प्रत्ययादाममन्त्रे इति तस्य प्रतिषेध उक्त । भाषाया मन्त्रभिन्नच्छन्दोभागेषु च दृश्यमानस्य आमन्तस्य कृदन्तत्वेनातिङन्ततया अनुप्रयुज्यमानस्य चकारबभूवेत्यादेस्तिङन्तस्य निघात इति द्वयो पदयोर्मध्ये एक एवोदात्त । द्वयो पदयो सभिन्नार्थस्य परार्थत्वाद् वृत्तित्वम्।

एव यत्र व्यपेक्षारूपेण सामर्थ्येन द्वे पदे दृढ सबध्येते सबद्धश्चान्यार्थ उपलभ्यते पदद्वये चैक एव उदात्त श्रूयते तत्र तयो पदयोर्वृत्ति स्वीकरणीयैव। तत्र यदि केनापि सूत्रेण वार्तिकेन वा समास कर्तु शक्यते तर्हि स कर्तव्य एव। समासान्तोदात्तत्व व्यत्ययेन बाहुल्येन वा परिहरणीयम्। द्वयो पदयोरेकमुभे वा तिङन्ते चेत्तर्हि समासस्याभावात्तिङन्तवृत्तिता स्वीकर्तव्यतयैव समापतति। ईदृशाना तिङन्तानामत्र भावप्रधानत्वेनाख्यातत्व वर्तते, सत्त्वप्रधानाभावेन नैव नामत्व नामसुबन्तत्वमिति सह सुपेति पाणिनिसूत्रेण यद्यपि समास कर्तु न पार्यते तथापि तिङन्तवृत्तिता अत्र स्वीकर्तु शक्या भवत्येव। ऋग्वेदे 'एवाँ अग्निमजुर्यमु' इत्यादिमन्त्रे अजुर्यमुरिति पद सायणाचार्यैर्मयूरव्यसकादित्वात्समास इति व्याख्यातम्। प्रत्यक्ष मयूरव्यसकादिगणे अजुर्यमुरिति न पठ्यते। अजुर्यमुरिति यद्यपि कथचित्समासो विज्ञायेत तथापि भावप्रधानत्वान्नास्य प्रातिपदिकत्व न वा सुबुत्पत्ति.।

पदपाठेनात्रावग्रहो दृश्यते । अतोऽत्र तिङन्तवृत्तिरेव स्वीकार्या। वृत्तित्वाच्च अजु यमु इति द्वयो पदयोरै-कार्थ्यमकशब्द्यमैकस्वर्य च अग्निमित्यस्मात्पदात्परत्वेन तिङतिङ इति सर्वनिघात । च्व्यन्तस्य तिङन्तरूप-कृम्वस्तियोगे तिङन्तस्य तिङतिङ इत्यनेन निघातस्तथा च च्व्यन्ततिङन्तरूपपदद्वये एक एवोदात्त । समासा-भावेऽपि सबद्धपदयोरर्थस्य परार्थत्वाद् वृत्तिता । पर्यभूषत् अनुव्यचलत् इत्येतौ शब्दौ योगविभागात्समास इत्युक्त्वा सुपा तिङा सह जातस्य समासस्योदाहरणत्वेन दीक्षितै सिद्धान्तकौमुद्या प्रदर्शितौ। समासान्तोदात्त-त्वाभावस्तु व्यत्ययेन साधित । पाणिनिनात्र तिङि चोदात्तवति इत्यनेन सूत्रेण परि, अनु इत्युपसर्गयोरुदात्त-वत्तिङन्तपरतया सर्वानुदात्तत्व विहितम्। तिङन्तयोरत्र यद्योगादनिघात । अडागमस्योदात्तत्व स्वतो बली-यस्त्वेन सतिशिष्टस्वरबलीयस्त्वेन वा। पर्यभूषयत् इति सर्वत्र सिद्धान्तकौमुदीग्रन्थे परिदृश्यमान पाठो लेखक-प्रमादादेव । वेदे यो जात एव प्रथम इति मन्त्रे पर्यभूषत् इति पठ्यते । पर्यभूषदिति परिपूर्वकभूधातो रूपम्। पर्यभूषत् अनुव्यचलत् एताभ्या सदृशानि यद्योगादनिहतान्युपसर्गयुक्तानि बहूनि स्थलानि वेदे समुपलभ्यन्ते यत्र पदपाठकारैरुपसर्गयुक्त तिङन्तमेकपदत्वेन निर्धारितमुपसर्गादनन्तरमवग्रहश्च प्रदर्शित ।

एव च परार्थाभिधान वृत्तिरिति कृतलक्षणा वृत्तिर्दशधा भिन्ना परिदृश्यते। पञ्चधा निदर्शिता सिद्धान्त-कौमुद्या दीक्षितै । 'कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपा पञ्च वृत्तय' इत्यत्र पञ्चैवेत्याद्यवधारणाभावाद-धिका पञ्च वृत्तय कल्पयितु शक्या एव। ताश्च द्विरुक्ताद्गवद्भावामन्तच्व्यन्ततिङन्तेति पञ्चभि सज्ञाभिर्विज्ञातु तथैव द्यविद्यवि-मद्राणा राजन्-कारयाचकार-शुक्लीभवति–पर्यभूषत्–इत्यादिभिरुदाहरणैश्च शक्या निदर्शयितुम् इति शम्।





शब्दस्य तात्त्विकं रूपम्

○

श्री अयोध्यानाथ शास्त्री

●

शब्दस्वरूपविपये विविधतन्त्रपारङ्गमेषु दृश्यते हि वैमत्यम् श्रोत्राग्राह्यत्वे सति गुणत्व द्रव्यत्वमर्थ-प्रत्यायकत्व वा शब्दत्वमिति। नैयायिक-वैशेषिकप्रभृतयो हि गुणत्व, मीमासकादयस्तु द्रव्यत्व तस्य स्वीकुर्वन्ति। वैयाकरणाश्च तस्यार्थप्रत्यायकत्व तत्त्व मन्यन्ते—येनोच्चारितेन सास्नालाङ्गूलखुरविषाणिना सम्प्रत्ययो भवति स शब्द इति भाष्योक्तसिद्धान्तात्। श्रोत्राग्राह्यताया तस्व न कस्यापि विवाद।

नैयायिकमते वर्णात्मका ध्वन्यात्मकाश्च द्विविधा' शब्दा। मीमासकनयेऽपि वाचकावाचकभेदेन शब्दद्वैविध्यम्। तत्र भेरीप्रहरणादिजन्यध्वनिव्यङ्ग्योऽवाचक। वाचकस्तु ताल्वादिव्यापारजन्यध्वनिव्यङ्ग्यो वर्णात्मक। वर्णा एव समुदिता पदवाक्यव्यपदेशभाजोऽर्थप्रत्यायका भवन्ति। यद्यपि प्रत्येक वर्णानामर्थप्रन्यायकत्व नास्ति तथापि घट इत्यादौ घकारटकारादिसमुदिताना वर्णानामर्थप्रत्यादकत्व सम्भवत्येव। यथैको बल्बजोऽश्वबन्धनेऽसमर्थोऽपि समुदितो भवन् समर्थ सुराङ्ग प्रत्येकमुन्मादनाशून्यमपि समुदित तत् समर्थ।भवव्येव मादयितु तद्वत्।

नित्यत्त्वेऽपि वर्णाना यदा कण्ठताल्वाभिघातजन्यध्वनिविशेषैरभिव्यक्तिस्तदा तेषामर्थप्रत्यायकत्वम् अन्यथा सर्वदैवार्थप्रतीति स्यात्। व्योमवदकारणकत्वे सति सत्त्वरूपहेतुना तेषा नित्यत्व साधितम्। ताल्वादिव्यापाराणामिभिव्यञ्जकत्त्वमेव न कारणत्त्वमिति। तत्रेदमाशङ्कित शक्यते ध्वनीनामाशुविनाशितया घकाराभिव्यञ्जको ध्वनिष्टकाराभिव्यक्तिकाले प्रनष्ट इति कृत्वा तेषा साहित्य नितरा दुर्घटमेवेति। अत्र समाधीयते—यद्यपि तत्र स्वरूपत साहित्यमसम्भवि, तथापि सस्कारद्वारा साहित्य सम्भवत्येव यथा दर्शपूर्णमासादयो यागा क्रमवन्तोऽपि सम्भूय फलोत्पादका, गमनक्षणाच्चसम्भूयैवाभिमतदेशप्रापकास्तथा वर्णा अपि मिलिता एवार्थप्रत्यायनसमर्था इति। तथाहि दर्शपूर्णमासादौ आग्नेयादीनि कर्माणि क्रमजातान्यपि प्रत्येकमवान्तरापूव कल्पयित्वैव तद्द्वारा स्वर्गादि फलोत्पत्तौ समर्थानि भवन्ति तथैव वर्णा अपि क्रमेणानुभूयमाना अपि प्रत्येक सस्कार कल्पयित्वार्थप्रत्यायका भवन्तीति न कुत्राप्यसामञ्जस्यम्। यद्यपि सस्काराणा सर्वत्र स्मृतिहेतुत्वमेव प्रसिद्ध तथापि तेषामार्थप्रत्यायकत्वमप्यभ्युपेयम्—तथा चोक्त कुमारिलपादै—

यद्यपि स्मृतिहेतुत्व सस्कारस्य व्यवस्थितम्।
अर्थान्तरेषु सामर्थ्य न तस्य प्रतिषिध्यते॥

—श्लोकवार्तिक श्लो० १०२

तार्किकास्तु वर्णानां प्रत्येकमर्थवत्त्वाभावादाशुतरविनाशिनां तेषां समुदायासम्भवात् स्वरूपतस्तेषां समुदायस्वार्थप्रकाशकत्वं नाङ्गीकुर्वन्ति, किन्त्वतीताः पूर्ववर्तिनश्चरमवर्णास्तु वर्तमान इति कृत्वा क्रियाक्षणसमूह इव कश्चित् काल्पनिको वर्णसमूह एवार्थप्रत्यायक इति वदन्ति। क्रमोपलब्धेष्वपि वर्णेषु मानसमनुव्यवसायरूपमखिलवर्णविषयं सङ्कलनाज्ञानमुपजायते तस्यैवार्थबोधकत्वे न कश्चिद्दोषः। 'शतम् आम्राणि भक्षितवान् देवदत्त' इत्यादिषु विनष्टेष्वपि पदार्थान्तरेषु क्रमेणानुभूयमानेषु दृश्यते हि युगपदनुव्यवसायो मानसप्रत्यय इति स च सङ्कलनात्मको मानसप्रत्ययः स्मर्यमाणानुभूयमानप्राक्तनान्त्यवर्णविषयतारूपः सदसद्वर्णगोचरश्चित्ररूपोऽभ्युपेयते। सेयं पदप्रतीतिः स्मृतिप्रत्यक्षात्मिका सङ्कलनाप्रत्ययेऽपि यदि ते वर्णा क्रमेणावभासन्ते तदा सोऽपि प्रत्ययः पूर्वोत्पन्नैकैकवर्णबुद्धिभिरविशेष एव स्यात्, ततस्ते क्रमावभासिनोवर्णा अपि नार्थप्रतीतिहेतवः स्युः। यदि त्वेकपुष्पस्तवकाकार इव स प्रत्यय इत्युच्येत तथा वर्णमालानुभवानन्तरभावी स सङ्कलनात्मकोऽर्थप्रतीति-हेतुरिति न कश्चिद्दोषः।

सांख्या वेदान्तिनश्च 'घट' इत्यादौ घकारादि वर्णानामेव समुदितानां वाचकत्वमभ्युपगच्छन्ति। 'एकं पदम् एकं वाक्यम्' इति प्रत्ययश्च वर्णसमुदायविषयः। पदवाक्यव्यपदेशजुषां वर्णसमुदितानां वाचकत्वञ्च न स्वरूपतः किन्तु 'प्रत्येकं वर्णानुभवभावितभावनानिचयलब्धजन्मस्मृतिदर्पणारूढवर्णमालात्मना' '(तत्त्वविन्दौ) इति वदन्ति वेदान्तिनः। वर्णादिषु क्रमोपलब्ध्यनन्तरमेकस्मृत्यारूढेष्वेकार्थबोधकेष्वेव एकः शब्द इति प्रतीत्योत्पत्तेः न वर्णातिरिक्तः कश्चिद् वैयाकरणाभिमतः स्फोटनामकः पदार्थोऽस्तीति मन्तव्यम्। सांख्यसूत्रकारेण च 'प्रतीत्य प्रतीतिभ्यां न स्फोटात्मकः शब्दः (५।५७)' इत्यनेन सूत्रेण शाब्दिकाभिमतं स्फोटं निराकृत्यानुपूर्वीविशिष्टेन वर्णसमुदायेनैवार्थप्रतीतिर्जायते तदर्थं न तदतिरिक्तस्फोटकल्पना समुचितेति सूचितम्। तदीय आशयश्च स्फुटं विशदीकृतः सांख्यप्रवचनभाष्ये इति।

पातञ्जलानुगामिनो योगिनस्तु वर्णानां वाचकतां नोररीकुर्वन्ति किन्तु वर्णातिरिक्तं पदं पदातिरिक्तं वाक्यञ्च मन्वाना स्फोटाभिधानस्य कस्यचिदर्थप्रत्यायकतां स्वीकुर्वन्ति। यथा कम्बुग्रीवाद्यवयवेभ्यः कश्चिद् घटाद्यवयवी मन्यते, तथैव ककाराद्यवयवेभ्योऽतिरिक्तं 'कलश' इत्यादिरूपमेकमखण्डपदं 'स्फोट' इति नाम्ना व्यपह्रियते। स च वर्णातिरिक्तपदार्थः शब्दविशेषः स्फुटीकरणादर्थस्य 'स्फोट' इत्युच्यते। तदुक्तं योगभाष्यकारेण—'तदेकं पदमेकबुद्धिविषयमेकप्रयत्नाक्षिप्तमभागमक्रमवर्णं बौद्धमन्त्यवर्णप्रत्ययव्यापारोपस्थापितं परत्र प्रतिपिपादयिषया वर्णैरेवाभिधीयमानैरुच्चार्यमाणैः श्रूयमाणैश्च श्रोतृभिरनादिवाग्व्यवहारवासनानुविद्धया लोकबुद्ध्या सिद्धवत्सम्प्रतिपत्त्या प्रतीयते' (यो० भा० ३।१७) इति।

वैयाकरणैस्तु अर्थप्रत्यायकस्यैव शब्दत्वमङ्गीक्रियते। यतोऽर्थावगतिः स शब्द इत्युच्चरितप्रध्वस्तवर्णेभ्योऽर्थप्रतीतेरसम्भवाद् वर्णातिरिक्तः स्फोटाख्यः कश्चित्पदार्थः स्वीक्रियते, स एव शब्दः। तद्व्यञ्जकेषु ध्वनिष्वपि लोके शब्द-शब्दस्य प्रयोगः—तथाचोक्तं महाभाष्ये 'शब्दं कुरु मा शब्दं कार्षीः' शब्दकार्ययं माणवक इति ध्वनिं कुर्वन्नेवमुच्यते, तस्माद् ध्वनिः शब्दः" इति (म० भा० पस्पशा०) वस्तुतस्तु ध्वनि-व्यङ्ग्य एव शब्दः, तदर्थास्यापि तच्छब्दत्वप्रयोगात् लक्षणया ध्वनिष्वपि शब्द-शब्दस्य व्यवहारो दृश्यते। भेर्यादिषु दण्डसंयोगादुत्पद्यमानैर्ध्वनिभिरविशेषात् ताल्वाद्युच्चारणस्थानेषु वायुसंयोगाज्जायमाना वर्णात्मका अपि शब्दाध्वनय एवेति निश्चप्रचम् ते तु श्रवणेन्द्रियग्राह्या इति। शब्द इति प्रतीयमानानां ध्वनीनां श्रोत्रग्राह्यत्वमपि सिद्ध्यति। स्फोटस्तु सर्वथा अर्थप्रतीतिलक्षणकार्य्यवशादनुमीयमानो निरवयव एको नित्योऽक्रमकश्च प्रतिपद्यते।

'शब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे' इति वृद्धव्यवहारात् स्फोटस्यैवशब्दरूपत्वमवधार्य्यते। नहि वर्णानां शब्दत्वपक्षे शब्दादित्येकवचनान्तत्वेन प्रयोग उक्तस्थले सम्भवति शब्देभ्य इति प्रसज्येत। स्फोटात्मनितु शब्देऽर्थप्रतिपादके इष्यमाणे शब्दादिति प्रातिपदिकार्थो विभक्त्यर्थश्च द्वयमप्युपपद्यते। वनादिशब्दवत् शब्दशब्दस्य समुदाय-

वाचकत्त्वाभ्युपगमाद् वर्णसमुदायविषयकोऽसौ व्यवहार इति तु न समीचीन पन्था, तत्राम्राणा वनमित्यादि-समुदायव्यतिरेकनिर्देशदर्शनाद् वनशब्दस्य वृक्षसमुदायवाचकत्वे स्वीक्रियमाणेऽपि गकारादीना शब्द इत्याकार-प्रयोगादर्शनात् शब्दशब्दस्य वर्णसमुदायवाचकत्त्वानभ्युपगमात्। किञ्च वनराश्यादेरतिरिक्तत्वमेवाभ्युपेय, वनराश्यादेर्वृक्षरूपत्वस्वीकारे क्रियमाणे 'वन्यो वृक्ष' इति तद्धितार्थो न युज्येत नहि वृक्षे भवो वृक्ष, किन्तु वने भव स इति। नहि कश्चित् वृक्षमूले सचरन् पुरुषो वनेचर उच्यते तस्माच्छब्दादर्थ प्रतिपद्यामहे इत्याकारिका प्रतीतिस्तु स्फोटविषयिण्येवेति न सशय।

किञ्च यदि वर्णानतिरिक्त पद, पदानतिरिक्तञ्च वाक्य स्यात्तदार्थप्रत्यय एव न स्यात्। तथाहि न वर्णा प्रत्येकमर्थविषयिणी बुद्धिमाविर्भावयन्ति शेषवर्णानर्थक्यप्रसङ्गात्। वर्णसमुदायस्याप्यर्थबोधक दुर्घट, तेषा पूर्वे साहित्यासम्भवात्—पूर्ववर्णग्रहणसमयेऽन्येषामभावात्, उत्तरोत्तरवर्णग्रहणकाले च पूर्वपूर्ववर्णानाम-पगमात्, एवमन्त्यवर्णग्रहणवेलायाञ्च पूर्ववर्त्तिना केषाञ्चिदप्यवस्थानाभावात्।

वर्णनित्यतावादिना मतेऽपि तेषा सम्भूयार्थप्रत्यायकत्व दुरुपपादम्। प्रतीयमानवर्णेभ्य एवार्थबोधो जायतेऽन्यथा नित्यैर्विभुभिश्चवर्ण सवदैवार्थप्रतीति स्यादिति ध्वनिव्यङ्ग्यैरेव वर्णैरर्थबोधो भवतीति स्वीकार्यम्। तथा सति पूर्वपूर्ववर्णाभिव्यञ्जकध्वनीना विनाशादन्त्यवर्णाभिव्यक्तवर्णग्रहणकालेचान्येषा सर्वेषामप्यभि-व्यञ्जकध्वनीनाविध्वस्तत्वान्न वर्ण ध्वनिसमयकैरपि खल्वर्थ प्रत्याययितुमलम्।

पूर्वानिगतवर्णा स्मृत्यारूढा एवार्थप्रतीतिहेतव इत्यपि न वक्तु शक्य, क्रमभाविनीना स्मृतीनामपि योगपद्याभावात्, तृतीयवर्णग्रहणकाले प्रथमस्मृतविलोपान्न तदानी पूर्ववर्तिनी स्मृतिरवस्थातुमर्हा।

यदि प्रथमपाद्यवर्णाविगतिस्तदनु सस्कारस्ततस्तृतीयवर्णाविगतिरिति प्राक्तनेन सस्कारेणान्यो-विशिष्ट सस्कारो जन्यत इत्यनेन क्रमेण निखिलवर्णविषयक सस्कार आविर्भवति, तेनैव चाखिलवर्णविषयि ण्यपूर्वकास्मृतिरुत्पाद्यत इत्यपि न हृदयग्राहिसरो रस, वन नव, नदी दोना-इत्यादिपदयुगलेषु वर्णक्रमभेदप्रयु-क्तार्थभेदप्रतीतेरभावात् पूर्वोक्तमतावलम्बिनो दार्शनिकप्रवरास्ते वृश्चिकभयात् पलायमाना शार्दूलानने पतिता। पूर्ववर्त्तिभिर्वर्णानुभूतिजन्यसस्कारैरुत्पद्यमानविशिष्टसस्कारजाया सकलवर्णविषयिण्या स्मृतौ नहि क्रमेण वर्णा भासन्ते येन पूर्वोक्तपदयुगलेष्वर्थभेदप्रत्ययो भवेदिति। अनुभवक्रमोपहितानामपि वर्णाना न स्मृत्या क्रमेणावगाहन भवति, प्रपूर्वेद्युरनुभूतमस्मृत्वापि पूर्वेद्युरनुभूतस्य स्मरणात् कि पुन पूर्वोक्तविशिष्टसस्कारजाया निखिलवर्णविषयिण्या समूहालम्बनरूपाया स्मृतौ क्रमेण वर्णावगाहनदुराशा कर्तु शक्या?

पूर्वपूर्ववर्णास्तदभिव्यञ्जका ध्वनयो वापि यद्यप्यनवस्थायिनोऽर्थधीवेलाया, तथापि तद्विषया सस्कारा सम्भूय तदर्थधियमाविर्भावयितुमल तत। वर्णातिरिक्तस्फोटकल्पना अनालम्बनैवेति न सम्यग्, सस्कारस्यार्थ-धीजनकत्त्व न दृष्टपूर्व स्मृतावेव तद्व्यापारदर्शनात्। सस्कारा खलु सुप्ता इवावतिष्ठन्ते, यस्तु तेषा कश्चित् प्रबुद्ध्येत स स्मृति जानयति। स च प्रबोधो न स्वायत्त, किन्तु निमित्ताधीन एकनिमित्तप्रसूत प्रबोध प्रायेणैकमेव सस्कार विषयीकरोति। वर्णानुभवजनित सस्कारो वर्णानेव विषयीकर्त्तुमल नार्थान्तरम् गवयप्रत्ययजन्य सस्कारो नाश्वप्रत्ययजनक कदापि दृष्टचरस्तथा चोक्त मण्डणमिश्रै—

सस्कारा खलु यद् वस्तुरूपप्रख्या प्रभाविता।
विज्ञानहेतवस्तत्र ततोऽर्थे धीर्न कल्पते॥

—स्फोटसिद्धि श्लोक-६

स्मृत्यन्यथानुपपत्त्या यथा शक्तिरूप आत्मधर्म सस्कार कल्प्यते तथार्थप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्यार्थधीजनक-त्वमपि तस्य कल्प्यमित्यपि न विचारसह, तथाहि शक्तिरूपात्सस्कारादर्थप्रतीतिजनिका कचिदपूर्वैव

शक्ति कल्प्या, ततोऽन्या, ततोऽप्यन्येत्यनवस्थापत्ते। शक्ते शक्त्यन्तरकल्पनापेक्षया स्फोटकल्पनाया लघीयस्त्वाच्च।

फोस्टस्य ध्वनिव्यङ्ग्यत्त्वपक्षेऽपि प्रयत्नभेदानुपातिनो वायवीया ध्वनय प्रत्येकमेव तद्वर्णात्मिकतया स्फोटमाभासयन्ते, तथान्ते प्रत्यस्तमितनिखिलवर्णविभागोल्लेखमनवयवमेक विस्वस्तमर्थतत्त्वमनुभूयत इति। तथा चोक्त भर्तृहरिचरणै—

नादैराहित बीजायामन्त्येन ध्वनिना सह।
आवृत्तपरिपाकाया बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते।।

—वाक्य० का० १-८५

नादैर्ध्वनिभिराहितबीजायामाहित भावनाया बीज शक्तिर्यस्या तथोक्तयाम्, आवृत्तपरियाकायाम्- आवृत्तोऽभ्यस्त परिपाको यस्यास्तथोक्ताया सत्याम्। प्रथमेन ध्वनिना किञ्चिद् भावनाबीजाधीयते, तेन च कश्चित् परिपाक कार्य्यजननशक्तिविशेष उत्पद्यते। बुद्धायन्त करणोऽन्त्येन ध्वनिना सह शब्दोऽवधार्य्यते। गौरित्यत्र विसर्गध्वनिश्रवणवेलायामेव 'गौ' इत्याकार शब्दोऽवबोध्यतइत्यर्थ।

यदि तस्य पूर्ववर्णात्मिकतया सवेदनमन्ते च स्फोटात्मनेत्युच्यते तदा पूर्व-ज्ञानस्य मिथ्यात्व वक्तु शक्य, वर्णाकारानुविद्धबोधात् कथ निरवयवपदाकारप्रत्यय ? वर्णाकारप्रकाशनोपहित भावनाबीज कथ स्फोटाकारप्रकाशप्रादुर्भावनिमित्त स्यात् ? शुक्तिकाया रजतज्ञानमिव तत्तु मिथ्यैवेति चेन्न तत्र तन्वोपलब्धिता विपर्यासनिमित्तस्यभेदात् शब्दरूपीपलब्धिनिमित्तस्य ध्वनेर्वर्णस्य वा तदग्रहस्यान्यथारूपेणाग्रहस्य निमित्तत्त्वाभावात्।

किञ्च नियतक्रमान्नियतरूपाच्च न प्राक्तनसवेदनस्य मिथ्या व साधयितु शक्य, न खलु रज्ज्वादिपु सर्पादिविपर्य्यासा नियोगती भवन्ति रज्ज्वां हि क्वचित् सर्परूपेणाध्यवस्यति, क्वचित् धारारूपेण वेति। इह तु नियतक्रमो नियतभावी नियतरूपश्च, तेन मिथ्याविरुद्धज्ञानात् सत्यमेव हि तदिति।

किञ्च दूराद् वनस्पतयो हस्तपादिरूपेण प्राधायनो, वृहुतरालोकाच्च देशान् अन्यतरालीकवद्गृहेपु प्रविष्टस्य जनस्य रज्ज्वादिपु व्यक्तमप्रकाशमानेषु सर्पाद्याकारेण जायते प्रत्यय तथ वनस्पत्यादिभिरिन्द्रियसनिकर्षान् नहि हस्त्यादि ज्ञान सम्भवति, न ह्यन्यसन्निकर्षोऽन्यज्ञाने हेतुरिति तत्र यथोत्तरमुत्कर्षाधानमेव व्यक्तप्रतिपत्ते. कारण, प्रथमदर्शने यादृश उत्कर्ष आहितस्ततोऽतिशयितो द्वितीयदर्शने एव मुत्तरत्रोत्कर्षातिशयित्वेनान्तिमदर्शने व्यक्तरूप प्रकाशते। दूरत्वादव्यक्तज्ञान पूर्व सामीप्याद् व्यक्त भवतीति न युक्त प्रणिधानाभ्यासक्रमेणैव तत्र व्यक्तव्यक्ततरप्रतीतिस्वीकारादिति सर्व समञ्जसम्।

तत्र यथा पदबुद्धेः पदस्फोट एवं वाक्यबुद्धेरपि वाक्यस्फोट स्वीक्रियते। पदस्फोटाद् यथा पदार्थप्रतीतिस्तथा वाक्यस्फोटादपि वाक्यार्थ. प्रतीयते। यदि निरवयवत्वं स्फोटस्य तदा वाक्यपदादिरूपेण कथ प्रतीति ? वाक्यस्य चेत् पदात्मका अवयवा भवन्ति तदा पदस्यापि वर्णात्मानोऽवयवाः स्युरितिपन्न शक्यम्, ध्वन्युपाधिभेदप्रयुक्तवर्णभेदावभासविप्रलब्ध जन बोधयितुमेव पदस्फोट कल्प्यते।

वस्तुतस्तु वाक्यावयवभूत. पदस्फोटो नाङ्गीक्रियते। निरवयवमेव वाक्यं निरवयवस्यैव वाक्यार्थस्य बोधकम्। यथा पदस्यावयवा न सन्ति तथा वाक्यस्याप्यवयवा न। उक्तञ्च वाक्यपदीये—

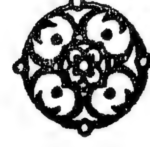
"पदे न वर्णा विद्यन्ते वर्णेष्ववयवा न च।
वाक्यात्पदानामत्यन्त प्रविवेकी न कश्चन।।"

(१-७३')

अवयवकल्पनायां हि यथावाक्यस्यावयवभूतानि पदानि, तथा पदस्याप्यवयवा वर्णा, एव वर्णेष्वप्य

वयवैर्भवितव्य, तदवयवानामप्यवयवैरिति कुत्राप्यवस्थानाभावादानन्त्यका अवयवा स्युरिति । यदि वर्णेष्ववयवकल्पनातो विरम्यते तदा लाघवाद् वाक्य एव विरम्यताम्।

यत्पुनरादिजयन्तभट्टेन न्यायमञ्जर्याम्—'नहि छटा सावयवा इति परमाणुभिरपि सावयवैर्भवितव्यम्', उपलब्ध्यनुपलब्धी हि वस्तूना व्यवस्थापिके'' इति तदापातरमणीयम्, ऐकारे औकारे च अकारेकारयो ऋवर्णे लृवर्णेच रेफलकारयोरवयवभूतयो स्फुटमेवोपलब्धेरिति । यत्राप्यनुपलब्धिस्तत्राप्यनुमानेनावयवसत्त्वस्याभ्युपगम । तस्मादनवयव एव स्फोट., उपाधिभेदान्नाकारमासमानो विद्यते। स एवार्थप्रत्यायक शब्द इति शाब्दिकसिद्धान्त ।





पाणिनीयशब्दानुशासने स्फोटब्रह्मनिरूपणम्

•

श्री पेरिवेङ्कटेश्वर शास्त्री

⊙

"ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्म. षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च" इति श्रुति असत्यपि दृष्टफले ब्राह्मणस्य सध्यावन्दनादिवत् षडगवेदाध्ययनस्य नित्यकर्मता बोधयति। 'मुख व्याकरण प्रोक्त' इति स्मृत्या षडङ्गेषु व्याकरणस्य प्रधानतया वेदाध्ययनवत् तदध्ययनस्यापि अवश्यकर्तव्यता अवगम्यते। किञ्च एकश्शब्द सम्यग्ज्ञात. सुष्ठुप्रयुक्त शास्त्रान्वितः स्वर्गे लोके कामधुक् भवति।' इति श्रुत्या 'यस्तु प्रयुङ्क्ते कुशलो विशेषे शब्दान्यथावद्व्यवहारकाले सोऽनन्तमाप्नोति जय परत्र इत्यादिस्मृत्या च साधुशब्दप्रयोगस्य अभ्युदयहेतुत्व प्रतिपाद्यते। 'तेऽसुराहेऽलयो हेऽलय इति कुर्वन्त पराबभूवु.। तस्मान्न म्लेच्छितवै नापभाषितवै' इति श्रुत्या, दर्शपूर्णमासप्रकरणपठितेन 'नानृत वदेदिति' वचनेन च याज्ञे कर्मणि अपशब्दोच्चारणरूपमनृतवदन निषिध्यते। साध्वसाधुशब्दज्ञानञ्च शब्दानुशासनज्ञानमन्तरा न सभवति। पाणिने. पूर्व बहव शब्दानुशासनप्रवर्तका. आसन्निति पाणिनीयादेवावगम्यते। पाणिनि. शाकल्य-शाकटायन-स्फोटायन-भारद्वाज-गार्ग्याऽपिशल्याचार्यादीन् बहून् शब्दानुशासनप्रवर्तकान् अस्मार्षीत्। तेष्वसमग्र शाकटायनमेव व्याकरण उपलभामहे। तैत्तिरीयादिश्रुतिषु ऐन्द्रादीन्यपि व्याकरणानि स्मृतानि। तेषा सर्वेषामिदानीमनुपलम्यत्वे हेतु· लौकिकवैदिकशब्दाना साकल्येन साधुत्वाप्रतिपादनमेवेत्यनुमीयते। तेभ्यो विशिष्ट शब्दानुशासन विरचयितु महेश्वरमुद्दिश्य तपस्यन्त पाणिनि, ब्रह्मज्ञानाय तपस्यत सनकादीश्च समुद्धर्तुकाम महेश्वर चतुर्दशवार ढक्कावादनेन चतुर्दशसूत्रीरूप मातृकावर्णपाठाद्विलक्षणानुपूर्वीक वर्णसमाम्नायम् अभिव्यञ्जयामास। तावन्मात्रेण तदिष्टसिद्धेरभाव मत्वा ढक्कानादादाविर्भूताना चतुर्दशसूत्राणामन्त्ये चतुर्दशानुबन्धवर्णानासञ्जयामास। तदुक्त—'अत्रसर्वत्रसूत्रेषु अन्त्य वर्णचतुर्दशं धात्वर्थ समुपादिष्ट पाणिन्यादीष्टसिद्धये' इति। अत्रादिपदेन सनकादिसग्रह.। धात्वर्थमित्यस्य पाणिनिपक्षे धातुमूलकशब्दशास्त्रप्रवृत्यर्थमित्यर्थः। अन्यपक्षे क्रियाबोधकमित्यर्थ। व्याख्यातानिचैतानि सूत्राणि नन्दिकेश्वरकृतकाशिकायाम् ब्रह्मपरत्वेन। तयाच सत्यपि मातृकावर्णपाठे विलक्षणानुपूर्वीकस्यास्य वर्णसमाम्नायस्य उपदेशे प्रयोजन अणादिसज्ञाद्वारा लाघवेन शास्त्रप्रवृत्ति., 'इग्यण' इत्यादिषु यथासख्यशास्त्रप्रवृत्तिञ्चेत्यवधेयम् श्रुतिमूलकत्वात् लौकिकवैदिकशब्दाना साकल्येन साधुत्वव्युत्पादनाच्च अस्यैव पाणिनीयस्य वेदाङ्गत्व नेतरेषाम्।

नचैव पाणिने पूर्ववेदस्य पञ्चाङ्गत्वापत्तिरिति वाच्यम्। वेदवदपौरुषेयस्य वर्णसमाम्नायस्य नित्यतया तत प्रागपि सत्त्वेन वटबीजन्यायेन तस्यापिसत्त्वात्। अस्य वर्णसमाम्नायस्य श्रुतित्वानङ्गीकारे 'श्रोतव्य श्रुतिवाक्येश्च' इति श्रुत्या अस्माद्वर्णसमाम्नायात् ब्रह्मज्ञानाय तपस्यता सनकादीना उद्धरण न सगच्छेत। अत वर्णसमाम्नायस्यास्य श्रुतित्वमवश्यमभ्युपेयम्।

अस्य शब्दानुशासनस्य स्फोटरूपब्रह्मप्रतिपादकत्वेन अपवर्गसाधनत्वमपि। तदुक्त हरिणा—

'तद्वारमपवर्गस्य वाङ्मलाना चिकित्सित

पवित्र सर्वविद्यानामधिविद्य प्रकाशते' इति।

अथ कोनाम वैयाकरणाभिमत स्फोट, यो ब्रह्मत्वेन अभिमन्यते। उच्यते।

स्फुटति-प्रकाशते अभिव्यक्तीभवति वा अर्थोऽस्मादिति व्युत्पत्या अर्थप्रकाशक. शब्द स्फोटशब्देनोच्यते। बौद्धस्यैव शब्दस्य अर्थप्रकाशकत्व, ब्राह्मस्यैव तत्त्वमिति मतद्वयेन स· आभ्यन्तरो बाह्यश्चेति द्विविध। तत्राद्य एक एव। द्वितीयस्तु जातिव्यक्तिभेदेन द्विविध। तत्र जातिस्फोट वर्णपदवाक्यभेदेन त्रिविध। व्यक्तिस्फोटस्तु वर्णपदवाक्याखण्डपदाखण्डवाक्यस्फोटभेदेन पञ्चविध। आहत्य बाह्यस्फोटोष्टविध। प्रागुक्तो द्विविधोऽपि स्फोट· भगवता पतञ्जलिनापस्पशाया 'अथ गौरित्यत्रकश्शब्द' इत्याशङ्क्य जात्यादीना तत्त्व निराकृत्य 'येनोच्चारितेन सास्नालागूलककुदखुरविषाणिना संप्रत्ययो भवति स शब्द' इत्यनेन परमसिद्धान्तभूतमान्तरशब्द प्रतिपाद्य 'अथवाप्रतीतपदार्थको लोके ध्वनि शब्द' इत्यनेन शास्त्रप्रक्रियोपयोगी बाह्योऽपि शब्द अभिहित·। तत्रोच्चारितेनेत्यस्य प्रकाशितेनेत्यर्थं। कण्ठताल्वादिस्थानेषु वाय्वभिघातेनोत्पन्न. अभिव्यक्तोवा वर्णात्मकध्वनिविशेषरूपो वैखरीपदवाच्यो यश्शब्द तेनाभिव्यञ्जितो हृदयदेशस्थ मध्यमावस्थापन्न सूक्ष्मप्रणवरूपो यश्शब्द स एव सास्नालागूलादिव्यक्तिबोधक इति तदाशय। अत्रेदमवधेयम्।

गौर्घटइत्यादिषुश्रोत्रग्राह्यवर्णात्मकध्वनिविशेषरूपेषु शब्देषु न वर्णानां प्रत्येकं वाचकत्वम्' तथासत्याद्यवर्णेनैव अर्थबोधसभवे द्वितीयादिवर्णोच्चारणवैयर्थ्यप्रसङ्गात्। नापि संहतानां तेषा तत्सभवति। वर्णानामुच्चरितप्रध्वंसित्वेन यौगपद्यासंभवात्। उत्पत्तेरभिव्यक्तेर्वाक्षणस्थायित्वात्। नचपूर्ववर्णस्थितिकाल एवोत्तरवर्णस्योत्पत्तिरभिव्यक्तिर्वा भवतीति न समुदायासभव इति वक्तु शक्यम्। "यावद्गकारे वाग्वर्तते न तावदौकारे। येनव यत्नेन योवर्ण उच्चार्यते तेनैव यत्नेन विच्छिन्ने तस्मिन् वर्णे तं यत्नमुपसहृत्य अन्य यत्नमुपादाय द्वितीय प्रवर्तते" इति शास्त्रेण पूर्ववर्णनाशोत्तरमेव द्वितीयवर्णोत्पत्तिरित्यर्थस्य स्पष्टमुक्तत्वात्।

अथोत्तरोत्तरवर्णोत्पत्तिकाले पूर्वपूर्ववर्णाना नष्टत्वेऽपि पूर्वपूर्ववर्णानुभवजन्यसम्स्काराणा विद्यमानत्वेन तत्सहकारेण चरमवर्णप्रत्यक्षकालेसमूहालम्बनरूपसकलवर्णज्ञान सभवतीति। न वर्णसमुदायासम्भव इत्यपि न ववतु शक्यम्। तज्ज्ञानस्य सरो-रस. राजा-जरा-नदी-दीनादिसाधारणत्वेन सर इत्यतो रसरूपार्थस्य रस इत्यतस्सरोरूपार्थस्य च वोधापत्त्या अतिप्रसङ्गात। नचोत्तरवर्णप्रत्यक्षकाले सस्कारवशादुपस्थितपूर्ववर्णवत्वमव्यवहितोत्तरत्वसबन्धेन द्वितीयवर्णे गृह्यते। एव तदुत्तरवर्णप्रत्यक्षकालेसंस्कारवशादुपस्थितपूर्ववर्णविशिष्टद्वितीयवर्णवत्वमव्यवहितोत्तरत्वसबन्धेन तृतीयवर्णे गृह्यत इत्येव रीत्या वर्णसघातस्य, सरो-रस इत्यादौ विशेषस्य च सभवात् न पूर्वोक्तानुपपत्ति। किञ्च पूर्वपूर्वजा· शब्दा वीचीतरङ्गन्यायेन चरमवर्णप्रत्यक्षपर्यन्त जायन्त इति न पदप्रत्यक्षानुपपत्ति·, नापि सरो-रस इत्यादेरविशेषश्चेति वाच्यम्। अव्यवहितोत्तरत्वस्य तद्घटितसन्निवेशापेक्षत्वेन नष्टविद्यमानयोवर्णयोरव्यवहितोत्तरत्वस्य संबन्धताया वक्तु अशक्यतया प्रागुक्तानुपपत्तेर्दुर्वारत्वात्। किञ्चैव रीत्या कथञ्चिद्वर्णसघातस्य प्रत्यक्षोपपादनेऽपि वस्तुतो वर्णसमुदायस्याभावेन तत्र वृत्त्याश्रयत्वग्रहानुपपत्त्या तस्य वाचकताया वक्तु अशक्यत्वात् वस्तुतोऽविद्यमानेऽपि वर्णसमुदाये वृत्त्याश्रयत्वाङ्गीकारे विनष्टेऽपि घटे 'जलवान् घट.' इति प्रतीत्यापत्ति, वस्तुतोऽविद्यमाने वर्णसमुदाये वृत्त्याश्रयत्वाङ्गीकारे

विनष्टेऽपि घटे 'जलवान् घट' इति प्रतीत्यापत्ति, वस्तुतोऽविद्यमाने वर्णसमुदाये वृत्त्याश्रयन्वस्यैव अविद्यमाने घटे जलाश्रयताया अपि वक्तु शक्यत्वात्।

किंच सहतानामेव वर्णाना शक्त्याश्रयत्वे फलाभावादतिरिक्तपदस्य वाक्यस्य च कल्पनाया अनावश्यकत्वात् पदपदार्थसबन्धस्यैव हानि स्यात्। तदुक्त हरिणा–अशाब्दो यदि वाक्यार्थ पदार्थोऽपि तया भवेत्' इति। उक्तरीत्या अतिरिक्तयो पदवाक्ययोरसत्त्वेन तयोरर्थेनासम्बन्धात् इति तदाशय। किञ्च प्रत्येकवर्णाना वाचकत्वमितिपक्षे समुदिताना तेपा वाचकत्वमिति पक्षे च फलाभावात् वर्णातिरिक्तपदकल्पनाया अनावश्यकत्वात् एक पदमिति व्यवहारस्य, तदेवेद कृष्णपदमिति व्यवहारस्य चानापत्ति। एकबुद्धिविषयत्वेन हेतुना बुद्धिगत एकत्व तद्विषयेषु वर्णेष्वारोप्य आद्यस्य, एकजातीयबुद्धिविषयत्वेन हेतुना तज्जातिगतमेकत्वमारोप्य द्वितीयस्य च उपपादनेतु तज्जातीयमिदमिति व्यवहार स्यात्। नतु तदेवेद पदमिति। तज्जातीयपदमिदमिति व्यवहारस्येष्टापत्तिस्तु कर्तुमशक्या। तदेवेदपदमिति व्यवहारस्यैव नियमेन दृष्टत्वात्। तज्जातीयमित्यादेरदर्शनात्। किञ्च तथासत्येकबुद्धिविषयैरवयवक पट इत्यादिव्यवहारोपपत्तौ अवयवातिरिक्तावयविनोऽपि सिध्यनापत्ति। अङ्गीकुर्वन्ति चान्ये अवयवातिरिक्तमवयविनम्। किञ्चोच्चारणभेदेन वर्णाना भिन्नत्वेन तेषु सर्वेषु शक्तिग्रहासभव। आनन्त्यव्यभिचारादिदोषप्रसङ्गात्। नच वर्णाना प्रत्युच्चारण भिन्नत्वेऽपि शक्तावच्छेदकीभूताया आनुपूर्व्या ऐक्यन्नप्रागुक्तानन्त्यादिदोषप्रसक्तिरिति वाच्यम्। स्वकालोत्तरकालिकत्वरूपाया आनुपूर्व्या अपि कालघटितत्वेन कालभेदेन भिन्नतया तस्या शक्तावच्छेदकत्वेऽपि नप्रागुक्तानन्त्यादिदोषनिस्तार। तथा च न वर्णाना प्रत्येक समुदिताना वा वाचकत्वमुपपद्यते। अतो वर्णात्मकध्वनिविशेषरूपेण श्रोत्रग्राह्येण वैखरीपदवाच्येन अभिव्यज्यमान परश्रोत्राग्राह्य स्वय तु कर्णपिधाने सूक्ष्मतरवाय्वभिघातेन श्रूयमाण मध्यमावस्थापन्न हृदयदेशस्थ सूक्ष्मप्रणवरूपो यो नादांशस्तस्यैव स्फोटात्मनो वाचकत्व इत्यान्तरस्फोटसिद्धान्त।

सचायमेकोऽखण्डश्च। यद्यप्यय एकैकवर्णेनापि अभिव्यज्यते तथापि पूर्वपूर्ववर्णानुभवजन्यसस्काराहितान्त्यवर्णाभिव्यक्त एव बोधहेतुरिति नैकवर्णजाभिव्यक्त्युत्तरमर्थप्रत्यय। वस्तुतस्तस्यैकत्वेऽपि तत्र व्यञ्जकरूपप्रतिबिम्बनाद्व्यञ्जकरूपरूषितैवाभिव्यक्तिरिति नानात्वावभास। यथा जलचाञ्चल्येन इन्दुबिम्बस्य चञ्चलत्वेन ग्रहण, यथाच स्फटिकादेर्जपाकुसुमादिसान्निध्यवशात् तद्रूपरूपितत्वेन ग्रहण, यथा वा मणिकृपाणदर्पणाद्यभिव्यञ्जकवशान्मुखेदैर्घ्यवर्तुलत्वादिग्रहण तद्वत्। नचानेककालिकवैखर्यभिव्यक्ते स्फोटे औपाधिकनानात्वस्य विद्यमानत्वात् कथं एकत्वमिति वाच्यम्। सहस्रदीपाभिव्यक्तघटस्येव अनेकजपाकुसुमाभिव्यक्तस्फटिकस्येव च व्यञ्जकभेदेऽपि एकत्वस्य निर्बाधत्वात्। नन्वेव जपाकुसमाद्यसन्निधानेऽपियथास्फटिकादि. प्रत्यक्षेण गृह्यते तया वर्णराहित्येनापि स्फोटस्य कुतो न प्रत्यक्षत्वमिति चेन्न। उपाधिभिन्नव्यञ्जकस्य चक्षुस्सन्निकर्षादे तत्र सत्त्वेन उपाधिमन्तरा तत्प्रत्यक्षस्य सत्त्वेऽप्येतद्विषये तद्भिन्नव्यञ्जकस्य कस्यचिदभावेन, तदभावे तस्य प्रत्यक्षत्वाभावात् नचात्रपक्षे सरो-रस-इत्यादि वर्णध्वनिभिरभिव्यक्तेस्फोटे विशेषाभावात् रसपदेन अभिव्यक्तात् सरोबोधस्य, सर· पदाभिव्यक्तात् रसबोधस्य च आपत्तिरिति वाच्यम्। अभिव्यञ्जक वर्णक्रमानुसारेणैव स्फोटस्याभिव्यक्तिरित्यङ्गीकारेणोक्तदोषस्याभावात्।

अथ टकारव्यञ्जनदशाया घकारस्य नष्टत्वेन तदुत्तरत्वस्य टकारे ग्रहीतुमशक्यतया अव्यवहितोत्तरत्वघटितस्य क्रमस्य च कथ सिद्धिरितिचेदत्र दैशिकपूर्वापरभावग्रहणेन तादृशदोषस्याप्रसरात्। देशश्चात्र चित्तभित्ति। सा च स्थिरैव तत्तदभिव्यञ्जक रूपरूपितस्यैव स्फोटस्य तत्तदर्थे शक्तिग्रह इति घटपदाभिव्यक्तस्फोट गृहीतशक्तिकस्य पुस नाप्रसिद्धतत्पर्यायश्रवणादर्थबोध इति सर्वमनवद्यम्।

अयं च शब्द सकलप्राणिहृदयदेशावच्छिन्नाकाशदेशस्थ तया सकलभूतसमष्टिरूपस्य विराट्पुरुषस्य

हृदयरूपो यो बाह्याकाश तद्देशस्थश्च। अतएवास्याकाशवद्विभुत्वमेकत्वञ्च। आन्तरप्रणवरूपत्वाच्च ब्रह्मत्वमित्यवगन्तव्यम्। इदमेव च शब्दब्रह्म सर्वजगत्कारणम्। तदुक्त हरिणा "अनादिनिधन ब्रह्म शब्दतत्त्व यदक्षर, विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत।" यत शब्दाख्यादुपसहृतक्रमात् सर्वविकारप्रत्यस्तमये वर्तमानाद्ब्रह्मणाऽव्यक्तात् जगदाख्यविकारा जायन्ते। तादृशमुत्पत्तिविनाशरहितमतएवाक्षर शब्दरूप ब्रह्मेति तदर्थ। किञ्च प्रणवएवैकस्त्रेधाऽभिव्यज्यते, एकमेवाद्वितीय, "ब्रह्मेद शब्दनिर्माण शब्दशक्तिनिबन्धनम् विवृत शब्दमात्राभ्यस्तास्वेव प्रविलीयते" इत्यादि श्रुतिस्मृत्यादिभ्य स्फोटरूपस्य ब्रह्मण एव सर्वजगदुपादानत्वमवगम्यते। एवम्—"विधातुस्तस्य लोकानामङ्गोपाङ्गनिबन्धना विद्याभेदा प्रतीयन्ते ज्ञानसस्कारहेतव।" सर्वलोकविधातु प्रणवात्मनो वेदस्याङ्गोपाङ्गनिबन्धना ज्ञानसस्कारहेतव ज्योतिपादयोविद्याश्चाजायन्त। इत्यर्थकात् शब्दब्रह्मण एव सर्वजगदुपादानत्वम् कृत भवति। "वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे" 'स भूरितिव्याहरत्, स भूमिमसृजते" त्येवमादिभिश्च श्रुतिभि स्फोटरूपाद् ब्रह्मण एव सकलभूतसृष्टिरित्यवगम्यते। एव वाच्योऽप्यर्थो बौद्ध एव। अतएव "शशशृङ्ग नास्ती" त्यत बाह्यशशशृङ्गादेरभावेऽपि बौद्धस्य तस्य सत्त्वेन बोधोपपत्तिरिति बोध्यम्।

बाह्यस्फोटस्तु अष्टविध इत्युक्तम्। तस्यायमाशय लोके व्यवहर्तृष्वर्थबोधकत्वेन प्रसिद्ध श्रोत्रेन्द्रियग्राह्य वर्णरूपो वैखरीपदवाच्योध्वनिविशेष शब्द इति। तत्र "पचति" "पाचक" इत्यादौ प्रकृति-प्रत्ययौ वाचकाविति वर्णस्फोटपक्षस्याशय। तत्रापि प्रयोगान्तर्गतास्तिङविसर्गादयो न वाचका। तेषा बहुत्वेन शक्त्यानन्त्यापत्ते। किञ्च 'ब्रह्म' 'वारि' इत्यादावभावरूपस्या देशस्य वाचकत्वासम्भव। अत प्रयोगान्तर्गतै तिङविसर्गादिभि स्मारिता लकारादय स्वादयश्च वाचका। शक्ततावच्छेदकञ्च लत्वादिकमिति नान्त्यव्यभिचारादिदोष। किञ्च "ल कर्मणि" इत्याद्यनुशासनमपि स्थानिनामेव वाचकत्व बोधयति। तद्वदादेशाना वाचकत्वबोधकमनुशासन न किञ्चिदुपलभामहे। अत प्रयोगान्तर्गतै स्मारिता स्थानिन एव वाचका इति नैयायिका वदन्ति।

वैयाकरणास्तु "पचती" त्यादौ लकारमविदुषोऽपि बोधदर्शनात् शक्तिग्राहकेषु मूर्धन्यभूतेन वृद्धव्यवहारेण प्रयोगान्तर्गतेषु तिङविसर्गादिष्वेव शक्तिग्रहाच्च आदेशानामेव वाचत्वम्, न तु तत्स्मृताना स्थानिनाम्। किञ्च स्थानिनामपि तत्तद्वैयाकरणै भिन्नभिन्नतया कल्पितत्वेन तत्र कश्शक्त को न इति व्यवस्था तत्रापि कर्त्तुमशक्या। आदेशवत्तेषामपि बहुत्वेन शक्त्यानन्त्यापत्तिश्च। किञ्च स्थानिनामेव वाचकत्वे 'भू+ल' इत्यतोऽपि कर्त्रादिबोधापत्ति। तत, तादृशबोधवारणाय तादृशबोधे 'भवती' त्यादि समभिव्याहारस्य कारणत्वाङ्गीकारे तु, 'आवश्यकत्वात् तद्धेतोरेवे'ति न्यायात् तादृशसमभिव्याहार एव वाचकत्वकल्पन युक्तम्। तया च तादृशवर्णसमभिव्याहारस्य वाचकत्वमुतसमभिव्याहृतवर्णानां वाचकत्वमिति विचारे वर्णाना प्रत्येक वाचकत्वे प्रतिवर्णमर्थवत्त्वात् प्रातिपदिकत्वापत्तौ 'घन' 'वन' मित्यादौ न लोपाद्यापत्ति। द्वितीयादिवर्णोच्चारणवैयर्थ्यापत्तिश्च। पूर्वपूर्ववर्णानुभवजन्यसस्कारसहकृतचरमवर्णस्य वाचकत्वमित्युक्तौ 'सरो' 'रस' इत्यादेरवैलक्षण्यापत्ति। येन क्रमेण वर्णानुभव तेन क्रमेण तत्सस्काराणा जननेऽपि तत्क्रमेणैव तेषामुद्बोधकत्वे मानाभावात्। क्रमेणानुभूताना पदार्थाना व्युत्क्रमेणापि स्मृतिदर्शनात्। किञ्चैव "रा" इत्यनन्तर घटिकोत्तर 'म' कारोच्चारणेऽपि अर्थबोधापत्ति। अतो वर्णसमुदायरूपस्य पदस्यैव प्रकृतिप्रत्ययादिरूपस्य प्रयोगान्तर्गतस्य वाचकत्वमिति वदन्ति। भाष्येऽपि 'अर्थवन्तोवर्णा' इति प्रघट्टके वर्णस्फोटपक्षमुपक्रम्य प्रकृतिप्रत्ययादिरूप वर्णस्यैव वाचकत्व सिद्धान्तितम्। अत्र पक्षे पदशब्दो वर्णसमुदायरूपप्रकृतिप्रत्ययादेर्बोधक पदस्फोटपक्षस्य तु अयमाशय—'सर्वे सर्वपदादेशा' इति सिद्धान्ते 'बहुवचनस्य वस्नसा' वित्यादिना षष्ठ्यादि विभक्त्यन्तयोर्युष्मदस्मदो स्थाने विहिताना वस्नसादीनामिव 'घटेने' त्यादावपि 'घट्' इति प्रकृति "एने" ति प्रत्यय, 'घटे' इति

प्रकृति, 'ने' इति प्रत्यय इति विभागस्य कर्तुमशक्यतया शास्त्रसकेतितसुप्तिडन्तरूपपदस्यैव वाचकत्वमिति। वाक्यस्फोटपक्षस्य त्वयमाशय 'हरेऽव' 'विष्णोऽवे' त्यादौ हरे+अव' इत्यनयो पदयो 'एङ पदान्तादति' इत्यनेनैकादेशे 'घटेनेत्यादौ' प्रकृतिप्रत्ययविभागवत् अत्र पदविभागस्यापि कर्तुमशक्यतया सुप्तिडन्तचयरूपवाक्यस्यैव वाचकत्वमङ्गीकार्यम्।

किञ्च, पदै पदार्थबोधवद्वाक्येन वाक्यार्थबोधस्यानुभूयमानतया पदार्थे पदस्येव वाक्यार्थे वाक्यस्यापि शक्तिरवश्यमङ्गीकार्या। किञ्च शक्तिग्राहकशिरोमणिभूतेन वृद्धव्यवहारेण प्रथमत 'घटमानये'त्यादि वाक्येष्वेव शक्तिग्रहस्य जायमानतया तत्रापि शक्तिरवश्यमङ्गीकार्या। किञ्च वाक्यशक्त्यनङ्गीकारे 'घटमानये' त्यादि वाक्यादिव 'घट कर्मत्वम् आनयनम् कृति' इत्यादितो बोधप्रसङ्ग। उभयत्र पदार्थोपस्थिते तुल्यत्वात्।' ननु 'घटकर्मकमानयनम्' इति बोधे घटार्थकप्रातिपदिकोत्तरकर्मत्ववाचकविभक्तेस्ततो धातो तत आख्यातस्यच समभिव्याहार कारणमिति न प्रागुक्तातिप्रसङ्ग इति चेत्तर्हि सिद्धोवाक्यस्फोट।

वैयाकरणमते बोधजनकताया एव शक्तित्वेन शाब्दबोधकारणीभूतसमभिव्याहाररूपाकाङ्क्षाया. शक्त्यनतिरेकात्। ननु वर्णानामुत्पत्तेरभिव्यक्तेर्वा युगपदसभवात् वर्णसमुदायरूपपदे वाक्ये वा शक्तिग्रहासभव इति नेद पक्षद्वय युक्तमिति चेन्न। उत्तरवर्णप्रत्यक्षकाले तस्मिन्नव्यवहितोत्तरत्वसबन्धेनोपरिथतपूर्ववर्णवत्व तया तदुत्तरवर्णप्रत्यक्षकाले तस्मिन् उपस्थितपूर्ववर्ण विशिष्ट तद्वर्णवत्वञ्च गृह्यत इति तादृशानुपूर्वीघटितपदवाक्ययो शक्तिग्रहस्य सुलभत्वादिति।

अखण्डपदवाक्यस्फोटयोरयमाशय—पद वाक्यञ्चाखण्डमेव वाचकम्, यथा ऐकारौकारादिषु वर्णेषु अवयवा न सन्ति, एव पदे वर्णा वाक्ये पदानि च न सन्त्येव।

अनन्तवर्णकल्पने मानाभावात्।

ननु ककारो गकार इति प्रतीतिरेव वर्णकल्पने मानम्। न च वर्णोत्पादकत्वेन वर्णाभिव्यञ्जकत्वेन वाभिमतवायुसयोगविशेषाभिव्यक्त स्फोट एव कत्वादिना प्रतीतिविषय इति न सा वर्णकल्पने मानमिति वाच्यम्। तथा व्युत्पन्न ककार विनष्ट ककार इति प्रतीतेरनुपपत्ते। स्फोटातिरिक्तककारादीनां त्वयानभ्युपगमात्। स्फोटस्य नित्यत्वेनोत्पत्तिविनाशयोरसभवादिति चेन्न। तत्तद्वर्णोत्पादकत्वेनाभिव्यञ्जकत्वेन वाभिमतो यो विजातीयवायुसयोगस्तनिष्ठ तत्तद्वर्णजनकताया व्यञ्जकताया वा अवच्छेदकं यद्वैजात्य तस्य तादृशवायुसयोगाभिव्यक्ते स्फोटे आरोपेण तादृशप्रतीत्युपपत्ते.। तथा उत्पन्नो गकार' विनष्टो गकार इति व्यवहारोऽपि तत्तद्वर्णोत्पादकत्वेनाभिमतवायुसंयोगनिष्ठोत्पत्तिविनाशयोस्तत्रारोपमूलक एव। सोय ककारो गकार इति प्रत्यभिज्ञया तेषामुत्पत्पत्तिविनाशयोरभावात्। तथा चाखण्डमेव पदं वाक्य च वाचकमिति। ननु पदवाक्ययोरखण्डत्वे प्रकृतिप्रत्ययव्युत्पादनद्वारा पदव्युत्पादनपरस्य वैयर्थ्यापत्तिरिति चेदत्रोच्यते। यथा वास्तवशुद्धब्रह्मबोधनायोपनिषत्सु पञ्चकोशव्युत्पादन कृतमेव वास्तवाखण्ड वाक्य स्फोट व्युत्पादनायैव प्रकृति प्रत्यय व्युत्पादनद्वारा पदव्युत्पादन शास्त्रेण कृतमिति। न च तादृशस्य स्फोटस्य श्रवणादितोऽपि बोधसभवात्कि शास्त्रेणेतिवाच्यम्। उपायस्योपायान्तरादूषकत्वात्। तदुक्तम्—"पञ्चकोशादिवत्तस्मात् कल्पनैषा समाश्रिता। उपेयप्रतिपत्यर्था उपाया अव्यवस्थिता" इति। किञ्च यथा "मन्त्रैरेव मन्त्रार्थं स्मर्तव्य" इति स्मृत्या मन्त्रजन्यार्थस्मरणे वेदान्तवाक्यश्रवणमननादिजन्यब्रह्मज्ञाने च यादृश वैजात्यमभ्युपगत तादृश वैजात्य व्याकरणशास्त्राभ्यासजन्यस्फोटज्ञानेऽपीति न शास्त्रानर्थक्यम्। किञ्च निष्कामकर्मणा यथान्त करण शुद्धावुपयोग' तथाऽस्य वागिन्द्रियशुद्धावुपयोग। साक्षात्परपरया च स्वर्गापवर्गहेतुत्वं च, तदुक्तं वाक्यपदीये —

"तद्द्वारमपवर्गस्य वाङ्मलाना चिकित्सितम्।
पवित्र सर्वविद्यानामधिविद्यं प्रकाशते"

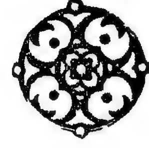
"इदमाद्य पदस्थान सिद्धिसोपानपर्वणाम्।
इय सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धति"।
"अत्रातीतविपर्यास. केवलामनुपश्यति" इति।

अस्य स्फोटज्ञानस्य साक्षात्स्वर्गहेतुत्व च—"एक शब्द सम्यग्ज्ञात. सुष्ठुप्रयुक्त स्वर्गे लोके कामधुग्भवति।" इत्यनेनावगम्यते। "द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये" इति स्मृत्या अपवर्गहेतुत्वमपि स्फोटरूपब्रह्मज्ञानस्य प्रतिपादितम्।

एव पञ्चविधाव्यक्तिस्फोटा निरूपिता, प्रागुक्तपञ्चसु व्यक्तिस्फोटेपक्षेषु प्रकृतिप्रत्ययाना तत्समुदायरूपपदस्य पदसमुदायरूपवाक्यस्य अखण्डपदस्याखण्डवाक्यस्य वा वाचकत्वाङ्गीकारे तेषा पुरुषभेदेन कालभेदेन चानन्त्यात् शक्ततावच्छेदकानन्त्यापत्ति।

अत यथा व्यक्तिशक्तिवादे आनन्त्यव्यभिचाररूपदोषवशेन जातौ शक्तिरङ्गीकृता, एव तत्तद्वर्णपदवाक्यवृत्तिजातेरेव वाचकत्वमिति जातिस्फोटपक्ष.। तदुक्तम्—

"शक्यत्व इव शक्तत्वे जातेर्लाघवमीक्ष्यताम्।"





वैयाकरणसम्प्रदाये स्फोटपरम्परा

⊙

श्री विश्वनाथ मिश्रः

●

इह खलु विचित्रगतिमति जगति यत् किञ्चित् वक्तव्य श्रोतव्य, कर्त्तव्यजात वा भवति, तत् सर्व शब्दायत्त, शब्दानुविद्ध चास्तीति न खलु वर्तते तिरोहित प्रेक्षावताम् । तदुक्तम्—

अर्थक्रियासु वाक् सर्वा समीहयति देहिन ।
तदुत्क्रान्तौ विसञ्ज्ञोऽय दृश्यते काष्ठकुड्यवत् ॥[1]
न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञान सर्व शब्देन भासते ॥[2]

यदि नास्थास्यत् वाक्तत्त्वमिहलोके तदा मूका' कि कर्त्तव्यविमूढाश्च लोका' कथकार परस्पर व्यवाह्रिष्यन् ? सेय वाक् सर्वत्रानुस्यूता निखिल व्यवहार प्रसाधयन्ती काम्प्यपूर्वां चमत्कृति बिभर्ति स्वात्मनि। विश्वप्रेष्ठाः परमेश्वरस्य नि श्वासभूता वेदा , ऋतम्भरया प्रज्ञया अतीताननागतान् प्रत्यक्षीकुर्वता महर्षीणा सदुपदेशा', महाकवीना कविताकल्लोलिन्य', कि बहुना विचारात्मकानि निखिलजगन्ति वाच परिधान धृत्वैव लोकलोचनगोचरतामुपयान्ति।

तत्र श्रावणप्रत्यक्षविषयतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नै कैश्चिदेव जायते शाब्दधीर्नापरैरित्यन्वयव्यतिरेकाभ्याम् तत्पदजन्यतदर्थविषयकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्न प्रति तत्पदनिष्ठवृत्तिज्ञानाधीनतदर्थविषयकोपस्थिति· कारणमित्यवधार्यते कार्यकारणभावः। अत एव घटपदश्रुतवतो जनस्य एकसम्बन्धिज्ञानविधया जाते आकाशस्मरणे न भवति तद्विषयक' शाब्दबोध , तदुपस्थितेः वृत्त्यजन्यत्वात्।

तत्र भवतीय विचिकित्सा यन्निखिलप्रमेयप्रत्यायनक्षम कोऽय शक्तयाश्रय· शब्द ? कुतोवास्य प्रादुर्भावः? नित्योऽयमनित्यो वा ? मीमासमानश्चैव कश्चन प्रत्यवतिष्ठतेः—मुखान्निः सृता ध्वनय एव शब्दा । स च शब्दोऽनित्य । सन्ति चेमानि तथ्यानि तदनित्यत्वज्ञापकानि । तद्यथा— [3]प्रयत्नानन्तर मुपलब्धेः कार्यः शब्द.।

---

१. वाक्यपदीय ब्रह्मकाडम् १२८।
२. तत्रैव १२४।
३. न्यायमञ्जरी १८८ पृष्ठम्।

कार्यत्व मनित्यत्वञ्च परस्परमविनाभावीति एकतरसिद्धावन्यतरसिद्धि सुतरामेव जायते। शब्देन कार्य चिकीर्षन् प्रयत्नमाचरति। एवञ्च प्रयत्नप्रेरितमारुतसयोगविभागाभ्यामुपलभ्यमान शब्दस्तत्कार्य एव। किञ्चोच्चारणानन्तर नैन मुहूर्तमप्युपलभामहे। तस्मादाशुविनाशितयाऽनित्य शब्द । करोति शब्दव्यपदेशाच्चाप्यस्यानित्यत्वम्। तद्यथा दृश्यते लोके शब्द कुरु, मा शब्द कार्षी" इति व्यवहार । युज्यते चाय केवलमनित्यानामेव कृते। किञ्च शब्दान्तरविकार्यत्वाच्चानित्य शब्द । "सुध्युपास्य" इत्यादाविकार एव यकारीभावमापद्यते। अतोऽनित्या शब्दा ।

न चात्रमते[1] कि पुनरिद पद नाम ? किञ्च वाक्यमिति ? वर्णसमूह पदम्, पदसमूहो वाक्यमिति कथन न सगच्छेत, यतो हि न हि वर्णाना यौगपद्य, येन साक्षात्कारो जायेत पदस्य, वाक्यस्य वा । न च क्रमभाविना वर्णाना सस्कारद्वारा कार्यकरत्व सम्भवति। यथा क्रमोत्पन्ना अपि प्रत्येक ग्रासा समुदिता तृप्तिमुत्पादयन्ति। एकस्मिन्नपिग्रासे हीयमाने न भवति तादृशी तृप्ति । अत समस्ता एव ग्रासास्तृप्ते कारणम्। न च युगपद् प्रयुज्यन्ते समस्तास्ते। एव क्रमवर्तिनोऽपि वर्णा एवार्थाभिधायिनो भविष्यन्ति। एवञ्चानित्या शब्दा शब्दजशब्दन्यायेन पदवाक्य प्रत्यक्ष कुर्वाणा वाचकतामुपयान्ति । परञ्च नैतत् कथन मनोरम, यतो हि भवत्यत्र जिज्ञासा यत् घटपद कम्बुग्रीवादिमद्व्यक्तिवाचक, तत्र प्रत्येक वर्णस्य वाचकत्व स्वीक्रियते, समुदितस्य वा ? तत्र न तावदाद्य, एकैकवर्णाकर्णनेऽर्थप्रतीतेरनुत्पादात् । यदि कथञ्चित् जायेतापि अर्थप्रतीतिस्तदा एकैनैव वर्णेन कार्ये सिद्धे द्वितीयादिवर्णोच्चारणवैयर्थ्यापत्ते । न द्वितीय—उच्चरितप्रध्वसित्वस्य तवाभिमतस्य वर्णेषु सत्वेन तेषा योगपद्यस्यासभवेन पदस्य वाक्यस्य वा गगनकुसुमायमानत्वात्।

न च पूर्ववर्णस्थितिकाले द्वितीयवर्णोत्पत्तिरिति तेषा यौगपद्य सूपपादनीयमेवास्ते, इति वाच्यम् ?[2] यावद् गकारे वाक् वर्तते न तावदौकारे" इत्यभियुक्तोक्त्या पूर्ववर्णनाशोत्तर यत्नान्तरेण द्वितीयवर्णोत्पत्त्या तेषा योगपद्यस्य कालत्रयेऽपि साधयितुमशक्यत्वात्। यदि चोच्यते–अर्थज्ञानोत्पत्तौ सहकारित्व पूर्ववर्णाना भविष्यतीति, तदपि न युक्तियुक्तम् अविद्यमानाना सहकारित्वानुपपत्ते ।

मीमासकरीत्या यद्यपि वर्णा नित्यास्तथापि तेषा सत्तया अर्थप्रत्यायकत्वे सर्वदैवार्थप्रतीतापत्तिरिति धूमादीनामिव गृहीता नामेव प्रत्यायकत्व वाच्यम्। ग्रहणञ्च तेषा प्रयत्नस्थानकरणै क्रमेणोच्चारितानामेवेति तद्धेतूना विना त् तदुच्चार स्यापि नाशे जाते वर्णाना सामस्त्य वक्तुमशक्यमेव।

यदप्युच्यते—पूर्वपूर्ववर्णजा शब्दा शब्दजशब्दन्यायेन चरम वर्णप्रत्यक्षपर्यन्त जायमाना एव सन्तीति न पदप्रत्यक्षानुपयत्तिरिति, तदपि कथनमसाम्प्रतमेव। यतो हि—

शब्द शब्दान्तर सूते इति तावदलौकिकम्।
कार्यकारणभावो हि न दृष्टस्तेषु बुद्धिवत्॥
शब्दान्तराणि कुर्वन्त कथ च विरमन्ति ते।
न हि वेगक्षयस्तेषा मरुतामिव कल्पते॥[3]

इत्युक्तिमनुसृत्य वीचितरगन्यायस्य, शब्दजशब्दन्यायस्य च पराहतत्वात्। एवञ्च सस्कारवशाद्व्यवहितोत्तरत्वसम्बन्धेन शब्दजशब्दन्यायेन च पदप्रत्यक्षोपपादन सर्वथैवाशक्यम्। नष्टविद्यमानयो कालिकसम्बन्ध इवा

---

१. न्यायमञ्जरी ३३६ पृष्ठम्।
२ महाभाष्यम् १।४।१०९।
३. न्यायमञ्जरी—१९७।

व्यवहितोत्तरत्वसम्बन्धस्याप्यनौचित्यमेव। एवञ्च पदस्यासभवेन तस्य शक्त्याश्रयत्व नोपपद्यते । अविद्य-मानस्य च शक्त्याश्रयत्वे नष्टो घटो जलवान् इत्यप्यापद्येत।

ग्रासाना क्रमभाविना दृष्टान्तोपन्यासोऽपि नालम्बते मनोग्राहिता, यतो हि न सन्ति ग्रासा इव चिर-स्थायिनो मूर्तिमन्तो वर्णा, येन तृप्तिरिवोपयुज्येतार्थप्रत्यायकत्व तेषाम्।

किञ्च वर्णानामनित्यत्वे सोऽय गकार इति प्रत्यभिज्ञा नैव जायेत। अनुभवसिद्धे चेय प्रत्यभिज्ञा। अत एव कस्मिश्चित् श्लोक चैत्रेण पठितेऽनेनोच्चारितो दशकृत्वोगकार इति लोकव्यवहारो न तु दश गकारा उच्चारिता इति व्यवहार। न चोक्तप्रत्यभिज्ञा जातिविषयिणीति स्वीक्रियताम्। सोऽय गकार" इत्यस्य तदेवेद गत्वमित्य-भिप्रायो वाच्य। गत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताकभेदाभाव एव तत्तात्पर्यमिति चेत् द्वयोर्घटयोरपि "सोऽय घट" प्रत्यभिज्ञापत्ते, तत्रापि घटत्वजातेरेकत्वात्। किञ्च वर्णानामस्थिरत्वे "एक पदम्" एकमिद वाक्यमित्यादय सर्वेऽनुभवसिद्धव्यवहारा भज्येरन्। एवञ्च वर्णानामनित्यत्वम्, प्रत्ययहेतुत्वञ्च सर्वथैवासगतमित्याकलय्य वैयाकरणा स्फोटवाद प्रत्यपीपदन्।

स्फोटवादस्य प्रेरणास्रोतासि सन्ति वेद ब्राह्मणोपनिषद्महाभारतादीनि। स च स्फोटो नित्यो ब्रह्मस्वरूपो निरुपाधिक। तस्मादेव सम्पूर्णस्यार्थजातस्य विवर्तनम्। ध्वनितश्चायमर्थ—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदु।[1]
चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिण।[2]
चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्या आविवेश॥[3]

इत्येव रूपेण वैदिकवाङ्मयादिषु।

वैयाकरणसम्प्रदाये स्फोटवादस्य प्रचलनं कदा प्रभृति समारब्धमिति निश्चप्रच न शक्यते वक्तु तथापि पाणिनिना "अवड स्फोटायनस्य" इति सूत्रनिर्माणादवगम्यते यत् पाणिने पूर्वमेवास्य प्रचारो वैयाकरणसम्प्रदाये सबभूव। नागेशभट्टेनापि स्वकीये स्फोटवादनामके पुस्तके लिखितम्—

वैयाकरणनागेश· स्फोटायनऋषेर्मतम्।
परिष्कृत्योक्तवास्तेन प्रीयता जगदीश्वरः।[4]

एतद्वादानुसार शब्दाना नित्यत्वमङ्गीकार्यम्। शब्दनित्यत्ववाद एवास्य वादस्याधारशिला अस्ति। यद्यपि पाणिनेरष्टाध्याय्याः कस्मिन्नपि सूत्रे स्फोटस्य नाम न दृश्यते तथापि "तदशिष्य सज्ञा प्रमाणत्वात्" पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्" इत्यादीनि सूत्राणि प्रणीय पाणिनिना शब्दस्य नित्यत्वं स्पष्टमेवोद्घुष्टम्। "सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे" इति वार्तिकमारमता कात्यायनेनापि स्पष्टमेव स्वीकृत तत् तथ्यम्। महाभाष्यकारेण पतञ्जलिनापि—"नित्येषु शब्देषु कूटस्थैरविचालिभिर्वर्णैर्भवितव्यमनपायोपजनविकारिभि" इत्येव रूपेण व्याहरता शब्दस्य नित्यत्वमङ्गीकृतम्। तदुक्तम्—

---

१. ऋग् १.१६४.३९
२. तत्रैव १.१६४.४५
३. तत्रैव ४.५८.३
४. स्फोटवाद (वे० कृष्णमाचार्यः), पृ० १०२।

नित्या शब्दार्थसम्बन्धा' समाम्नाता महर्षिभि ।
सूत्राणा सानुतन्माणा भाष्याणाञ्च प्रणेतृभि.।।[1]

एव प्रकारेण प्राप्तमान्यताकस्यास्य सिद्धान्तस्य प्रौढ विवेचन भर्तृहरे वाक्यपदीये द्रष्टु शक्यते। स्फोटस्य नित्यत्व ब्रह्मरूपत्व च स्पष्टीकुर्वतो क्त तत्र—

अनादिनिधन ब्रह्मशब्दतत्त्व यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत ।।[2]

एव लक्षणलक्षितस्य स्फोटस्य यद्यप्यस्ति निरूपाधिकत्व तथापि व्यञ्जकवर्णपदादिरूपेणैवास्माक ज्ञानविषयता तस्य। ब्रह्मात्मकस्य तस्यैकत्वेऽपि व्यञ्जकध्वनीनामानन्त्येनानन्त्य भवति। अस्माक मुखेभ्य क ख ग. इत्यादिवर्णरूपेण, घटपटादिपदरूपेण, "घटमानयेतिवाक्यरूपेण वा यावन्मात्र नि सृत भवति तत् सर्व ध्वनिरेव । तेन व्यक्तोऽत एव तदाकाराकारित आन्तर स्फोट एव शब्द.। स एव सर्वार्थवाचक । वक्तु मुखात् यादृशो ध्वनि. नि सरति तादृशेन श्रोतुरान्तरोऽभिव्यज्यते स्फोट । ध्वनिश्च द्विविधो भवति प्राकृतो वैकृतश्च। तत्र प्राकृतस्यैव ध्वने काल. स्फोटे उपचर्यते। वैकृतध्वनिस्तु केवल तत्र द्रुतमध्यविलम्बितादिवृत्तिभेदापादक एव भवति। तदुक्तम्—

स्फोटस्य ग्रहणे हेतु प्राकृतो ध्वनिरिष्यते।
वृत्तिभेदे निमित्तत्व वैकृत प्रतिपद्यते।।[3]

न चैव तत्तत्कालिक वैखरीरूपव्यञ्जकभेदेन स्फोटस्य नानात्वात् तत्रापि अनुगमनाय जातिस्वीकरण-मावश्यकमिति वाच्यम् ? अनेक जपाकुसुमाभिव्यक्तस्फटिकस्येव, सहस्रदीपाभिव्यक्तपटस्येव च व्यञ्जकाना नानात्वेऽपि तस्य नानात्वाभावात्। ध्वनिक्रमानुपातितया स्फोटस्य घटशब्दाभिव्यक्तस्फोटे गृहीतशक्तिकस्य कलशशब्दाभिव्यक्तात् स्फोटात् न भवति अर्थप्रत्यय । अत एव च न भवति पर्यायितापत्ति सर, रस इत्यादौ। स्फोटे ध्वनिप्रतिबिम्बसमर्पकाश्च स्थिरा सस्कारा एव सन्ति।

न च ध्वन्यात्मकवर्णातिरिक्तस्य तस्यानुभवविषयत्वाभाव एव शक्यो वेदितुम्? गौरित्येक पदम् गामानयेत्येक वाक्यमिति नानावर्णातिरिक्तैकपदवाक्यावगतेरेव तत्र प्रमाणत्वात् । न चासति बाधकेऽयमेक-पदवाक्यावगम शक्यो मिथ्येति वक्तुम्।

वस्तुतस्तु-स्फोटमन्तरा न शक्यते उपपादयितु शब्दादर्थ प्रतिजानामि" एकमिद पद, वाक्य वेति सर्वा-नुभवसिद्धाप्रतीति । वर्णाना वाचकत्वे हि एकमिद पदमिति कथ शक्यते वक्तु तेषा नानात्वात् । न च वर्णै सहैवार्थप्रत्ययस्यान्वयव्यतिरेकात् न वर्णव्यतिरिक्त पद वाक्य वा कल्पयितु शक्यमिति वाच्यम्? कण्ठताल्वा-द्यभिघातजन्याना वर्णाना स्फोटव्यञ्जनायामेवान्वयव्यतिरेकस्य वक्तु शक्यत्वात् । न च तेषामाशुविनाशितया स्फोटव्यञ्जनमसभवमिति वाच्यम् ? वर्णाना साहित्यस्यासभवेऽपि पूर्वपूर्ववर्णजनितसस्कारसहितान्त्यवर्णस्य तव मते वाचकत्वमिव तादृशान्त्यवर्णस्य मम मते स्फोटव्यञ्जकत्वेनाभ्युपगमादनुपपत्ते परिहारात्।

एवञ्चात्र स्फोटशब्दस्य व्युत्पत्तिद्वय फलित भवति—स्फुटति अर्थोऽस्मात् असौ स्फोट, स्फुट्यते वर्णैरिति स्फोट.। प्रथमव्युत्पत्त्या तस्य वाचकत्व, द्वितीयया च तस्य व्यङ्ग्यत्व सिद्ध्यति।

---

१. वाक्यपदीय ब्रह्मकाडम्, श्लो० २३।
२. तत्रैव श्लोकः १।
३. वाक्यपदीय ब्रह्मकाडम् श्लोक. ७६ स्वोपज्ञटीका।

उक्तञ्च हरिणा—

द्वावुपादानशब्देषु शब्दौ शब्दविदो विदु ।
एको निमित्त शब्दानामपरोऽर्थे प्रयुज्यते ॥[1]

अयमाशय वाचकशब्दो द्विविध । एकस्तु श्रोत्रग्राह्यवैखरीरूप स्फोटरूपप्रकाशनसमर्थ । अपरस्तु आन्तर स्फोट अर्थप्रकाशनक्षम । यथा शमीकाष्ठमध्यगो वह्नि. मन्थनादिनोद्बुद्धस्य बहिरुपलभ्यमानस्य वह्नेरुपादान भवति, तथैव वक्तु प्रयत्नेन विवृद्ध. स्फोटो ध्वनिरूपरुषित सन् परश्रवणग्राह्यो भवति। परेण श्रुतश्च हृत्स्थ स्फोटमभिव्यज्यार्थं व्यनक्ति। नास्ति ध्वनिभिन्नोऽन्य कश्चित् तस्य व्यञ्जक इति न भवति ध्वनिरहितस्य स्फोटस्य प्रत्यक्षम्। वाचारम्भण विकारनामधेय मृत्तिकेत्येव सत्यमितिवत् ध्वनिरूपोपाधिरेव भिन्न स्फोटस्तु एक एव। अत एव योऽय गकार सोऽय ककार" इति जायते व्यवहार । अत एव ध्वनीना क्षणिकत्वेन स्फोटस्य च नित्यत्वेन तत्र व्याकरणशास्त्रप्रक्रियानिर्वाहकस्य पोर्वापर्यव्यवहारस्यासभावनाभीतिरपि दूरत एवोत्सारिता। पोर्वापर्यव्यवहारस्य तत्प्रयुक्तनिखिलविकारजातस्य च केवल बोद्धिकत्वेनानुपपत्तेरेवानुदयात्। यच्चोक्तम्—

बुद्धो कृत्वा सर्वाश्चेष्टा कर्त्ता धीरस्तन्वन्नीति ।
शब्देनार्थान् वाच्यान् दृष्ट्वा बुद्धौ कुर्यात् पोर्वापर्यम् ॥[2]

वस्तुतस्तु-वैयाकरणसिद्धान्तानुसार यदनादिनिधन शब्दात्मक ब्रह्म तद् ज्ञानार्थमेव प्रकृतिप्रत्ययादि-विभाग. काल्पनिक कृतोवर्तते। असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा तत सत्य समीहते" इति रीत्या शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदेना-विद्याया एवोपवर्णनम् । तत एव च सत्यस्योपलब्धि.।

अयञ्च स्फोटात्मक शब्दस्तत्तत्प्राणिहृदयदेशावच्छिन्नाकाशदेशस्थ, सर्वसमष्टेर्विराजो हृदयरूप-वाह्याकाशदेशस्थश्च। एवञ्च सर्वगतोऽपि स्फोटो ज्ञातमर्थ विवक्षो पुस इच्छया जातेन प्रयत्नेन यदा मूलाधारे सस्कृतपवनेनाभिव्यज्यते तदा परा वाग् इत्युच्यते। नाभिपर्यन्तमागच्छता तेन वायुना अभिव्यक्त केवल मनोविषय सूक्ष्मतर पश्यन्तीत्युच्यते। हृदयपर्यन्तमागच्छता तेन वायुना अभिव्यक्त परश्रवणग्रहणायोग्य सूक्ष्मो मध्यमा वागित्युच्यते। प्राप्य कण्ठदेश मूर्धानमाहत्य परावृत्तेन वायुना अभिव्यक्तो हि स्फोटो वैखरी नाम्ना प्रसिद्ध:।[3]

तदुक्तम्—

परावाङमूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसस्थिता ।
हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा ॥[4]

सा चेय चतुर्धा वाक् व्याकरणविषया। यदप्युच्यते—

वैखर्या मध्यमायाश्च पश्यन्त्याश्चैतदद्भुतम् ।
अनेकतीर्थभेदायास्त्रय्या वाच पर पदम् ॥[5]

इति हरिकारिकानुसार तिसृणामेव वाचा व्याकरणविषयत्वमिति तत्र जिज्ञास्यते—किमिद व्याकरणविषयत्व नाम? व्युत्पादनेन व्याकरणविषयत्वमभिप्रेतमत्रोताहो प्रतिपाद्यत्वेन ? तत्र न तावदाद्य पराया. वाच अत्यन्त

---

१. वाक्यपदीयम् ४४।
२. वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा पृष्ठ १५९।
३. तत्रैव,—पृष्ठ १४८।
४. वाक्यपदीयटीका श्लोक १४२।
५. वाक्यपदीयम् श्लोक १४२ ब्रह्मकाण्डम्।

सूक्ष्मत्वेन प्रकृतिप्रत्ययविभागानर्हतया व्याकरणासंस्कार्यत्वादित्युच्यते चेत् किमिति पश्यन्त्याः स्वीक्रियते व्याकरणविषयत्वम्। न ह्यत्रापि प्रकृतिप्रत्ययादिविभागद्वारा व्युत्पादने व्याकरणस्य गति । यदि च व्याख्यानात्मकप्रतिपाद्यत्वेनाविषयत्वमभिलषित, तदा वदतो व्याघात । पश्यन्त्या इव व्याख्यानात्मकप्रतिपादनस्य परायाः कृतेऽपि व्याकरणे दृष्टचरत्वात्। अत एव—

प्राप्तरूपविभागाया यो वाच परमो रस ।
यत्तत् पुण्यतम ज्योतिस्तस्य मार्गोऽयमाञ्जस ॥[1]

इति कारिकया हरिणैव व्याकरणस्याञ्जसमार्गत्व परायाः कृते व्यवस्थापितम्। यद्यपि भर्तृहरिपूर्वभाविन पाणिन्यादयो महर्षयो नामग्राह परापश्यन्तीमध्यमावैखरीति विभागो न प्रदर्शित क्वापि, तथापि "चत्वारिवाक् परिमिता पदानि" इति वैदिकमान्यताप्राप्तस्य वाण्याश्चतुर्विधत्वस्य विस्तृत विवेचन "वैखर्या मध्यमायाश्च" इति श्लोकस्य स्वोपज्ञटीकाया भर्तृहरिणा स्वयमेव कृतम्। अन्ते च तत्रैव तेनोक्तम्—"सैषा त्रयी वाक् चैतन्यग्रन्थिवदनाख्येय परिमाणा तुरीयेण मनुष्येषु प्रत्यवभासते।"[2]

चैतन्ययो र्जीवब्रह्मणोर्ग्रन्थविवर्तवत् अनाख्येयपरिमाणा सैषा त्रयीवाक् परामाधारीकृत्य चतुर्विधा, या तुरीयेण वैखरीरूपेण मानवाना व्यवहारप्रयोजिका भवतीति तदीय तात्पर्यम्। अत एव 'गुहा त्रीणि निहिता' इत्यस्यापि सार्थक्य जायते। अन्यथा "चत्वारि वाक्" इत्यस्य नामाख्यातोपसर्गनिपाताः" इत्यर्थे क्रियमाणे गुहाया निहितत्त्व कथमपि नोपपद्येत।

एतेन व्याकरणस्य त्रिविधा वाक् विषयस्तथा भर्तृहरि वाचस्त्रैविध्यमेवाङ्गीकुरुते" इति निखिलं कथन पराकृतमेव वेदनीयम्।

अथेदानीमिदमप्यपेक्षते विवेचनीयता वर्णोत्पत्तिविषयेऽभिव्यक्तिविषये वा प्रतीयमानो मतभेदो वैयाकरणानाम् । तद्यथा-पाणिनिनोक्त शिक्षायाम्—

आत्मा बुद्धया समेत्यार्थान् मनोयुङ्क्ते विवक्षया।
मन· कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम्॥
सोदीर्णो मूर्ध्न्यभिहतो वक्त्रमापद्य मारुत ।[3]
वर्णाञ्जनयते......

भर्तृहरिणाच—

वायोरणूनां ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिष्यते।
कैश्चित् दर्शनभेदोऽत्र प्रवादेष्वनवस्थित·॥[4]

इत्युपक्रम्य वायो शब्दत्वापत्तिरेव प्रादर्शि—

लब्धक्रिय· प्रयत्नेन वक्तुरिच्छानुवर्तिना।
स्थानेष्वभिहतो वायु· शब्दत्व प्रतिपद्यते॥[5]

ज्ञानस्य च कथ शब्दत्वमिति विषये तेनोक्तम्—

---

१. वाक्यपदीयम् श्लोक १२।
२. तत्रैव स्वोपज्ञटीका श्लोक· १४२।
३. पाणिनीयशिक्षा।
४. वाक्यपदीयं ब्रह्मकाडम् श्लोक. १०७।
५. तत्रैव १०८।

अथेदमान्तरं ज्ञान सूक्ष्मवागात्मनास्थितम्।
व्यक्तये स्वस्य रूपस्य शब्दत्वेन विवर्तते॥
स मनोभवमापद्य तेजसा पाकमागत।
वायुमाविशति प्राणमथासौ समुदीर्यते॥[1]

नागेशेन तु मञ्जूषायां वायोरणूनामिति श्लोको वैखरीपर इति स्वीकुर्वता मूलाधारस्थपराशक्तेरेव पश्यन्त्यादि-क्रमेण शब्दरूपपरिणाम इति प्रत्यपादि। अत्र विषये प्रतिभातीत्थं समन्वयो मे यद् पाणिनिना यदुक्त वर्णान् जनयते" इति तत्र जनयते इत्यस्याभिव्यञ्जयतीत्यर्थ। तथा च तस्य हृर्युक्तज्ञानस्य शब्दत्वप्रक्रियात ऐकरूप्य जायते। वायोरपिशब्दत्वापत्तिस्तथैव प्रतिभाति यथा नाभिप्रदेशात् प्रयत्नप्रेरितो वायुरुर्ध्वमाक्रमन् ताल्वादि-स्थानमभिहन्ति ततश्च वर्णनिष्पत्तिरभिव्यक्तिर्वा। वस्तुतस्तु उपयुक्तमतत्रयेऽपि अल्पीयास भेद प्रदर्श्य वायुद्वारा वर्णाभिव्यक्तिरुक्ता। तथ्यमप्येतत् हृदयदेशावच्छिन्नस्य नित्यात्मन शब्दब्रह्मणो वर्णपदादिरूपेणाभिव्यक्तौ वायो साहाय्य नान्तरीयकमेव।

केचित्तु-वायोरणूनामिति हरिकारिका शब्दकार्यवादाभिप्रायेणेति वदन्ति। अत एवाणूना शब्दत्वापत्ति सगता भवतीत्यन्यदेतत्।

यद्यपि—

शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदु।
छन्दोभ्य एव प्रथममेतत् विश्व व्यवर्तत॥[2]
अनादिनिधन ब्रह्मशब्दतत्त्व यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत॥

इत्येव प्रकारेण शब्दपरिणामवाद, शब्दविवर्तवादश्च वाक्यपदीये प्रदर्शितो हरिणा तथापि शब्दविव-र्तवाद एव वैयाकरणसम्मत इति शक्यते वक्तु निश्चप्रचम्। यतो हि विवर्ततेऽर्थभावेनेत्युक्त्या हरिणाऽस्यैव मतस्य दृढीकरणात् आम्नायविदा मतत्वेनोपन्यस्तस्य परिणामवादस्य परकीयत्वमेवाङ्गीकाराच्च। अत एव—

वागेव विश्वाभुवनानि जज्ञे।[3]
विभज्य बहुधात्मान स छन्दस्य प्रजापति।
छन्दोमयीभि मात्राभि र्बहुधैव विवेश तम्।[4]
वागेवार्थं पश्यति वाग् ब्रवीति।
वागेवार्थं निहित सन्तनोति॥[5]

इत्याद्युक्तिभिः जगतो वाङ्मयत्वप्रतिपादन सगच्छते।

एवञ्चोच्चार्यमाणध्वन्यतिरिक्तो निखिलप्रमेयप्रत्यायनक्षम, ध्वनिव्यङ्ग्य स्फोटो वैयाकरणमते सिद्धयति। ध्वनि स्फोटस्य व्यञ्जक अत शब्दगुण। पतञ्जलिनाऽप्युक्त—स्फोट शब्द, ध्वनि शब्दगुण.।

---

१. तत्रैव ११२, ११३।
२. तत्रैव १२०।
३. वाक्यपदीय स्वोपज्ञ टीका श्लोकः १२०।
४. तत्रैव।
५. तत्रैव श्लोकः ११८।

एवं स्थितेऽत्र केचिद् वदन्ति—वर्णानां क्षणिकत्वे मानाभावात् वर्णा एव शब्दा । तेषामेव तत्तदर्थैं सह शक्तिरूप सम्बन्ध । ते चाकारादयो वर्णा परमाणुवन्निरवयवा सन्त्येकत्वविशिष्टा । उच्चारणभेदेन कालभेदेन च तत्रान्यत्वं न शकनीयम्, सोऽय ककार " इति प्रत्यभिज्ञायमानत्वेन तत्रैकत्वस्य सिद्धे । व्यक्तिभेद एव जातिसत्ता स्वीकारादत्र च तदभावात् नेय प्रत्यभिज्ञा जातिविषयिणी । उपाधिवशान्मुखस्य नानात्वमिव ध्वनिरूपोपाधिवशात् वर्णेषु प्रतीयते नानात्वमपि। न च तथात्वे वर्णानाम् 'इदमेक पद वाक्य वेति व्यवहारो न स्यादिति न शक्यम्, एकवुद्धिविषयतया एक वनमितिवत्' एक पदमित्यादिव्यवहाराणामुपपत्ते । एवञ्च वर्णेभ्य एवार्थप्रतीतिसम्भवे समुपेक्षणीया गरीयसी स्फोटकल्पनेति।

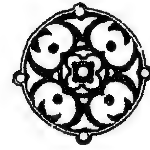
अत्रोच्यते—वर्णाना त्रिकालाबाध्यत्वरूपे सत्यत्वे स्वीक्रियमाणे ब्रह्मातिरिक्तस्यानित्यत्वमिति सिद्धान्तो भज्येत । तस्मात् सृष्ट्यादौ भावित्वे सति प्रलयकाले विनाशित्वरूपमेव नित्यत्वमङ्गीकार्य वर्णेषु। तस्मात् सृष्टीनामानन्त्येन तत्प्रयुक्तमानन्त्यस्य वर्णेषु दुर्निवारतया रवगुण्पायमाणलाघवमूलकस्फोटखडन बुद्ध्यनारूढमेव। न च स्फोटाङ्गीकर्तृणामपि मते एषा दुरवस्था आपतितैव वर्तत इति वाच्यम् ? अत्र मतेऽपि स्फोटे व्यावहारिकनित्यताया एवाङ्गीकारेणादोषात्। तच्च पूर्वोक्त तवाभिमतमिवास्ति नान्यदिति उभयो समकक्षत्वे वर्णस्फोटमङ्गीकुर्वतोऽपि पदवाक्यस्फोटात् पलायनस्यानौचित्यमेव। यथा चोक्त तव मते—

वर्णा वा ध्वनयो वापि स्फोट न पदवाक्ययो ।
व्यञ्जन्ति व्यञ्जकत्वेन यथा दीपप्रभादय ।
नार्थस्य वाचक स्फोटो वर्णेभ्यो व्यतिरेकत.।।[1]

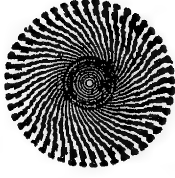
तस्मात्—अत्वकत्वादिधर्मवन्तो वर्णरूपा ध्वनय इव पदवाक्यरूपा अपि ध्वनयस्तदाकाराकारितस्य स्फोटस्य व्यञ्जका । पारमार्थिकरूपेण यथा ब्रह्मणि नास्ति प्रपञ्चाध्यास किन्तु व्यावहारिकरूपेणाध्यस्त प्रपञ्चो ब्रह्मणि तथैव स्फोटात्मके शब्दब्रह्मणि ध्वनिधर्माणा व्यावहारिकमध्यस्तत्वमस्ति इति न काप्यनुपपत्ति ।

यद्यपि वैयाकरणसिद्धान्ते अष्टौ स्फोटा स्वीकृतास्तथापि निराकाङ्क्षार्थबोधजनकतया वाक्यस्फोटस्यैव तत्र मुख्यत्वम् । इमानष्टौ स्फोटान् पञ्चविभागे प्रविभज्यैषाम् अन्नमयादिपञ्चकोशैं सह तुलना कृता वैयाकरणभूषणे कौण्डभट्टेन। यथा अन्नमयादय कोशा. आनन्दमयस्य शुद्धब्रह्मण प्राप्त्युपायभूता सन्ति, तथैवात्रापि वर्णपदवाक्यस्फोटा, अखण्डवाक्यस्फोटात्मकस्य शब्दब्रह्मण परेत्यपरनामधेयस्य प्राप्त्युपाया सन्ति। यदर्थमुक्तम्—

"तस्या दृष्टस्वरूपायामधिकारो निवर्तते"।[2]



१. श्लोकवार्तिकम् १३१, १३३ श्लोक ।
२. वाक्यपदीयस्वोपज्ञटीका, १४२ श्लोक.।



धातुसम्बन्धे प्रत्ययाः (पा० ३. ४. १)

⊙

श्री शि० द० जोशी

•

कात्यायनपतञ्जलिप्रभृतयो वैयाकरणा इद स्वतन्त्र विधिसूत्रमित्यङ्गीकुर्वन्ति। धातुशब्देन धात्वर्थो लक्ष्यते। तथा च धात्वर्थयो सबन्धे सति प्रत्यया स्युरिति लभ्यते। कस्मिन्नर्थे इत्याकाङ्क्षाया काल इत्यनुमीयते। पर कालविशेषे 'वर्तमाने लट्' (३ २ १२३) इत्यादिसूत्रै प्रत्यया विहिता एव। यत कालविशेषे प्रत्ययानामनेन सूत्रेण पुनर्विधान नावश्यकमतोऽनेन सूत्रेणान्यस्मिन् काले प्रत्ययाना विधान क्रियत इति ज्ञायते। वर्तमाने लट् (३ २ १२३) इत्यादिसूत्रै यत्र काले ये प्रत्यया उक्ता ते धात्वर्थयो सबन्धे गम्यमानेऽन्यस्मिन्नपि काले भवन्तीति सूत्रार्थ। सर्वैश्च टीकाकृद्भिरस्य सूत्रस्य धात्वर्थसबन्धेऽयथाकालोक्ता अपि प्रत्यया भवन्तीत्ययमेवार्थ स्वीकृत। टीकाकृतामयमाशय। 'अग्निष्टोमयाज्यस्य पुत्रो जनिता' एतादृशा बहव प्रयोगा विद्यन्ते। अग्निष्टोमयाजीत्यत्र करणे यज (पा० ३ २.८५) इत्यनेन सूत्रेण भूते णिनिर्विहित। अग्निष्टोमयाजीत्यस्य अग्निष्टोमेनेष्टवानिति विग्रह क्रियते। जनितेत्यत्रानद्यतने भविष्यति लुट् (पा० ३ १५)। पर धात्वर्थद्वयसबन्धवेलाया विप्रतिपत्तिरुदेति। कथ भूतकालवाचिनोऽग्निष्टोमपदस्य भविष्यत्कालदर्शिना जनितेति पदेनान्वय कर्तव्य इति प्रश्न.। भूतकालस्य भविष्यत्कालेनाभिसबन्धासभवात्। तस्मादेतादृशाना प्रयोगाणा साधुत्वार्थमस्माभिरिदमवश्यमङ्गीकर्तव्य यद्भूतकालो भविष्यत्कालेनाभिसबध्यमानो स्वकालपरित्यागेन भविष्यत्काल सपद्यते। तथा चाग्निष्टोमयाज्यस्य पुत्रो जनितेत्यस्यायमर्थ. सपद्यते 'सोऽस्य पुत्रो जनिता योऽग्निष्टोमेन यष्टा। पर भूतकाल एव विहित करणे यज (३ २.८५) इति णिनि भविष्यति न प्राप्नोतीति धातुसबन्धे प्रत्यया' (पा० ३.४ १) इति सूत्रस्य प्रारम्भ। यजिजनिधात्वर्थयो परस्पर सबन्धे जनितेत्यस्य भविष्यत्तामनुरुध्याग्निष्टोमयाजीत्यत्र 'करणे यज' (पा० ३.२ ८५) इत्यनेन विहितस्य णिने भविष्यत्यपि साधुत्वाभ्यनुज्ञानार्थ धातुसबन्धे प्रत्यया. (पा० ३ ४ १) इति सूत्रम्। परमेतत्सूत्रानुरोधेनाग्निष्टोमयाजीत्यस्य भूतत्वमनुरुध्य जनितेति लुट भूतकाले साधुत्व नाभ्यनुज्ञेयम्। गुणप्रधानसनिधौ गुण प्रधानमनुवर्तते न तु प्रधान गुणमनुवर्तते। तथा च वाक्ये विशेषणीभूतशब्देनाभिधीयमान. काल प्रधानीभूतशब्देनाभिधीयमान कालमनुसरति न तु विपर्ययेण। तस्मादग्निष्टोमयाज्यस्य पुत्रो भवितेत्यस्मान्नायमर्थ सप्रतीयते सोऽस्य पुत्रो जातो योऽग्निष्टोमेनेष्टवान्।

गुणभूतक्रियाया कालान्तरवाचित्वमसत्यपि सूत्रारम्भे वाक्यार्थवशात्प्रतीयत इति मत्वा भगवान् पतञ्जलिरिद सूत्र प्रत्याचख्यौ। भाष्यस्यायमाशय । अग्निष्टोमयाजीत्यत्र भूत एव णिनिर्विधीयते। जनितेत्यत्र भविष्यत्येव लुट्। पर यदाऽग्निष्टोमयाजीत्यस्य जनितेत्यनेन सवन्ध क्रियते तदा जनितेत्येतत्पदसमभिव्याहारादग्निष्टोमयाजीत्यस्य कालान्तरवाचित्व प्रतीयते। अग्निष्टोमयाजीत्यस्य पदान्तरसवन्धे हि कालान्तरत्वप्रतीति । पदसिद्धिवेलाया भविष्यत्तानवगमेनाग्निष्टोमयाजीत्यस्य भूतार्थकत्वमेव भगवत पाणिनेरभिप्रेतम्। कृतकार्य शास्त्र न निवर्तत इतिन्यायेन णिने भूतार्थत्वनिवृत्ति कदापि न साधयितु शक्यते सूत्रेण। भूतार्थ एव प्रयुज्यमानोऽग्निष्टोमयाजीतिशब्दो वाक्यार्थवेलाया समभिव्याहारवशाद् भविष्यदर्थबोधको भवति । शब्दो न कदाचित्स्वार्थपरित्यागेनार्थान्तरमभिदधाति, पर वाक्यार्थवशात्पदस्य पदान्तरसबन्धेऽर्थान्तरवृत्तित्वमुपजायत इति सूत्र विनैवेष्टसिद्धि । कि च धात्वर्थसबन्धस्थले कालान्तरवाचित्व सूत्रेण यथाकथचित् साध्य भविष्यति, पर धात्वर्थातिरिक्तस्थले कालान्तरवाचित्व वाक्यार्थद्वारैव ससाधनीय भवति । तथा हि गोमानासीदित्यादौ गोमच्छब्दस्य वर्तमानविशिष्टार्थप्रतिपादकत्वेऽपि आसीदितिपदान्तरसबन्धे गोमतोऽतीतत्व प्रतीयते। अयमर्थ वाक्यार्थवशादेवापादनीयो न तु सूत्रसाध्य, धात्वर्थद्वयसवन्धाभावात् । यदि गोमानासीदित्यत्र वाक्यार्थवशेन कालान्तरवाचित्व तर्हि कुतो नाग्निष्टोमयाजीत्यस्य कालान्तरवाचित्व समभिव्याहारात् । अतो वाक्यार्थवशादेवाभीष्टार्थ मत्वा सूत्रस्यानावश्यकता प्रतिपादयामास भगवान्पतञ्जलि ।

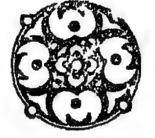
अत्रेद वक्तव्यम्। प्राचीनै टीकाकृद्भि कृत धात्वर्थसवन्धे अयथाकालोक्ता अपि प्रत्यया भवन्तीत्यर्थ कथ सूत्राक्षरानुगुणो भवतीति प्रश्न । न हि पूर्वसूत्रे अयथाकालोक्ता इति शब्दो वर्तते यस्यानुवृत्ति स्यात्। न चापि पूर्ववर्तीनि सूत्राणि कालोपाधिकप्रत्ययविधायकानि । कि चेद सूत्र भगवता पाणिनिना तृतीयाध्यायस्य चतुर्थपादारम्भे विन्यस्तम्। अत एतादृशोऽर्थोऽस्य सूत्रस्य भगवत पाणिने समतो य तृतीयाध्यायचतुर्थपादारम्भ एतत्सूत्रन्यास समर्थयेत्। पर प्राचीनोक्तिस्वीकारेऽस्य सूत्रस्य तृतीयाध्यायस्य चतुर्थपादारम्भ एव किमर्थ विन्यास इति प्रश्नस्य समाधान कर्तु न शक्यते । प्रत्ययाना कालान्यत्वप्रतिपादनपर सूत्र कालविशेषे प्रत्ययविधायकसूत्रेभ्योऽनन्तरमेव विन्यसितुमुचित न तु कालसबन्धरहितप्रत्ययविधायकसूत्रानन्तरम्। तस्मादस्य स्वातन्त्र्येण विधित्वेऽङ्गीकृते तृतीयाध्यायचतुर्थपादारम्भ एतत्सूत्रनिवेशसार्थक्य न कदापि समर्थयितु शक्यते। अपि चायथाकालोक्ता अपि प्रत्यया भवन्तीत्यर्थ सूत्राक्षरेभ्यो न लभ्यते।

पर यद्यस्य सूत्रस्याधिकारत्वमङ्गीक्रियते तर्हि सर्वेष्ट सगृहीत भवति। यस्य सूत्रस्य स्वदेशे स्वातन्त्र्येणार्थबोधाजनकत्व परमुत्तरसूत्रेण सहैकवाक्यार्थजनकत्व तत्सूत्रमधिकार इति गम्यते। यथा प्राग्रीश्वरान्निपाता (पा० १ ४ ५६), प्रत्यय (३.१ १), ङ्याप्प्रातिपदिकात् (पा० ४ १ १) । धातुसबन्धे प्रत्यया. भवन्तीत्यस्मान्न कोऽपि स्वातन्त्र्येणापूर्वार्थ· प्रतीयते येनास्य विधिसूत्रत्व स्यात्। परमुत्तरसूत्रविहिता· प्रत्यया. धात्वर्थद्वयसबन्ध एव भवन्ति नान्यथेत्यर्थकरणेऽस्य सूत्रस्योत्तरसूत्रै सहैकवाक्यार्थजनकत्वेनाधिकारत्व भवति। यस्य सूत्रस्यानन्तरेषु सूत्रेषूपस्थितिस्तदधिकारसूत्रमिति गण्यते।

परमत्र प्रश्न. समुदेति किमर्थमस्य सूत्रस्य प्रतियोगमुपस्थितिरावश्यकी येनास्याधिकारत्व सिध्येत्। उच्यते । यत्र यत्रासामर्थ्येऽसबन्धे वा कार्याणि नेच्छत्याचार्यस्तत्र तत्रासामर्थ्ये कार्यनिवृत्त्यर्थ सविशेष यत्न करोति। तद्यथा, समर्थ पदविधि (२ १.१), समर्थानां प्रथमाद्वा (४ १.८२), इसुसो सामर्थ्ये (८ ३.४४), न च वाहाहैवयुक्ते (८ १ २४)। अर्थदृष्ट्याऽनन्वितानामसमर्थाना पदाना समासादयो मा भूवन्निति समर्थपरिभाषा क्रियते। भार्या राज्ञ, पुरुषो देवदत्तस्येत्यादौ 'राज्ञ' 'पुरुष' इति शब्दयो सश्लेषेऽप्यर्थदृष्ट्या तेषामनन्वितत्वात्षष्ठी (२ २.८) इति सूत्रेण समासो न भवति। इसुसो सामर्थ्ये (८.३.४४) इत्यनेन विहित षत्व सर्पिष्करोतीत्यादौ भवति, पर तिष्ठतु सर्पि, पिब त्वमुदकमित्यादावसामर्थ्यान्न भवति। यत्र समर्थपरि-

भाषया असमर्थाना कार्यनिवृत्तिर्न भवति तत्र समर्थग्रहणानि युक्तग्रहणानि च करोति। यद्यपि समर्थपरिभाषैक-देशस्थापि सर्वत्र शास्त्रे व्याप्रियते तथापि तस्या पदविधावेवोपस्थान भवति नान्यत्र। पदविधिग्रहणाल्लिङ्गाद्यत्र विधीयमानस्य कार्यस्य सुबन्तोद्देश्यकत्व तिङन्तोद्देश्यकत्व वा तत्रैव समर्थपरिभाषाया व्यापारो नान्यत्र।

धातुसबन्धाधिकारे विहिता प्रत्यया अपि धात्वर्थद्वयसबन्धरूपसामर्थ्ये सत्येव भवन्ति। परमयमर्थ समर्थपरिभाषया साधयितु न शक्यते यतो धातुसबन्धाधिकारसूत्रेषु साक्षादुद्देश्यो धातुर्न पदम्। धात्वधिकारे समर्थपरिभाषया अव्यापारेणासामर्थ्ये प्रयोगनिवृत्त्यर्थ धातुसबन्धे प्रत्यया (३ ४ १) इति सूत्र प्रणीतमाचार्येण। अस्मादधिकारसूत्रादेव ज्ञायते यदित उत्तरमनुक्रान्ता प्रत्यया सबद्धार्थयो धात्वो प्रयोग एव कर्तव्या न तु असबद्धार्थयो धात्वो प्रयोगे। क्रियासमभिहारे लोट् (३ ४ २) इत्यनेन विहितो लोट् 'याहि याहीति याति' इत्यत्रयाधात्वर्थयो परस्पर सबन्ध एव भवति। अत एव द्विरुवाच 'याहि याहि', याति देवदत्तो ग्राममित्यादौ न क्रियासमभिहारे लोट्, धात्वर्थयो याहियातीतिशब्दप्रतिपाद्ययोरसबन्धात्। एवमेव तुमुन्क्त्वाणमुलादयोऽपि धातुसबन्धाधिकारविहिता प्रत्यया धात्वर्थयो परस्पर सबन्ध एव भवन्ति नान्यथा। अत एव देवदत्त पठति पूर्व भुक्त्वा, व्रजति देवदत्तो ग्राममित्यादौ भोजनक्रियाया न व्रजनक्रियापेक्षया पूर्ववृत्तित्वम्। अनया रीत्या धात्वर्थानामसबन्धे एतत्सूत्रानन्तरमनुक्रान्ताना प्रत्यायाणा निवृत्ति कृत्वेद सूत्र चरितार्थ भवति। तृतीयाध्यायस्य प्रथमेषु त्रिपादेषु विहिता. प्रत्यया न धात्वर्थद्वयसबन्धमपेक्ष्य विहिता। तृतीयाध्यायस्य चतुर्थे पादे विहिता-प्रत्यया धात्वर्थद्वयसबन्धमपेक्ष्यैव प्रायेण विहिता। अतोऽसामर्थ्ये कार्यनिवृत्ति कृत्वा तृतीयाध्यायस्य चतुर्थ-पादारम्भे एतत्सूत्रविन्यास सप्रयोजनो भवति। अस्य सूत्रस्य स्वातन्त्र्येण विधिसूत्रत्वमङ्गीकृत्य धात्वर्थसबन्ध यथाकालविहिता प्रत्यया अन्यत्र भवन्तीत्यर्थस्तु हेय एव, तस्य सूत्राक्षरादनुपलभ्यमानत्वात्। अधिकारस्वी-कारेऽक्लेशेनैव सूत्रार्थो निष्पद्यते, प्रतियोगमुपस्थानेन सूत्रसार्थक्यमनिष्टापत्तिवारण च भवति। उचितप्रदेशे सूत्रनिवेशकौशलमपि भगवत पाणिने प्रकटीभवति। तस्मादिद सूत्रमधिकारसूत्रमित्येव भगवत पाणिनेरभि-प्रेतमिति सकलेष्ट सिद्धम्।





महाभाष्योत्तरवर्तिव्याकरणग्रन्थेषु लौकिकोदाहरणानां स्थितिः

⊙

श्री महेशदत्त शर्मा

●

सत्स्वपि प्राचीनेषु पाणिनिपूर्वकालिकेषु बहुषु शब्दशास्त्रेषु तेषामसम्पूर्णतया कालाननुगुणत्वाच्च भगवान् पाणिनि प्रबलेन तपसा व्याकरणशास्त्रमूलभूता चतुर्दशसूत्री विरचय्य, महता प्रणिधानेन प्राचीनाचार्यमतानि सम्यक् परीक्ष्य, 'वृद्धिरादैच्' (१।१।१) इत्यारभ्याष्टभिरध्यायैर्लौकिकवैदिकोभयविधि शब्दसाधुत्वप्रतिपादक स्वकीय स्वतन्त्र व्याकरणशास्त्रमुपनिबबन्ध। अथेदमसम्पूर्णमिव मन्यमानेन भगवता कात्यायनेन यथास्थल वार्त्तिकानि विरचय्य सम्पूर्णमकारि। पुनश्च कालान्तरे सवार्त्तिकमिद पाणिनीयशास्त्रमाचायण पतञ्जलिना महता प्रबन्धेन ृततपसा च भाष्येण विधिना विविच्यालङ्कृतम्। कालान्तरे पाणिनिशास्त्राध्यापनपरम्परा विशृङ्खलिता विलुप्ता च सञ्जाता। तदा चन्द्रगोमिना पाणिनिशास्त्रस्य महाभाष्यस्य च साहाय्येनैक नूतन व्याकरण विरचित यतश्चान्द्रव्याकरणपरम्परा प्रारब्धा । सङ्कटापन्ने एतादृशे काले पाणिनिपरम्पराया पुना रक्षणार्थ वामनजयादित्यनामधेयौ द्वौ पण्डितप्रवरौ पाणिनिशास्त्रस्य व्याख्याने कृतोद्यमो बभवतु, सफलताञ्चाधिजग्मतु । तत्र हरदत्तेन 'काशिकेति देशतोऽभिधानम्। काशिषु भवा 'काश्यादिभ्यष्ठञ्ञिठौ' (४।२।११६) काशिका" इति दिशा व्युत्पादितत्वाद् वृत्तिरिय काशिकेति नाम्ना विश्रुता बभूव।

कालान्तरे पुन शास्त्रसौकर्याय बालावबोधनाय च प्रयोगक्रम सलक्ष्य नैकेषा प्रक्रियाग्रन्थाना रचना सञ्जाता। अस्मिन् शब्दशास्त्रे ये ग्रन्था पाणिनिविरचितसूत्रक्रमेण वर्तन्ते तेऽष्टाध्यायीक्रममतावलम्बिन, ये च प्रयोगानुसारिक्रमेण विद्यन्ते ते प्रक्रियाक्रमावलम्बिन कथ्यन्ते। अस्मिन् परम्पराद्वयेऽपि विद्यमानेषु लौकिकोदाहरणेषु को भेद, तेषु च पद्यबद्धोदाहरणाना कियान् भाग केषुचित् ग्रन्थेषूपलभ्यत इत्यत्र विचार्यते।

काशिकाकाराभ्या पाणिनिशास्त्रोपरि परम्पराप्राप्तस्य विषयजातस्य प्रयत्नेन रक्षण कृतम्; यतो गणपाठ-उपसख्यान-इष्ट्यादीना परिष्कृतरूपेण सह वृत्तिभाष्यनामधातुपारायणादिषु विप्रकीर्णस्य तन्त्रस्य (व्याकरणशास्त्रस्य) सारसग्रहोऽत्र पाठकै सारल्येनोपलभ्यते। पाणिनिपरम्परावगाहित्वात् काशिकाया विपुलमैति-

---

१. द्र०—न्यास-पदमञ्जरी सहिता काशिकावृत्ति, प्रथमो भाग, प्राच्यभारती-प्रकाशन वाराणसी १९६५; (पदमञ्जर्याम्) पृ० ६॥

हासिकविषयवस्तु सुरक्षित विद्यते। तेनैव काशिकागतानामुदाहरणाना सख्यापि प्रायेण परम्पराधिगतैवाधिकतरा प्रतिभाति।

यद्यप्यस्य विषयस्यानुसन्धान काठिन्य जनयति तथाप्युत्तरवर्त्तिव्याकरणपरम्परावगाहिना प्रक्रियाक्रमावलम्बिना ग्रन्थानामवगाहनेन सम्यक् ज्ञायते यत्काशिकागतानामुदाहरणाना मूलस्थान महाभाष्ये उताहो काशिकात पूर्ववर्तिषु व्याकरणग्रन्थेषु समाहितमस्ति। अत्र वय प्रक्रियाक्रमानुगामिभिर्ग्रन्थैरिद ज्ञातु शक्नुम, यत्तन्मध्यपतितेषूदाहरेणेषु कान्युदाहरणानि परम्पराप्राप्तान्यासन्, कानि च पुनर्नवीनैर्निर्मितानि। नवीनोदाहरणप्रतिपादनसन्दर्भे श्री रामचन्द्रमहोदयाना प्रक्रियाकौमुदीग्रन्थ प्राधान्येनोत्तरवर्तिना सिद्धान्तकौमुदीसदृशाना ग्रन्थानाकृते मार्गदर्शकत्वेन विद्यते, यतोऽत्र ग्रन्थकारेण नूतनपरम्परया सह नवीनोदाहरणस्थापने नेतृत्वपदमधिगतमस्ति। अस्य सुस्पष्टये मयात्र कानिचिदुदाहरणानि प्रस्तूयन्ते—

सूत्राणि	का० वृ०	प्र० कौ०, सि० कौ०
१ विभाषोपयमने ॥ १।२।१६ ॥	उपायत कन्याम, उपायस्त कन्याम्। उपायत भार्याम्, उपायस्त भार्याम् ॥	राम सीतामुपायत— उपायस्त वा ॥
२. प्रकाशनस्थेयाख्ययोश्च ॥ १।३।२३ ॥	तिष्ठते कन्या छात्रेभ्य ॥	कृष्णाय तिष्ठते गोपी (प्र० कौ०) गोपी कृष्णाय तिष्ठते (सि० कौ०)
३. अधिशीङ्स्थासा कर्म ॥ १।४।४६ ॥	ग्राममधिशेते। ग्राममधितिष्ठति। पर्वतमध्यास्ते ॥	अधिशेते, अधितिष्ठिति, अध्यास्ते वा वैकुण्ठ हरि ॥
४ हीने ॥ १।४।८६ ॥	अनुशाकटायन वैयाकरणा । अन्वर्जुन योद्धार ॥	अनुहरि सुरा ॥
५ कर्मणि द्वितीया ॥ २।३।२ ॥	कट करोति। ग्राम गच्छति ॥	हरि भजति ॥
६. इकोऽसवर्णे शाकल्यस्य ह्रस्वश्च ॥ ६।१।१२७	दधि अत्र, दध्यत्र। मधु अत्र, मध्वत्र ॥	चक्रि अत्र, -चक्री अत्र—चक्रयत्र ॥
७ ऋत्यक. ॥ ६।१।१२८ ॥	खट्व ऋश्य । माल ऋश्य । होतृ ऋश्य ॥	ब्रह्म ऋषि । ब्रह्मर्षि ॥
८. वा शरि ॥ ८।३।३६ ॥	वृक्ष. शेते। प्लक्ष शेते। वृक्षश्शेते। प्लक्षश्शेते ॥	हरि शेते, हरिश्शेते ॥
९ स्तो श्चुना श्चु ॥ ८।४।४० ॥	वृक्षश्शेते। प्लक्षश्शेते। वृक्षश्चिनोति। प्लक्षश्चिनोति	रामश्शेते (प्र० कौ०)। हरिश्शेते (सि० कौ०) रामश्चिनोति ॥

अत्रैतत् सम्यक्तयावधार्यते यत् प्रक्रियाकौमुदीकारेण काशिकाप्रदत्तानामुदाहरणानामत्र न केवल स्वरूपमेव परिवर्तित विद्यते ; अपि तु तेन तत्कृते नवीनान्येवोदाहरणान्युपन्यस्तानि। परञ्च परम्परा-

प्राप्तोदाहरणानामत्र परिवर्तनविषयिकी का कथा आसीत्, कथञ्च तेषा परिवर्तन सञ्जातम् अस्मिन् विषये नास्ति किमपि प्रबल प्रमाण तथापीद वक्तु शक्यते यदिमानि नवीनान्युदाहरणानि ग्रन्थकारै प्रचलित-परम्परा मनस्यवधार्य प्रदत्तान्यासन्, यस्मिन् काले एते नवीनपथा ग्रन्था विरचिता आसन्, येषु तत्कालावलम्बिन्या धार्मिकविचारसरणेरुताहो सामाजिकवातावरणस्य प्रभावोऽत्राजायत। इदमप्यत्र ध्येय यदेतैरर्वाचीनग्रन्थ-प्रतिपादितैरुदाहरणै सा पुराणी उदाहरणपद्धतिरवश्यमेव विनष्टा यया वय प्राचीनमैतिहासिकतथ्य बोद्धु समर्था आस्म। प्रक्रियाग्रन्थेषु परिवर्तितोदाहरणाना बाहुल्य सन्धिप्रकरणे कारकप्रकरणे, आत्मनेपदप्रक्रियायाम्, परस्मैपदप्रक्रियायाञ्च प्राधान्येन दृश्यते।

उपर्युक्त नूतनप्रवृत्तिप्रतिकूलतामुपवर्णयन्तो वय यदि प्रक्रियाकौमुदीसिद्धान्तकौमुदीसदृशग्रन्थै सह महाभाष्यकाशिकावृत्त्योरुदाहरणाना सादृश्य स्थापयेम र्तहि वय महाभाष्यस्य काशिकावृत्तेश्वोदाहरणेषु स्पष्टरूपेण सादृश्य पश्याम। एतत्सिद्धयेऽत्र वय कानिचित् स्थलानि निर्दिशाम।

सूत्राणि	म० भा०, का० वृ०	प्र० कौ०, सि० कौ०
१ क्रीडोऽनुसपरिभ्यश्च ॥ १।३।२१ ॥	आनुते श्रृगाल। आपृच्छते गुरुम्। देवदत्ताय शपते। यज्ञदत्ताय शपते ॥	आनुते। आपृच्छते। विप्राय शपते (प्र० कौ०)। कृष्णाय शपते (सि० कौ०) ॥
२ समवप्रविभ्य स्थ ॥ १।३।२ ॥	अस्ति सकारमातिष्ठते। आगमौ गुणवृद्धी आतिष्ठते	नित्य शब्दमातिष्ठते (प्र० कौ०)। शब्द नित्यमातिष्ठते (सि० कौ०) ॥
३. उपान्मन्त्रकरणे ॥ १।३।२५ ॥	भिक्षुको ब्राह्मणकुलमुपतिष्ठते भिक्षुको ब्राह्मणकुलमुपतिष्ठति ॥	भिक्षुर्धार्मिकमुपतिष्ठति—उपतिष्ठते वा (प्र० कौ०)। भिक्षुक प्रभुमुपतिष्ठति-उपतिष्ठते वा (सि० कौ०)
४. अनुर्लक्षणे ॥ १।४।८४ ॥	शाकस्यस्य सहितामनुप्रावर्षत् ॥	जपमनुप्रावर्षत् ॥
५. आङमर्यादा-वचने ॥ १।४।८९ ॥	आ कुमार यश पाणिने[1] ॥	आमुक्ते ससार। आसकलाद् ब्रह्म ॥

उपर्युक्तेषूदाहरणेष्विद स्पष्ट परिलक्ष्यते यत् काशिकावृत्तिर्महाभाष्ये यान्युदाहरणान्यासन् तेषाकृते नवीनान्युदाहरणानि न प्रस्तौति, पर प्रक्रियाकौमुद्या काशिकास्थानामुदाहरणानाकृतेऽन्यान्येवोदाहरणानि प्रस्तुतानि। सिद्धान्तकोमुद्या तु प्रक्रियाक्रमावलम्बित्वात् प्रक्रियाकौमुदीप्रदत्तान्येवोदाहरणानि प्राधान्येन स्वीकृतानि वर्तन्ते।

महाभाष्ये सर्वेषा सूत्राणा पाठेऽनुपलब्धेऽपि तत्र सन्ति तादृशान्यनेकानि सूत्राणि येषा स्वातन्त्र्येण व्याख्यान न कृत पर तेषामभिप्राय प्रसगवशेनान्येषा सूत्राणा विवेचनसमये उदाहरणमुखेनैव प्रस्फुटितो वर्तते। एतादृशानामप्युदाहरणाना स्वीकार काशिकावृत्तौ महाभाष्यमनुसृत्य कृतो वर्तत इति डॉ० मगल-देवशास्त्रिणा मतम्। इय काशिकावृत्तिर्महाभाष्यमुदाहरणानाकृते पूर्णतया अनुसरतीति तेषामभिप्राय। ते च महाभागा अग्रे पुनर्लिखन्ति यद् यानि सूत्राण्यस्मिन्नाकरग्रन्थे (महाभाष्ये) नोपदिष्टानि सन्ति तेषांकृते

१. अत्र काशिकायामन्यान्यपि उदाहरणानि विद्यन्ते ॥

काशिकाकर्तृभ्यां पूर्वविरचितवृत्तिग्रन्थेभ्य· कुणिवृत्यादिभ्य एव साहाय्यं गृहीतं भविष्यति, ये ग्रन्था महाभाष्यादपि पूर्ववर्तिन आसन्। अत काशिकावृत्ति कुणिवृत्ते परिवर्तितस्वरूपो वृत्तिग्रन्थरिति तेषा मतम्।[१]

पद्यबद्धोदाहरणप्रसङ्गेऽस्या वृत्तौ रामायणात्, महाभारतात्, चरकात्, सुश्रुतात्, किरातार्जुनीयात्' नानार्थकोशाच्चोदाहरणान्युपन्यस्तानि। परमत्रेद चित्र यन्नानार्थकोशातिरिक्त[२] कस्याप्यन्यस्य ग्रन्थस्योल्लेखो नैव कृत। अस्मिन् ग्रन्थे महाभारतात् यानि पद्यान्युद्धृतानि सन्ति तानि निर्दिश्यन्ते—

(१) मणीवोष्ट्रस्य लम्बेते प्रियौ वत्सतरौ मम॥ का० वृ० १।१।११।

म० भारा० (पूना सस्करणम्) १२।१७।१२

(२) धूमायन्त इवाश्लिष्टा प्रज्वलन्तीव सहता।
उल्कामुकानीव मेऽमी स्वा ज्ञातयो भरतर्षभ॥

का० वृ० १।१।३५॥

महाभारते तु—
धूमायन्ते व्यपेतानि ज्वलन्ति सहितानि च।
धृष्टराष्ट्रोल्मुकानीव ज्ञातयो भरतर्षभ॥

म० भार० ५।३६।५८, ६२।१९

(३) पतनान्ता समुच्छ्रया॥

का० वृ० ३।३।४९॥ म० भार० १४।४४।१८॥

(४) कामक्रोधौ मनुष्याणा खादितारौ वृकाविव॥

का० वृ० ५।३।११५॥

महाभारते 'कामक्रोधौ' इत्यस्यस्थाने 'जरामृत्यू' इति पाठ॥

म० भार० १२।३१९।१२॥

(५) श्रोत्रियस्येव ते राजन् मन्दकस्याल्पमेधस।
अनुवाहकता बुद्धिर्नैषा तत्त्वार्थदर्शिनी॥

का० वृ० ५।४।१२२

महाभारते—
श्रोत्रियस्येव ते राजन् मन्दकस्याविपश्चित।
अनुवाहकता बुद्धिधर्ममेवैकमीक्षते॥

म० भार० ५।१३०।६॥

---

१ *M D. Shastri: "The traditional basis of the udāharaṇas in the Kāśkā, and The Māhābhasya and mutual relation of the works regarding the same". PAIOC* (III)*; Benares; Vol. III; p.* 339.

There will be no exaggeration in saying that the Kāśikā is a revised edition of Kuṇi's Vrtti which pre-existed even the Mahābhāśya.

२. द्र०—'इच्छासहितयोरार्षे छन्दो वेदे च छन्दसि, इति नानार्थकोशात् छन्दसि वर्णसहितायामिति भट्टाचार्यचरणा इति॥

का० वृ० १।२।३६॥

अस्यां वृत्तौ रामायणस्य पद्यद्वयम्, तत्रान्यतर महाभाष्येऽपि दृश्यते। ते च यथा—

(१) एति जीवन्तमानन्दो नर वर्षशतादपि।
जीव पुत्रक मामैव तप साहसमाचर[1]॥

का० वृ० २।३।५४॥

अस्य पद्यस्य रामायणे पूर्वार्धं एवोपलभ्यते। यथा—

कल्याणी बत गाथेय लौकिकी प्रतिभाति मे।
एति जीवितमानन्दो नर वर्षशतादपि॥

वा० रा० सुन्द०, ३४।६
(गीताप्रेस सस्करणम्)॥

(२) प्रदीयता दाशरथायमैथिली[2]॥ का० वृ० ४।१।९५॥

वा० रा० युद्ध० ९।२१, २२, १४।३, ४, २५।३३॥

अत्र चरक-सुश्रुत–किरातार्जुनीयग्रन्थाना यानि पद्यानि समुपलभ्यन्ते तानि क्रमेण निर्दिश्यन्ते—

(१) फली वनस्पतिर्विज्ञेयो वृक्षा पुष्पफलोपगा।
ओषध्य फलपाकान्ता लता गुल्माश्च वीरुध॥

का० वृ० ८।४।६॥

(इद पद्य चान्द्रव्याकरणस्य वृत्तौ (६।४।१०५) विपर्ययेण प्राप्यते।
यथा—'ओषध्य फलपाकान्ता लतागुल्माश्च वीरुध।
फली वनस्पतिर्विज्ञेयो वृक्षा पुष्पफलोपगा॥ इति॥

अमरकोषेऽप्यस्य पद्यस्य 'ओषध्य फलपाकान्ता' इत्यन्तो भाग उपलभ्यते, द्र०—द्वितीय काण्डे वनोषधिवर्ग.; ६)॥ चरके* (कलकत्ता सस्करणे) पृ० ७॥

(२) व्यायामक्षुण्णगात्रस्य पद्भ्यामुद्वर्तितस्य च।
व्याधयो नोपसर्पन्ति वैनतेयमिवोरगा॥

का० वृ० ६।१।६३॥

सुश्रुते तु—

व्यायामस्विन्नगात्रस्य पद्भ्यामुद्वर्तितस्य च।
व्याधयो नोपसर्पन्ति सिंह क्षुद्रमृगा इव॥

सु० चि० स्थाने* (धन्वन्तरि) २४।४३।

---

१. अस्य पद्यस्य महाभाष्ये 'एति जीवितमानन्द' इत्येव भाग उपलभ्यते। द्र०—म० भा० १।३।१२, वा० ७, ३।१।६७, वा० ५॥ अय श्लोकोऽध्यात्मरामायण कुवलयानन्दग्रन्थयोरपि समुपलभ्यते, तत्कृते द्र०—*K T Telong : "The Rāmāyaṇa older than Patanjali" IA Vol III, p.* 124.

२ श्लोकोऽय हनुमन्नाटकेऽपि (दामोदरमिश्रसकलिते; निर्णयसागर सस्करणे) ७।९, ७।१० उपलभ्यते॥

*द्र०—*F Kielhorn : "Quotations in the Mahābhāṣya and the Kāsikā-Vritti"; IA Vol. xiv; p.* 327. टिप्पणभागे॥

(३) सशय्य कर्णादिषु तिष्ठते य ॥ का० व० १।३।२३॥
किरात० ३।१४॥

अस्या वृत्तौ ग्रन्थकारौ चान्द्रवृत्तावुद्धृतानामप्युदाहरणाना स्थापने कृतोद्यमौ दृश्येते। चान्द्रव्याकरणस्य चान्द्रवृत्तेश्च रचयिता एक एवास्तीति केषाञ्चिद् विदुषा मत[1] तद्यदि स्वीकृत तान्युदाहरणानि निश्चयेन चान्द्रवृत्ते प्रभाव[2]मत्र द्योतयन्ति। यथा च तानि—

(१) कच्चिज्जीवति ते माता कच्चिज्जीवति ते पिता।
मारविद् त्वा पृच्छामि कच्चिज्जीवति पार्वति॥
का० वृ० ३।३।१५३

चान्द्रे तु 'कच्चिज्जीवति ते माता' (चा० वृ० १।३।११७) इत्येव पाठ।

(२) युधिष्ठिर श्रेष्ठतम कुरूणाम्॥ का० वृ० ५।३।५५॥
चा० वृ० ४।३।४५॥

(३) रुद्रो विश्वेश्वरो देवो युष्माक कुलदेवता।
स एव नाथो भगवानस्माक शत्रुमर्दन॥
का० वृ० ८।१।१८॥

चान्द्रवृत्तौ अस्योत्तरार्ध ('मारजिद् भगवान् बुद्ध अस्माक कुलनन्दन इति विपर्येणोपलभ्यते (द्र० चा० वृ० ६।३।१६)। पूर्वार्धे तु समान एव।

महाभाष्यात् काशिकाया कानिचित् पद्यबद्धोदाहरणान्यपि गृहीतानि। यथा—

(१) वरतनु ? सप्रवदन्ति कुक्कुटा॥ म० भा०, का० वृ० १।३।४८।

(२) उभौ लोकौ सचरसि इम चामु च देवल॥ म० भा०, का० वृ० १।३।५४॥

(३) सुसूक्ष्मजटकेशेन सुलभाजिनवाससा।
पुत्री पर्वतराजस्य कुतोर्हेतोर्विवाहिता॥
का० वृ० २।२।२४॥

महाभाष्ये—
सुसूक्ष्मजटकेशेन सुलभाजिनवाससा।
समन्तशितिरन्ध्रेण द्वयोर्वृत्तौ न सिध्यति॥[3]
म० भा० २।२।२४॥

---

१. द्र०—युधिष्ठिरमीमासक 'सस्कृत व्याकरण शास्त्र का इतिहास'; प्रथमो भाग, प्रथमसस्करणम्; पृ० ४१९॥

तथा च—

S K. Belvalkar : 'Systems of 'Sanskrit Grammar', Poona 1915, *p* 58

२, काशिकोपरि पाणिनीयेतरव्याकरणाना प्रभावस्य कृते द्रष्टव्यो मदीयो लेख—"काशिकाया पाणिनीयेतरव्याकरणानां प्रभाव", सागरिका, अष्टमवर्षे तृतीयोऽङ्क, पृ० १—२१॥

३. "श्लोकोऽयं पदमञ्जरी समत। यथा—"सुसूक्ष्मजटकेशेन . वृत्तौ न सिद्धति।' इति भाष्ये श्लोक पठित, तत्र तु श्लोक पूरणार्थ तृतीयानिर्देश"॥ पदमञ्जरी २।२।२४।

(४) प्रथते त्वया पतिमती पृथिवी ॥ म० भा० ४।१।३२॥
काशिकायाम् तु—'पतिमती पृथिवी' इत्येव पाठ ॥
का० वृ० ४।१।३२॥
(५) इहैव भव मा स्म गा ॥ म० भा० ६।१।९४॥
काशिकायाम्—
इहैव भव माऽन्यत्र गा ॥ का० वृ० ६।१।९४॥
(६) महीपालवच श्रुत्वा जुघुषु पुष्पमाणवा ॥ म० भा०; का० वृ० ७।२।२३॥

उपर्युक्तै पद्यै काशिकाया महाभाष्यस्य पद्यबद्धोदाहरणाना प्रभाव स्पष्ट एव सलक्ष्यते। पर न केवलमस्या परम्पराया काशिकैव एकमात्रो ग्रन्थ , यतो महाभाष्ये तादृशान्यपि बहूनि पद्यानि येषा पाठ उत्तरवर्तिनि प्राचीन-नवीनपरम्पराद्वयेऽपि तुल्यरूपेणोपलभ्यते। तानि च यथा—

(१) बुभुक्षित न प्रतिभाति किञ्चित्॥
म० भा०, का० वृ०; भा० वृ०; सि० कौ० २।३।२॥
(२) वाताय कपिला विद्युदातपायाति लोहिनी।
पीता भवति सस्याय दुर्भिक्षाय सिता भवेत्॥
म० भा० २।३।१३॥
काशिकाया—'पीता भवति सस्याय' इत्यत्र 'पीता वर्षाय विज्ञेया' इति पाठ ॥ का० वृ० २।३।१३॥
'वाताय कपिला विद्युत्'॥ भा० वृ०; सि० कौ० ५८० (२।३।१३)॥
(३) चर्मणि द्वीपिन हन्ति दन्तयोर्हन्ति कुञ्जरम्।
केशेषु चमरी हन्ति सीम्नि पुष्कलको हत ॥
म० भा०; का० वृ०; भा० वृ०, सि० कौ० २।३।६६॥
(४) गौरिवाकृतनीशार. प्रायेण शिशिरे कृश ॥ म० भा०, का० वृ०; सि० कौ० ३।३।२१॥
(५) काल. पचति भूतानि काल· सहरति प्रजा.॥ म० भा० ३।३।१६७॥
काशिकाया 'काल पचति भूतानि'। इति॥ ३।३।१६७॥
भूतानि काल पचतीति वार्ता॥ सि० कौ० ३।३।१६७॥

(यद्यपि इद पद्य मैत्रायण्युपनिषदि (६.१५) महाभारते च (१।१।८८) दृश्यते पर सिद्धान्तकौमुदीसहकारेणास्य लोकप्रचलितत्वमेव सूच्यते। तेनैवास्माभिरिदमत्रोपन्यस्तम्।)

उपरिप्रदत्तेन साक्ष्येन ज्ञायते यन्न केवल काशिकावृत्तिरेव परम्परा प्राप्तोदाहरणाना प्रसगे महाभाष्यमालम्बतेऽपि तु सिद्धान्तकौमुदी (यत्र तत्र च भाषावृत्ति) अपि केषुचित् स्थलेषु परम्परावलम्बिनी विभाव्यते।

साम्प्रत प्रकीर्णो हि काशिकाया मूलपाठ । शुद्धपाठाभावादुदाहरणाना मूलभूत स्थान नैव ज्ञातु शक्यते। काशिकाया ४।१।५० सूत्रस्य वृत्तौ 'सा हि तस्य धनक्रीता प्राणेभ्योऽपि गरीयसी' इति श्लोको दृश्यते। शब्दकौस्तुभेऽस्य २।२।१९ सूत्रे भट्टिकाव्यस्य श्लोकत्वेनागीकृत । श्रीशचन्द्रचक्रवर्तिनात्र लिखित यन्माधवीयधातुवृत्त्या

महाभाष्यस्य कीलहार्नसम्पादिते संस्करणे 'सुसूक्ष्मजटकेशेन सुनताजिनवाससा' इतिपूर्वार्द्धभाग एवोपलभ्यते॥ द्र० म० भा० २।२।२४; वा० १॥

'डुक्रीञ्' इति धातौ अय श्लोको मट्टिकाव्यस्यैव स्वीकृत.।[1] पर चित्र यद् माधवीयधातुवृत्त्यामत्र मया कस्यापि ग्रन्थस्योल्लेखो नैव प्राप्त.[2] न च निर्दिष्टो न्यासे पदमञ्जर्याञ्च। पर यद्यय श्लोको मट्टोजिदीक्षितमतेन मट्टिकाव्यस्यैव स्वीक्रियेत तर्हि नोपलभ्यतेऽयमद्यतनेषु मुद्रितमट्टिकाव्यसस्करणेषु। एतदतिरिक्त काशिकाया अधोलिखितपद्यानामनुसन्धाने विद्वद्‌भि. प्रयत्नो विधेय ।

(१) क्रोष्टा विकुरुते स्वरान्। ध्वाङ्क्षो विकुरुते स्वरान्॥ १।३।३४॥
(२) पञ्चसु त्वेकरूपासु....॥ २।१।१०॥
(३) सहैव दशभि. पुत्रैर्भारं वहति गर्दभी ॥ २।२।२८॥
(४) अश्मान दृषद मन्ये ॥ २।३।१७॥
(५) विना वात विना वर्ष ॥ २।३।३२॥
(६) दु खे हेमन्तशिशिरे ॥ २।४।२८॥
(७) अहोरात्राविमौ पुण्यौ ॥ २।४।२८॥
(८) अजर्य नोऽस्तु सगतम् ॥ ३।१।१०५॥
(९) सुप्तोऽह्न किल विललाप ॥ ३।२।११५॥
(१०) जघान कस किल वासुदेव ॥ ३।२।११७॥
(११) भ्राजिष्णुना लोहितचन्दनेन ॥ ३।२।१३८॥
(१२) गन्ता खेट विकत्थन. ॥ ३।२।१५०॥
(१३) तिमिरपटलैरवगुण्ठिताश्च राव्य. ॥ ४।१।३१॥
(१४) गतो गणस्तूर्णमसिक्निकानाम् ॥ ४।१।३९॥
(१५) उभयत्र दशाहानि कुलस्यान्न न भुज्यते ॥ ४।१।१६५॥
(१६) यथा (तथा) हि जात हिमवत्सु कान्थकम् ॥ ४।२।१०३॥
(१७) द्वैप्य भवन्तोऽनुचरन्ति चक्रम् ॥ ४।३।१०॥
(१८) आहेयमजरं विषम् ॥ ४।३।५६॥
(१९) सूकरस्त्वरवनन्नसा ॥ ६।१।६३॥
(२०) घटिदिति गम्भीरमम्बुदैर्नदितिम् ॥ ६।१।९८॥
(२१) सैष दाशरथी राम.....६।१।१३४॥
(२२) आचार्यं कर्म शोभनम् ॥ ६।१।१४६॥
(२३) सर्वे शकुनयो भक्ष्या विष्किरा कुक्कुटादृऋते ॥ ६।१।१५०॥
(२४) ग्राममद्य प्रवेक्ष्यामि भव मे त्व प्रतिष्कश. ॥ ६।१।१५२॥
(२५) समुद्रमात्र न सरोऽस्ति किञ्चन ॥६।२।१४॥
(२६) जनार्दनस्त्वात्मचतुर्थ एव ॥ ६।३।६॥
(२७) भक्षकश्चेन्न विद्येत बधकोऽपि न विद्यते ॥ ७।३।३५॥
(२८) हित्वा राज्य वन गतः ॥ ७।४।४७॥
(२९) अय दण्डो हरानेन ॥ ८।१।१९॥

---

१. चक्रवर्ती—काशिकाविवरणपञ्जिका, भाग १; भूमिका पृ० १७॥
२. द्र०—मा० धा० वृ० (प्राच्यभारती प्रकाशनम्, वाराणसी १९६४); पृ० ५१९॥

(३०) सत्यं वक्ष्यामि नानृतम् ॥ ८।१।३२॥
(३१) चक्राद्धि पलित शिर· ॥ ८।२।२५॥
(३२) सभक्तौ शकुने. पादौ ॥ ८।२।४८॥
(३३) ऋतं वक्ष्यामि नानृतम् ॥ ८।२।६०॥
(३४) तांस्त्व खाद सुखादितान् ॥ ८।३।८॥

पूर्वार्धोत्तरार्धरूपेण द्विधा विभक्तो भट्टोजिदीक्षितविरचितसिद्धान्तकौमुदीग्रन्थ ; तदेव लौकिक-वैदिकप्रकरणभेदेनापि द्विविध । तत्र लौकिकप्रकरणे सज्ञा-सन्धि-अजन्तादिषड्लिङ्ग—अव्यय—स्त्रीप्रत्यय—कारक—समास—तद्धित—तिडन्त—नामधातु—कृदन्तोणादिप्रकरणानि समायान्ति; वैदिके च वैदिकी-प्रक्रिया-स्वरप्रक्रिया-फिट्सूत्राणि च। लौकिक-प्रकरणे। भट्टोजिदीक्षितै प्रायेण लौकिक सस्कृतभाषोपयोगि-प्रयोगव्युत्पत्तये तत्सहकारीण्येव सूत्राणि सङ्गृहीतानि तथापि केषुचित् स्थलेषु तैरुदाहरणाना प्रतिपादने प्रसङ्गवशेन वैदिकोदाहरणानामपि पाठस्तत्रोपनिबद्ध । अत्रेदमपि ध्येय यद् बहुषु स्थलेषु दीक्षितै पद्यबद्धो-दाहरणाना सन्दर्भे तस्य काव्यकर्तुरपि निर्देश. कृतो यस्य ग्रन्थात् तत्पद्यमुदाहृतमस्ति। यथा—'इति माघ , इति कालिदास , इति भट्टि·; इति भारवि , इति मुरारि.' इति। परञ्च तादृशाना स्थलाना सङ्ख्या अल्पतमा। अस्मिन् विषये पाठकाना समीक्षकानाञ्च भ्रान्तिर्माभूत्—इति विमृश्य लौकिकभागस्योणादिप्रकरण-स्थवर्जितानां लौकिकसस्कृतपद्यबद्धोदाहरणाना, तन्मध्यपतितवैदिकमन्त्रभागै: सह, सङ्ग्रहोऽत्र तन्मूलग्रन्थो-क्तदिशा विधीयते येषु ग्रन्थेषु तानि समुपलभ्यन्ते।

सि० कौ० सूत्र स०	उदाहरणानि	ग्रन्था·
८	क्व १' वोऽश्वा. ।	ऋ० वे० ५।६१।२।
"	रथानां न ये २' ऽरा· ।	" १०।७८।४।
"	शतचक्रं यो ३' ऽह्यं ।	" १०।१४४।४।
"	अग्निमीळे पुरोहितम् ।	" १।१।१॥
१००	मणीवोष्ट्रस्य लम्बेते प्रियौ वत्सतरौ मम ।	म० भार० १२।१७।१२।
११६	मदोदग्रा ककुद्मन्त· ।	रघु० ४।२२॥
१५०	घनाघन. क्षोभण: ।	ऋ० वे० १०।१०३।१॥
१७७	सेमामविड्ढि प्रभृतिम्।	" २।२४।१॥
"	स इत्क्षेति ।	" ४।५०।८॥
"	स एवमुक्त्वा ।	रघु० ३।५२॥
"	सोऽहमाजन्म शुद्धानाम् ।	" १।५॥
"	*सैष दाशरथी राम ।	का० वृ० ६।१।१३४॥
२३७	आसन्य प्राणमूचु ।	बृह० उप० १।३।१॥
"	दक्षिणं दोर्निशाचर ।	रघु० १५।२३॥
"	दोष तस्य तथाविधस्य भजत. ।	
३०६	हा पित: क्वासि हे सुभ्रु ।	भट्टि० ६।११॥
३५२	परमे व्योमन् ।	ऋ० वे० १।६२।७॥

*. ताराङ्किताना पद्यानामनुसन्धाने विद्वद्भि प्रयत्नो विधेय ।

सि० कौ० सूत्र सं०	उदाहरणानि	ग्रन्था.
३६१	हविर्जक्षिति निःशङ्को मखेषु मघवानसो ।	भट्टि० १८।१९ ॥
४१२	इम मे गङगे यमुने ।	ऋ० वे० १०।७५।५ ॥
४८८	अथो त इन्द्र केवलीर्विश ।	" १०।१७३।६ ॥
५१६	दित्यवाट् च मे दित्यौही च मे ।	वा० स० १८।२६ ॥
५१७	आधेनवो धुनयन्तामशिश्वी ।	ऋ० वे० ३।५५।१६ ॥
५३८	विषवृक्षोऽपि सवर्ध्य स्वय छेत्तुमसाप्रतम् ।	कुमार० २।५५ ॥
५८३	प्रमुर्बुभुषुर्भुवनत्रयस्य ।	शिशु० १।४९ ॥
६४२	*मूलेनावाहयेद्देवी श्रवणेन निसर्जयेत्[1] ।	
७०९	*घटाना निर्मातुस्त्रिभुवनविधातुश्च कलह.[2] ।	
७१२	उपारता पश्चिमरात्रगोचरात् ।	किरात० ४।१० ॥
८३६	शरद कृतार्था[3] ।	" ४।१९ ॥
८५९	विनसा हतबान्धवा।	भट्टि० ५।८ ॥
९२७	द्यावा चिदस्मै पृथिवी ।	ऋ० वे० २।१२।१३ ॥
९६३	*जनार्दनस्त्वात्मचतुर्थ एव ।	
११९०	स नैषधस्यार्थपते ।	रघु० १८।१ ॥
११९३	कौरव्या पशव ।	वेणी० १।२५ ॥
"	तस्यामेव रघो. पाण्ड्या. ।	रघु० ४।४९ ॥
"	रघुणामन्वय वक्ष्ये ।	" १।९ ॥
"	निरुध्यमाना यदुभि कथञ्चित् ।	शिशु० ३।२९ ॥
११९४	कम्बोजा समरे ।	रघु० ४।६९ ॥
१२२६	*आग्नेयो वै ब्राह्मणो देवतया ।	
१२४१	*आग्निवारुणीमनड्वाहीमालभेत ।	
१३२३	*यथा हि जात हिमवत्सु कान्थकम् ।	का० वृ० ४।२।१०३ ॥
१३८१	शार्वरस्य तमसो निषिद्धये ।	कुमार० ८।५८ ॥
"	अनुदितौषसराग ।	किरात० ९।८ ॥
१६७२	एकाकिनोऽपि परित पौरुषेयवृता इव ।	शिशु० २।४ ॥
२१४७	यां या प्रिय. प्रैक्षत कातराक्षी, सा सा ।	" ३।१६ ॥

*ताराङ्कितानां पद्यानामनुसन्धाने विद्वद्भि प्रयत्नो विधेय ।

१. श्लोकोऽय निर्णयसिन्धौ (निर्णय सागर०, १९०१, पृ० १३४) 'सरस्वती-स्थापन पूजनादि प्रकरणे' निर्णयामृत देवीपुराणस्य, सङ्ग्रहस्य चोक्त ॥

२. श्लोकोऽय सुभाषितरत्नभाण्डागारे दृश्यते, पर तत्र मूलस्थान न ज्ञायते।

यथा—'हठादाकृष्टाना कतिपयपदाना रचयिता,
जन स्पर्धालुश्चेदहह कविना वश्यवचसा।
भवेदद्य श्वो वा किमिह बहुना पापिनि कलौ,
घटाना निर्मातुस्त्रिभुवनविधातुश्च कलह'॥ इति।

३. 'शरदः कृतार्थता' इति किरातार्जुनीये पाठ ।

सि० कौ० सूत्र स०	उदाहरणानि	ग्रन्थाः
२२७२	बाहुप्रतिष्टम्भविवृद्धमन्यु ।	रघु० २।३२॥
२३२६	उदयति विततोर्ध्वरश्मिरज्जौ ।	शिशु० ४।२०॥
२३४६	नास्रसत्करिण ग्रैवम् ।	रघु० ४।४८॥
२३४९	[1]मत्स्योदके अनुष्यन्देते ।	
२३५२	कमलवनोद्‌घाटन कुर्वते ये ।	सूर्यशतके, २॥
"	प्रविघाटयिता समुत्पतन्हरिदश्व' कमलाकरानिव ।	किरात० २।४६॥
२३५३	विज्ञापना भर्तृषु सिद्धिमेति ।	कुमार० ७।९३॥
"	रजो विश्रामयन् राज्ञाम् ।	रघु० ४।८५॥
"	धुर्यान् विश्रामयेति स ।	" १।५४॥
"	प्रणयिनो निशमय्य वधूकथा[1] ।	शिशु० ६।१९॥
"	निशामय तदुत्पत्ति विस्तराद् गदतो मम ।	दुर्गा० १।२॥
"	*पर्यवसित नियमयन् ।	
२४३५	*विचक्षण' प्रथयन् ।	
२४३९	नमोवाक प्रशास्महे ।	उत्तर० १।१॥
२४६२	ससीतयो राघवयोरधीयन् ।	भट्टि० ३।१८॥
२४६३	तनौ ममुस्तत्र न कैटभद्विष ।	शिशु० १।२३॥
"	उदर परिमाति मुष्टिना ।	नैष० च० २।३५॥
२४६६	न विश्वसेदविश्वस्तम् ।	म० भार०, अनु० (गीता-प्रेस०) १४५ अध्याये॥ पञ्चतन्त्रके, मित्रसं-प्राप्तौ ४५; लब्धप्रणाशे १४ (निर्णय सागर०)॥
२४९५	त रोदसी पिपृतम् ।	ऋ० वे० ३।२६।९॥
२५०३	जिघर्म्यग्नि हविषा घृतेन ।	" २।१०।४॥
"	*अय स्रुवोऽभिजिहर्ति होमात् ।	
२५०४	देवान् जिगाति सुम्नुयु ।	ऋ० वे० ३।२७।१॥
२५१२	ततो वावृत्यमाना सा रामशाला न्यविक्षत ।	भट्टि० ४।४८॥
"	द्युतद्यामानियुत पत्यमान ।	ऋ० वे० ६।४९।४॥
२५१३	संसृज्यते सरसिजैररुणाशुभिन्नै' ।	रघु० ५।६९॥
"	विराध्यन्त क्षमेत क ।	शिशु० २।२०॥
२५१८	नाग्निस्तृप्यति काष्ठानाम् ।	पञ्च०, मित्रभेदे १४८॥
"	पितृनतार्प्सीत् ।	भट्टि० १।२॥
२५३३	न तद्यश. शस्त्रभृता क्षिणोति ।	रघु० २।४०॥
२५३६	शिशु न विप्रा मतिभी रिहन्ति ।	ऋ० वे० १०।१२३।१॥

*ताराङ्किताना पद्यानामनुसन्धाने विद्वद्‌भि. प्रयत्नो विधेयः ।

१. 'वधूर्बहि.' इति शिशुपालवधे पाठ. ।

सि० कौ० सूत्र स०	उदाहरणानि	ग्रन्था
२५३७	*परिणूतगुणोदया ।	
२५४२	त्वष्टा रूपाणि पिशतु ।	ऋ० वे० १०।१८४।१।
२५७४	रामो राज्यमचीकरत्[1] ।	वा० रा०, युद्ध० १२८।१०६।।
२५९६	विस्माययन् विस्मितमात्मवृत्तौ। मनुष्यवाचा।	रघु० २।३३।।
२६०७	प्रार्थयन्ति शयनोत्थित प्रिया[2] ।	" १९।२९।।
२६७७	*दूरयत्यवनते विवस्वति ।	
२६८७	नाथसे किमु पति न भूभृताम् ।	किरात० १३।५९।।
२६९०	सशय्य कर्णादिषु तिष्ठते य ।	" ३।१४।।
२६९२	स्तुत्य स्तुतिभिरर्थ्याभिरुपतस्थे सरस्वती ।	रघु० ४।६।।
२६९५	आजघ्ने विषमविलोचनस्य वक्ष· ।	किरात० १७।६३।।
"	आहृध्व मा रघूत्तमम् ।	भट्टि० ७।१०१
२७०१	रक्षासीति पुरापि सश्रृणुमहे।	अनर्घ० ६।२५।।
"	हितान्न य सश्रृणुते स किंप्रभु ।	किरात० १।५।।
२७१०	विगणय्य नयन्ति पौरुषम् ।	" २।३५।।
२७३७	बुभुजे पृथिवीपाल: पृथिवीमेव केवलाम् ।	रघु० १५।१।।
"	*वृद्धो जनो दु खशतानि भुङ्क्ते ।	
२७४३	इत्थ नृप पूर्वमवालुलोचे, ततोऽनुजज्ञे गमन सुतस्य ।	भट्टि० १।२३।।
२७५५	दमयन्ती कमनीयतामदम् ।	नैष० च० २।१८।।
"	धापयेते शिशुमेकं समीची ।	ऋ० वे० १।९६।५।।
२७७५	*सुप्तोऽह किल विललाप ।	
"	बहु जगद पुरस्तात्तस्य मत्ता किलाहम् ।	शिशु० ११।३९।।
२८२८	पुरीमवस्कन्द लुनीहि.....।	" १।५१।।
२८४८	त्वया नियम्या ननु दिव्यचक्षुषा ।	रघु० ३।४५।।
"	*अनियम्यस्य नायुवित· ।	
२८४९	*आत्मनाम गुरोर्नाम । (स्मृतिवचनम्)	
२८५३	तेन सगतमार्येण रामाजर्यं कुरु द्रुतम् ।	भट्टि० ६।५३।।
"	मृगैरजर्य जरसोपदिष्टमदेहबन्धाय पुनर्बबन्ध ।	रघु० १८।७।।
२८६५	उच्छ्राय सौन्दर्यगुणामृषोद्या: ।	शिशु० ४।१०।।
२९२९	गिरिशमुपचचार प्रत्यहं सा सुकेशी ।	कुमार० १।६०।।
२९३१	प्रेक्ष्य स्थिता सहचरीम् ।	रघु० ९।५७।।
२९३२	यूथं तदग्रसरगर्वितकृष्णसारम् ।	" ९।५५।।
२९४०	ज्योत्स्नाकरम्भमुदरभरयश्चकोरा. ।	अनर्घ० २।४४।।

*ताराङ्किताना... ....

१. 'रामो राज्यमकारयत्' इति रामायणे उपलब्धपाठ ।

२. 'प्रार्थयन्त.' इति रघुवशे पाठ ।

सि० कौ० सूत्र स०	उदाहरणानि	ग्रन्था.
२९८८	स बभूवोपजीविनाम् ।	रघु० १।१६ ॥
"	अनुयायिवर्ग ।	" २।४ ॥
"	पतत्यधो धाम विसारि ।	शिशु० १।२ ॥
"	न वञ्चनीया प्रभवोऽनुजीविभि. ।	किरात० १।४ ॥
३०१८	मृदुतया द्रुतया ।	शिशु० ६।५९ ॥
३०३७	लोध्रद्रुम सानुमत· प्रफुल्लम् ।	रघु० २।२९ ॥
३०५७	*धावितमिभराजधिया ।	
३०९५	त तस्थिवास नगरोपकण्ठे ।	रघु० ५।६१ ॥
३०९७	निषेदुषीमासनबन्धधीर ।	" २।६ ॥
"	*अध्यूषुषस्तामभवज्जनस्य ।	
३०९८	उपेयुष स्वामपि मूर्तिमग्र्याम् ।	रघु० ६।७३ ॥
"	धृतजयधृतेरनाशुषः ।	किरात० १२।२ ॥
३१०१	मा जीवन्य. परावज्ञादु.खदग्धोऽपि जीवति ।	शिशु० २।४५ ॥
३११८	जगत्प्रभोरप्रभविष्णु वैष्णवम् ।	" १।५४ ॥
३२२४	पतनान्ता: समुच्छ्रया ।	म० भार० १४।४४।१८ ॥
३२४७	व्यात्युक्षीमभिसरणग्लहामदीव्यम् ।	शिशु० ८।३२ ॥
३२५३	*सैन्धवघनमानय ।	
३३७७	उरोविदार प्रतिचस्करे नखै.।	शिशु० १।४७ ॥

एतेषूदाहरणेषु द्वे ('सैषदाशरथी राम'; 'यथा हि जात हिमवत्सु कान्यकम्') उदाहरणे काशिकावृत्तौ; द्वे च ('मणीवोष्ट्रस्य लम्बेते प्रियौ वत्सतरौ मम', (पतनान्ता. समुच्छ्रया.') महाभारते काशिकायाञ्चोभयत्र दृश्येते। परञ्च व्याकरणपरम्परायामेतेषा चतुर्णामप्युदाहरणाना पाठ. काशिकायामेव पूर्ववर्तित्वात् समावेशाच्च तदुत्तरवर्तिसिद्धान्तकौमुद्यामस्या दिशि पारम्परिक· प्रभाव प्रतीयते। वैदिकोदाहरणानि तु काशिकाया महाभाष्ये च प्रायेण सर्वाण्येवोचितस्थलेषु विशृङ्खलितस्थलेषु वा ज्ञातु शक्यन्ते। एतदतिरिक्त कानिचित् पद्यबद्धोदाहरणानि महाभाष्ये तदुत्तरवर्तिषु ग्रन्थेषु च समानरूपेण वर्तन्ते, तानि चास्माभि काशिकोदाहरणाना प्रसङ्गे पूर्वमेव निर्दिष्टानि सन्ति; परञ्च सिद्धान्तकौमुद्या अधोलिखितानि पद्यानि प्रक्रियाकौमुद्यामेव दरीदृश्यन्ते, प्रक्रियाकौमुदीकर्तुश्च प्रभावमत्र प्रकटयन्ति। यथा—

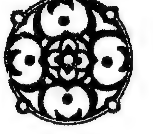
सि० कौ० सू० स०	उदाहरणानि	अष्टाध्यायी सूत्राणि
४०७	श्रीशस्त्वावतु......व. स न ।	८।१।२३ ॥
५४०	शत्रूनगमयत्स्वर्ग वेदार्थम् ।	१।४।५२ ॥
३०८७	मुकुन्दस्यासितमिदमिदम् ।	३।४।७६ ॥

उपरिर्वाणतेन विस्तृतविवेचनेनेद स्पष्टतर जायते यल्लौकिकोदाहरणाना सन्दर्भे काशिकासिद्धान्तकौमुदीग्रन्थद्वयेऽपि पारम्परिक. प्रभाव , यतो हि काशिका यत्र गद्यमयोदाहरणाना पाठो महाभाष्यादुद्धरति तत्र

---

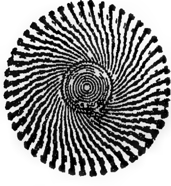
*ताराङ्किताना........................

सिद्धान्तकौमुदी अपि कानिचिदुदाहरणानि प्रक्रियाकौमुदीतः प्रस्तौति। कानिचिच्च पद्यबद्धोदाहरणानि ग्रन्थ-द्वयेऽपि महाभाष्यात् समानरूपेण स्वीकृतानि। पर तथापि सिद्धान्तकौमुद्या पद्यबद्धोदाहरणाना सङ्ख्या काशिकापेक्षयाधिकतरा, यत्र प्रायेण दीक्षितैः पाणिनिशास्त्रानुसारेण तेषा सशयास्पदाना प्रयोगाणा साधने प्रयासो विहितो ये प्रयोगा काव्यनाटकादिषु विशृङ्खलितरूपेण प्राप्ता आसन्, येषाञ्च विषये इत. पूर्व दुर्घट-वृत्तिकाराद् ऋते केनाप्यन्येन प्रयत्नो न कृत आसीत्। इतश्च दुर्घटवृत्त्या सर्वेषा प्रयोगाणामव्युत्पादनात् सम्पूर्ण पाणिनिशास्त्र शङ्का-समाधानपुरस्सरं सिद्धान्तकौमुद्या दीक्षितैर्व्याकृतम्--इति हेतुनापि तत्रभवता भट्टोजिदी-क्षितानामत्र चातुर्य प्रकाशते[1]।



---

१. अत्रास्माभिर्विस्तरभिया सिद्धान्तकौमुदीगतकोशादिग्रन्थोदाहरणाना पाठो न सङ्गृहीतः।



यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्

⊙

वेदान्तभूषणः वे० श्रीकृष्णमाचार्यः

●

भिन्नभिन्नशास्त्रप्रवर्तकाना मुनीना मतभेदोऽवर्जनीय । स च तत्तच्छास्त्रविषयतया ज्ञेय इति सुकरेयव्यवस्था । यथा कणभक्षाक्षपादयो सप्तपदार्थीषोडशपदार्थीवादो वैशेषिकन्याय-शास्त्रविषय । यथा च कर्मब्रह्मणो फलप्रदत्ववाद जैमिनिबादरायणयो कर्मब्रह्म-मीमासाविषय । यदि त्वेकस्मिन्नेव शास्त्रे सूत्रकारो मुनीना मतभेद निर्दिशति, तदा स विकल्पेन समाधेय । यथा मुमुक्षूणामचिरादिमार्गेण हिरण्यगर्भ प्राप्य इति बादरि । पर ब्रह्मैव तथेति जैमिनिरिति वेदान्तशास्त्रे । यथा च लोप शाकल्यस्येति लोप शाकल्यस्य मते, अन्येषा मते तु नेति व्याकरण-शास्त्रे। यदि त्वेकस्मिन्नव शास्त्रे सूत्रवाक्यभाष्यकाराणा मतभेदो दृश्यते, तत्र कथ व्यवस्थेति शङ्कामपनुदत्यय न्याय -यथोत्तरमित्यादि । तत्र पूर्वपूर्वमतापेक्षया उत्तरोत्तरमत प्रबलमिति तदर्थ । एव च तत्र सूत्रकारमतापेक्षया वाक्यकारमत प्रबलमिति, तदपेक्षया भाष्यकारमत प्रबलमिति सिध्यति। इय च व्यवस्था व्याकरणशास्त्र एव। अन्यत्र तु सूत्रकारमतमेव प्रबलमिति ज्ञेयम्। युज्यते चेय व्यवस्था व्याकरणशास्त्रे । तथाहि—व्याकरणशास्त्र हि शब्दशास्त्रम्। अतो लोके शब्दप्रयोगमपेक्ष्य व्यवस्थाकरणीया। लोके हि आबालवृद्ध सऽर्वेपि च जना स्वाभिप्राय परानवबोधयितु शब्दान् प्रयुञ्जते। शब्दप्रयोगाभावे जना स्वाभिप्राय परानवबोधयितु परेषाममिप्राय स्वयमवगन्तु चाशक्नुवन्तो मूकप्राया जडप्रायाश्च भवेयु । यदाह महाकवि —

> "इदमन्ध तम कृत्स्न जायेत भुवनत्रयम्।
> यदि शब्दाह्वय ज्योतिरासंसारान्न दीप्यते।"

इति । अत्र ससारशब्देन लोकस्य सृष्टिकालमारभ्य प्रलयपर्यन्त कालो ग्राह्य । तथा चोक्त मनुना—

> "सर्वेषा तु स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक् ।
> वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक् सस्थाश्च निर्ममे ॥"

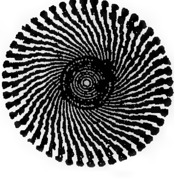
इति । एवमनादिकालप्रवृत्ते शब्दव्यवहारे कालक्रमेण तत्र किंचित् किंचित् व्यत्यासे आवापोद्वापयोश्च प्रवृत्ते व्याकरणकर्तार स्व-स्वकालिकशब्दजातान्याकलय्य तत्स्वरूपाणा भ्रशो मा प्रसाङक्षीदिति शब्दशास्त्र सूत्ररूप निबबन्धु । तथापि बहुतिथे काले गते, तत्र सजात व्यत्यास विपरिणाम चालोच्य वाक्यकार वार्तिकान्यायो

जयामास। तथापि कालगतेरनिवार्यतया तत्रापि पुनर्व्यत्यासे विपरिणामे च सजाते भाष्यकार स्वय वार्तिकानां विवृत्तिव्याजन स्वकालिकशब्दप्रयोगानुगुण व्यवस्थामारचयामास। एव पूर्वपूर्वग्रन्थकारापेक्षया उत्तरोत्तर-ग्रन्थकाराणा बहुलक्ष्यदर्शित्वात् प्रामाण्य युज्यते इति कृत्वा प्रवृत्तोऽय न्यायो यथोत्तर मुनीना प्रामाण्यमिति। न च ऋषिप्रोक्ताना सूत्ररूपाणा च वचनाना कथमप्रामाण्यमुच्यते इति शङ्कनीयम्, अप्रयोजकत्वात्। तथा-चाहु[1]—"न खल्वार्षत्वादिभिस्तदादर, अतिप्रसङ्गात्। प्राज्ञाना प्रथमेनैव गुरुणा हि स्वय पुरा लोकायतमत प्रोक्त लोकविप्लवकारणम्। अथवा पितामह एवात्र प्रमाणम्, य इन्द्रविरोचनयोश्चार्वाकमतमुपदिष्टवान्। न च सूत्रनिबद्ध सर्व विद्यास्थानमिति नियम । न चैक एवैकस्य विद्यास्थानस्य सूत्रकृदिति मा ऋपिवेति वा राजाज्ञा।" इति । किच वृद्धिसज्ञासूत्रे भाष्यकारो वार्तिककारमवहेलयति । यथा—"अगमक ते सूत्रमिति सूत्रकारमुपालभ्य पुनस्तस्यैव प्रमाणीकरणमयुक्तम्। अपरितुष्यन् खलु भवाननेन परिहारेण अनाकृतिर्लिङ्गेन-वेत्याह।" इति।

अथ यथोत्तरमित्यादेरुदाहरणमुच्यते। पाणिनीये तन्त्रे सर्वनामसज्ञानिषेधक सूत्रमस्ति न बहुव्रीहाविति। अनेन बहुव्रीहिसमासप्रयोजके अलौकिकविग्रहवाक्ये सर्वनामसज्ञानिषेधेनाकजभावेन त्वत्कपितृक इत्येव रूप-भवतीति सूत्रकृन्मतम्। भाष्यकारस्तु सर्वनामसज्ञामभ्युपगम्याकच कृत्वा त्वकतिपतृक इति रूपे इष्टापत्ति कृत्वा सूत्र प्रत्याचख्याविति सुविदित विदुषाम्। अय च न्याय धिन्विकृण्व्योरचेति सूत्र निबध्नत सूत्रकृतोऽपि समत इति तत्रत्यभाष्यादवगम्यते। तथाहि तत्रत्य भाष्यम्—"क्वायमकार श्रूयते? न क्वचित् श्रूयते। लोपोऽस्य भवति अतो लोप आर्धधातुक इति। यदि न क्वचित् श्रूयते किमर्थमयमुच्यते? वलोप एवोच्येत। नैव शक्यम् लोपे सति गुण प्रसज्येत। अत्वे पुन सत्यकारलोपे तस्य स्थानिवद्भावात् गुणो न भवति। ननु च वलोपेऽपि सति न धातुलोप आर्धधातुक इति प्रतिषेधो भविष्यति। प्रत्याख्यायते स योग तस्मिन् प्रत्या-ख्याते गुण. स्यादेव" इति अत्र हि न धातुलोप इति सूत्रस्य प्रत्याख्यानानभ्युपगमे अकार विधिर्न समर्थित इति सूत्रकारस्यापि भाष्यकारीयप्रत्याख्यानपक्ष एवाभिगत इति ध्वन्यते।

अत्रेदमवधेयम्—यथोत्तर मुनीनामिव तुल्यन्यायतया मुनित्रयापेक्षया ऋषिकल्पाना महाकवीना प्रख्यातयशसा वश्यवाचा महता च शब्दसाधुत्वे प्रामाण्यमिति । यथाहु[2]—"ननु कथ स्थेमशब्द.? कथ च स्थित्यर्थ? नह्यसौ स्थानादिवत् तिष्ठतेर्निष्पन्न । न च "पृथ्वादिभ्य इमनिज्वा" इत्यस्य विषय । यद्यपि प्रियस्थिरेत्यादिना स्थिरशब्दस्य स्थादेशः? तत्र च तुरिष्ठेमेयस्सु इति प्रत्ययत्रय प्रकृतम्, तथाप्यत्र प्रियोरु, गुरुबहुलघुदीर्घाणामेवमनिच् भवति, नान्येषाम्, पृथ्वादिष्वपाठात्। न चासावाकृतिगण । अत कथमय प्रयोग:? अत्र ब्रूम—प्रयोगतः स्थिति. स्थेमा प्रत्ययाद्यूहशासनात्अखण्डितो वा शब्दोयऽमधातूद्भवपक्षत.। अस्ति हि न्यायतात्पर्यटीकाया तत्प्रयोग। "स्थेमा च भावानामुपपादयिष्यते" इति तात्पर्यपरिशुद्धौ च सशय-परीक्षायाम्—"बौद्धादेर्निश्चितक्षणिकत्वादेरपि झटिति विघटित साधनस्य प्रतिवादिसाधवात् परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कात् सशय विनैव स्थेमादिनिर्णयोत्पत्ते" इति । "निःस्थेमानो दशाननकीर्तय." इत्यादयश्च महाकविप्रयोगा.। तदत्र प्रसिद्धबहुविद्वत्प्रयोगभूयस्तया साधुत्व सिद्धम्। ●

१: श्रीवेदान्तदेशिकस्य न्यायपरिशुद्धौ।
२: श्रीवेदान्तदेशिकस्य तत्त्वटीकायाम्।



व्याकरणस्य दर्शनत्वम्

⊙

श्री रामनारायण त्रिपाठी

●

व्याकरणमिद वेदाङ्गेषु षट्सु "छन्द पादौ तु वेदस्य...मुख व्याकरण स्मृतम्" इति मुखमिव मुख्यशब्दसाधुत्वप्रतिपादनद्वारा सर्वशास्त्रोपकारक शब्दानुशासनमिति सज्ञामन्वर्थ्य लोकप्रसिद्धषड्शास्त्रातिरिक्तमपि शब्दशास्त्रतया व्यपदिश्यमान लोके प्रसिद्ध न तु दर्शनपदव्यपदेश्यतामादधीत। यद्यप्याकरग्रन्थेषु दर्शनपदप्रवृत्तिनिमित्तमधिकृत्य शास्त्रीयपद्धत्या क्वचन कश्चन विचारो नावलोक्यते तथापि यत्र मोक्षस्वरूप, मोक्षोपाय, आत्मस्वरूपम्, आत्मातिरिक्तस्य निखिलस्य जगत. स्वरूप तत्साधकानि प्रमाणानि, इत्याद्यध्यात्मविषय प्रसङ्गोपात्तलौकिकविषयचर्चापि च वर्तते तदेव दर्शनपदव्यवहार्यमिति दृश्यते।

"काणाद गौतम चैव मीमासाद्वयमेव च।
आहु. साख्य च योग च षट् शास्त्राणि मनीषिण:॥
गौतमस्य कणादस्य कपिलस्य पतञ्जले।
व्यासस्य जैमिनेश्चापि षडेव दर्शनानि हि॥
षड्दर्शनानि मेऽङ्गानि पादौ कुक्षि: करौ शिर।
तेषु भेद तु य कुर्यात् मदङ्गच्छेदको हि स॥"

इति प्रसिद्धोक्त्या लोके साख्ययोगन्यायवैशेषिकमीमांसावेदान्तनाम्ना षडेव शास्त्राणि प्रख्यातानि तान्येव च दर्शनपदव्यपदेश्यता समुपयन्ति सुधिया समाजे। एतान्येवागमशास्त्रदर्शनस्मृतितन्त्रतीर्थशब्दै: पर्यायात्मकैर्भिन्नभिन्नप्रस्थानप्रकरणग्रन्थेषु व्यवह्रियन्ते।

किन्तु शास्त्रदर्शनपदयो शाब्दिकव्युत्पत्तिमादायैव उभावपि विभिन्नार्थेषु निर्दिष्टौ मेदिन्यादिकोशग्रन्थेषु। सा च व्युत्पत्ति दृश्यते यथार्थतया ज्ञायते बोध्यते पदार्थ, तत्त्वम्, अनधिगतविषयो अपूर्वो वा अनेन तद् दर्शनम्। अध्यात्मावेदक शास्त्र ग्रन्थविशेषो वा। दृशिर् प्रेक्षणे, इत्यस्माद् धातो करणे ल्युट्। भावादौ ल्युटि तु ज्ञानादिक ग्राह्यम्। एव शिष्यते अनुशिष्यते बोध्यते वा अपूर्वोऽर्थोऽनेन तच्छास्त्रम्। शासु अनुशिष्टौ, इत्यस्माद् धातो' सर्वधातुभ्यष्ट्रन्, इत्युणादिसूत्रेण करणे ष्ट्रनि सिध्यति।

इमामेव निरुक्तिमादाय तत्तत्साम्प्रदायिकेषु ग्रन्थविशेषेषु आहोस्वित् सम्प्रदायानुसारिग्रन्थकदम्बेषु शास्त्रदर्शनशब्दयोर्व्यवहार आचरित। तेनैव वेदनिरपेक्षेषु जैनबौद्धादिग्रन्थेषु वेदसापेक्षेषु प्रत्यभिज्ञादिवैविध्येषु

वेदान्ताद्यतिरिक्तेष्वपि आचार्यैः कृत शास्त्रदर्शनशब्दयोर्व्यवहार सगच्छते। नात्र शङ्क्य यन्नास्तिकेष्वात्मनोऽमन्तव्यत्वात्तद्दर्शन दर्शनपदवाच्यता न लप्स्यतीति यतो ह्यत्रात्मपदेन तत्तन्मतानुरोधेन यद्यत् परम तत्त्व वर्तते तत्तदेवोपादाय मन्यते। एतदेवाभिलक्ष्यैतद्धरिवाक्य सगच्छते—"आत्मा वस्तु स्वभावश्च शरीर तत्त्वमित्यपि। द्रव्यमित्यस्य पर्यायास्तच्च नित्यमिति स्मृतम्।" वा० प० २ द्र० स० १।

अमुना नैरुक्तिकार्थेनानयो पर्यायवाचकत्व सम्यक् प्रतिभाति। अमुमेवार्थमेतदागमोक्तमपि समन्वेत्यनयोर्विषये—

शासनात् शसनात् शास्त्र शास्त्रमित्यभिधीयते।
शासन द्विविध प्रोक्त शास्त्रलक्षणवेदिभि ॥
शंसन भूतवस्त्वेकविषय न क्रियापरम्।
यदाभ्युदयिक चैव नैश्रयसिकमेव च॥
सुख साधयितु मार्ग दर्शयेत्तद्धि दर्शनम्॥

नह्यनयो शब्दयोस्तावन्नैयत्येन कुत्रापि स्थलविशेषे प्रयोगो वरीवर्ति अपि तु वक्तृवैशिष्ट्येन यत्र कुत्राप्यवलोक्यते। यथा भगवता शङ्कराचार्येण "श्रुतिरेव दर्शनम्। तस्मादनतिशङ्कनीयमिदमौपनिषद दर्शनम्। सम्यग्दर्शनप्रतिपक्षभूतानि साख्यादिदर्शनानि निराकरणीयानि इति तदर्थ पर पाद प्रवर्तते।" इत्याद्युक्त्वापि तस्मिन् पादे साख्याद्यतिरिक्तजैनबौद्धशैवादिमतनिराकरण कृतम्, तथा स्मृत्यागमादिशब्दा अप्यस्मिन्नर्थे प्रयुक्ता। तस्मात् सिध्यति खल्वेतेषा शब्दाना व्यापक क्षेत्रम्। नैयत्य त्वस्य नास्ति वादशब्दवत्। यथा गान्धीदर्शन सर्वोदयदर्शनमित्यादि। अस्तु नाम तावत्।

यद्यपि सर्वसिद्धान्तसग्रहे भगवता शङ्कराचार्येण षड्दर्शनसमुच्चये जिनदत्ताचार्येण आस्तिकनास्तिकदर्शनविचारप्रसङ्गे व्याकरणदर्शनस्य चर्चा नोद्भाविता तथापि सर्वप्रथम दार्शनिकाना मध्ये सर्वतन्त्रस्वतन्त्रमहादार्शनिकेन पदवाक्यप्रमाणपारावारीणेन माधवाचार्येण सर्वदर्शनसग्रहे व्याकरणस्य दार्शनिकतया विचार विधाय व्याकरणस्य दर्शनत्व कण्ठरवेणोद्घोषित षोडशदर्शननिकायाभ्यन्तरे। तथा च प्रथमचरमतयाल्पार्धकतिपयनेमाश्चेति सूत्रे "सर्ववेदपारिषदमिद शास्त्रम्" इति कथयता महाभाष्यकारेणाप्यस्य शास्त्रत्व बोधितम्। भगवता हरिणाप्यस्य व्याकरणस्य शास्त्रत्व दर्शनत्व स्मृतित्वमागमत्वञ्च कण्ठत प्रत्यपादि। तद् यथा—

"न्यायप्रस्थानमार्गास्तानभ्यस्य स्व च दर्शनम्
प्रणीतो गुरुणास्माकमयमागमसग्रह ।"
"य. पतञ्जलिशिष्येभ्यो भ्रष्टो व्याकरणागम ।"
"सैषा व्याकरणस्मृतिः।"
"तस्मान्निबध्यते शिष्टै साधुत्वविषया स्मृति.।" इत्यादि।

व्याकरणस्य दर्शनत्वमितोऽपि स्पष्टतया भासते यदन्ये दार्शनिका आस्तिका नास्तिकाश्च स्वस्वग्रन्थे प्रमाणप्रमेयादिविचारस्थले पक्षविपक्षरूपेण वैयाकरणमतमुपादाय खण्डनमण्डनपरा अवलोक्यन्ते। तत्खण्डनमण्डनपरत्व सजातीये सभवति नान्यत्र। एतत्सर्वमग्रे समीक्षाप्रकरणे स्फुटीभविष्यति। अत्र किं मूल शास्त्रत्वं दर्शनत्वञ्चेति विचारकर्तव्यताया प्रवर्तेऽहमधुना—

"प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा।
पुसा येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते॥"

"प्रवृत्तिनिवृत्तिपराणा च सन्दर्भाणा शास्त्रत्वमि"ति च। यथान्यानि धर्मशास्त्रादीनि शास्त्राणि विधिनिषेधाभ्या सुकृतदुष्कृतकृत्येषुप्रवृत्तिनिवृत्ती कुर्वन्ति तथैवेद व्याकरणमपि असाधुशब्देभ्यो निवृति प्रकृति-

प्रत्ययतदर्थपूर्वकपरिनिष्ठितसाधुशब्देषु प्रवृत्तिञ्च करोति। अतोऽसाधुशब्देभ्यो विविच्य साधुशब्दाना ज्ञापकत्वादस्य व्याकरणस्य शास्त्रत्व सिद्धमुक्तवाक्यानुसारत । आगमत्व त्वस्य परम्परागतसम्प्रदायसिद्धत्वात्। आगमो हि परम्परागतसम्प्रदायसिद्ध एव भवति। शब्दसाधुत्वप्रकारश्च परम्परयैवागत । तन्त्रत्वञ्चास्य तन्त्रगुणवत्वात् । तन्त्रगुणास्तु—"सूत्रप्रमाणावयवोपपत्तिरन्यूनतासशयनिर्णयोक्ति । उद्देशनिर्देशमनुक्रमश्च सञ्ज्ञोपदेशाविति तन्त्रसम्पत्।" इति । स्मृतित्व तु श्रुतिभिन्नत्वात्, ऋषिप्रणीतत्वाच्च । अर्थविशेषमाश्रित्य पदमन्वाचक्षाण पदपदार्थप्रतिपादनेन वेदस्योपकरोतीति वेदाङ्गमिति।

"शास्त्रत्व हितशासनात्" इति षड्दर्शनाचार्यमिश्रपादानामुक्त्या हित परमप्रयोजन मोक्ष शास्ति उपदिशति इति हितानुशासनात् शास्त्रत्व सिद्धम्। हितत्वञ्च परमपुरुषार्थमोक्ष एव अन्येषामनित्यत्वात् क्षयित्वाच्च । तत्र मोक्षसाधनमात्मसाक्षात्कार "आत्मा वा अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य" "य आत्मा अपहतपाप्मा सोऽन्वेष्टव्य स विजिज्ञासितव्य" "ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति" "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय" इत्यादि श्रुतिभि । यद्यपि तत्र मुक्तिसाधन व्यक्ताव्यक्तविज्ञानमिति साख्या । अष्टाङ्गयोग विज्ञानमीश्वरप्रणिधान वा यौगिका । प्रमाणप्रमेयादिषोडशपदार्थविज्ञान नैयायिका । यज्ञदान् तपोव्रतादिक मीमासका । तथाप्येव भूते विभिन्ने पथि विद्यमानेपि परमपुरुषार्थावाप्तौ परमसाधने श्रुत्यनुमोदिते आत्मसाक्षात्कारे न केषाञ्चिदपि विरोधस्तत्रैव समेषा पर्यवसानम्।

अत स आत्मसाक्षात्कारस्तु नित्यानित्यवस्तुविवेकद्वारा कि नित्य किमनित्यमनित्यस्य च कि मूल कथञ्चेत्यादिज्ञानेन जायते। अत्रात्मशब्दो ब्रह्मशब्दापरपर्यायो ज्ञेय । यतो हि तत्र ब्रह्म सत्य तदतिरिक्त सर्वमनित्य सर्वस्य च मूल ब्रह्मैव तत्र "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येनजीतानि जीवन्ति," 'इत्यादिश्रुत्या "अनेन जीवेनात्मानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" इत्यादिश्रुत्या च नामात्मिका रूपात्मिका चेति द्वयी सृष्टि ब्रह्मण श्रुतिसिद्धा। तत्र सृष्टिघटकरूपस्य आकाशाद्यात्मकस्य अर्थजातस्य यथा ब्रह्म कारण तथैव नाम्नस्तद्वाचकशब्दस्यापि ब्रह्मैवोपादानकारण "तस्मादेतस्माद् वा आकाश सम्भूत" इत्यादि। किञ्च यद्यर्थ शब्दात्मको न भवेत् तथा शाब्दे ज्ञाने न प्रतीयेत, किन्तु शब्देन शब्द एव प्रतीयेत, अन्येनान्यस्य प्रतीत्यसभवात्। स्वस्यैव स्वप्रतीतिजनकताया प्रत्यक्षेण दृष्टत्वात्, प्रतीयते च शब्देनार्थ, इति शब्दप्रकृतिकतया शब्दात्मकोऽर्थ । तदुक्त भाष्यकृता—"योऽय शब्द सोऽर्थ योऽर्थ स शब्द" इति पर सन्निकर्ष सहिता सूत्रे। तथा च मृद्घटवद् उपादानोपादेयाभिन्नत्वाद् रूपस्यापि ब्रह्मात्मकत्वेन नामरूपयो परस्परमभेदसिद्धया शब्दात्मकोऽय निखिलप्रपञ्च सिध्यति।

एवञ्चोपादानोपादेययो सारूप्यस्यैवोचितत्वाद् उपादेयाद् उपादानस्य अभिन्नता सिद्धा तथा च ब्रह्म अपि शब्दात्मक सिध्यति । यतो हि लोके घटकुण्डलादयो विकारा मृत्सुवर्णादिप्रकृत्यान्विता एव दृश्यन्ते। अपि च शब्देनैव विषयविशिष्ट ज्ञानमभिलप्यतेऽस्माच्छब्दात्मकोऽर्थो ज्ञानञ्चेति। उक्तञ्च—न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके य शब्दानुगमादृते। अनुविद्धमिवज्ञाने सर्व शब्देन भासते। नात्र भ्रमितव्य यद् ब्रह्मणो जगदुपादानत्वे विकारित्वापत्ति "अनादिनिधन ब्रह्म . विवर्ततेऽर्थभावेन" इत्यादि कारिकया विवर्तत्वमङ्गीकृत्य हरिणा समाहितत्वात्। तस्माच्छब्दब्रह्मण एव रूपात्मना विवर्त स्वीकर्तव्य । तदुक्त स्वोपज्ञटीकाया तेन "नामैवेदं रूपत्वेन ववृते रूप चेद नाममावेऽवतस्थे" वा० ३६ पृ०।

अपरापि सरणिरेत समर्थयति । "तस्मादेतस्माद् वा आत्मन आकाश सभूत, आकाशाद्वायुर्वायोरग्निरग्नेराप अद्भ्य पृथ्वी पृथिव्या अन्नमन्नाद् रेतो रेतस पुरुष" इति श्रुत्या वेदान्तिनो मायाशबलितब्रह्मण. सर्वप्रथमम् आकाशस्योत्पत्तिमङ्गीकृत्य तस्मात् सर्वप्रपञ्चो जायत इत्यङ्गीकुर्वन्ति। तत्राकाशपदेन शब्दतन्मात्रोपादानमेव स्थूलभूतप्रपञ्चस्तु पञ्चीकरणात्। एतेन शब्दतन्मात्रैव निदान सर्वेषामिति सिध्यति। तदत्र प्रमाणम्—

वागेवार्थं पश्यति वाग्ब्रवीति वागेवार्थं निहित सन्तनोति।
वाच्येव विश्व बहुरूप निबद्ध तदेतदेक प्रविभज्योपभुङक्ते।।
ओमित्येकाक्षरमिद सर्वम्। ओमिति ब्रह्म।
सूक्ष्मामर्थेनाप्रविभक्ततत्त्वामेकतं वाचमभिष्यन्दमानाम्।
उतान्ये विदुरन्यामिवचैना नानारूपात्मनि सन्निविष्टाम्।।
तस्मादर्थविधाः सर्वाः शब्दमात्रासु निश्चिता।
शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदु।
इति कर्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया।
वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे।
शब्देष्वाश्रिताशक्तिर्विश्वस्यास्य निबन्धिनी।

इत्यादि हरिणा विस्तरेण वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे स्वोपज्ञटीकाया च प्रपञ्चितम्।

तत्र शब्दब्रह्मण. स्फोटाख्यस्य साक्षात्कारो व्याकरणे न भवति अनुपहितस्य विशुद्धब्रह्मण साक्षात्कार, आगमेन तत्त्वमस्यादिमहावाक्येन लक्षणया "त त्वोपनिषद ब्रह्म पृच्छामि" इति श्रुते । अत एवोक्तमत्रापि "तद् व्याकरणमागम्य पर ब्रह्माधिगम्यते" "शब्दब्रह्मणि निष्णात पर ब्रह्माधिगच्छति" इत्यादि। एव ब्रह्मसाक्षात्कारान्मोक्ष परम प्रयोजनम्। तत्त्वावबोध शब्दाना नास्ति व्याकरणादृते, इत्यवान्तरप्रयोजनम्। अतो व्याकरण मोक्षसाधनमन्यदर्शनवद् दर्शनत्वेन प्रतिभाति। उक्तञ्च वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे—

तद्द्वारमपवर्गस्य वाङमलाना चिकित्सितम्।
पवित्र सर्वविद्यानामधिविद्य प्रकाशते।।
इदमाद्य पदस्थान सिद्धिसोपानपर्वणाम्।
इय सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धति.।। इत्यादि।

भगवता भाष्यकृतापि "महत्ता देवेन न. साम्य यथा स्याद् इत्यध्येय व्याकरणम्" इति। "चत्वारि श्रृङ्गा त्रयोऽस्य पादा द्वेशीर्षे सप्तहस्तासो। त्रिधाबद्धो वृषभो रोरवीति महादेवो मर्त्या आविवेश" इत्यादि च। तत्रोद्योतकारा.- महतो देवस्य शब्दब्रह्मणो व्याकरणज्ञाप्यतया व्याकरणज्ञतदाविष्ट इव भवतीति यावत्।

यद्यपि प्रत्यक्षस्य स्फोटात्मकस्य ब्रह्मण श्रवणादिना बोध सभवति, तथापि व्याकरणाभ्यासजन्यज्ञाने वैजात्य पुण्यजनकतावच्छेदकधर्मविशेषरूप कल्प्यते, तादृग्वैजात्यस्योपलब्धिर्नोपायान्तराद् भवति। यथा यज्ञादौ हविर्दानादिप्रयोगेऽर्थस्मरणाय मन्त्रप्रयोगेऽपूर्व कल्प्यते, ब्रह्मज्ञाने वेदान्तजन्य वैजात्य कल्प्यते, तथैवात्रापि बोद्धव्यम्।

व्याकरणाभ्यासजनितस्फोटज्ञानस्य यज्ञादीनामन्त करणशुद्धाविव शरीरादिशुद्धावुपयोग । साक्षात् परम्परया वा स्वर्गमोक्षादिहेतुत्वञ्च। तदुक्त भाष्ये—"एक शब्द सम्यग् ज्ञात सुष्ठुप्रयुक्त. स्वर्गे लोके च कामधुग् भवति" इति। तस्य च शब्दात्मनो ब्रह्मण. कि स्वरूपम्? स्फोट एव ननु कोऽसौ स्फोट इति चेत् सूक्ष्म प्रणवरूप ब्रह्मतत्त्वमेवेति गृहाण।

ईश्वरस्य सिसृक्षात्मिका या माया तत्प्रभव शब्दब्रह्मापरनामा चेतनाधिष्ठितोऽनभिव्यक्तवर्णविशेषो रव परादिशब्दैर्व्यवह्रियमाणोनाद एव स्फोटशब्देनाभिधीयते। स च सर्वगतोपि पुरुषस्य ज्ञातार्थविवक्षया जायमानप्रयत्नविशेषेण मूलाधारस्थपवनेनाभिव्यक्त पश्यन्तीति हृदयपर्यन्तमागच्छता वायुनाभिव्यक्तो मध्यमेति आस्यपर्यन्तमागच्छता वायुनाभिव्यक्तो वैखरीतिनाम्ना निगद्यते। तदुक्त भाष्ये—"चत्वारि वाक् परिमितानि पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिण। गुहा त्रीणि निहितानि नेङ्गयन्ति तुरीया वाचो मनुष्या

वदन्ति" पुराणेपि—"बिन्दोस्तस्माद् भिद्यमानाद् रवोऽव्यक्तात्मकोऽभवत् स एव श्रुतिसम्पन्नः शब्दब्रह्मेति गीयते। शिक्षायाम्—आत्मा बुद्ध्या समेत्यर्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया। मन कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम्। सोदीर्णो मूर्ध्न्यभिहतो वक्त्रमापद्यमारुत.। वर्णान् जनयते तेषा विभाग. पञ्चधा स्मृत । एव च हृदयावच्छिन्नमध्यमाया योनादाश आन्तर प्रणवरूप. स एव वाचक.। "ओकार एव सर्वा वाक्, एषा स्पर्शोष्मभिर्व्यज्यमाना नानारूपा भवती"ति श्रुते.। "अनादिनिधन ब्रह्म शब्दतत्त्व यदक्षर विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत"। सर्वप्राणिहृदयप्रदेशवर्त्त्वाच्च स एव ब्रह्मपदव्यवहार्य । एव हृदयप्रदेशगतेन वायुसयोगेन जातो नाद प्राकृतध्वनिरुच्यते। तेनाभिव्यक्ता सूक्ष्मा मध्यमा वाक् स्फोटशब्देनोच्यते। अत एव नादाभिव्यङ्ग्य स्फोट इति सगच्छते। आस्यपर्यन्तमागच्छता वायुना स्फोटस्योपलब्धिजनको वैकृतो ध्वनिर्जायते। तस्य ध्वनेर्यावत् सत्ता तावत् स्फोटस्योपलब्धि. परिच्छिद्यते। तदुक्तम्—

परावाङमूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसस्थिता।
हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा॥
वैखर्या हि कृतो नाद. परश्रवणगोचर.।
मध्यमया कृतो नाद. स्फोटव्यञ्जक उच्यते॥ इति।

स्फोटस्तु भूषणकारमते—सकलशब्दार्थप्रपञ्चात्मकविवर्तविवर्तकारणीभूत ब्रह्मैव शब्दब्रह्मपदेनाभिधीयते। शेखरकारस्तु—परापश्यन्तीमध्यमावैखरीतिचतुर्विधवाङमये या मध्यमा वाक् तया यो नादाशस्तदात्मक । तदुक्त मञ्जूषाया "तत्र मध्यमाया यो नादाशस्तस्यैव स्फोटात्मनो वाचकत्वेन, इति स्फोटपदस्य च तत्तद्वर्णपदादिरूपे ताल्वाद्यभिघाताज्ज्ञानविषयो मध्यमावस्थो अर्थ इति च।

स च स्फोटो वर्णपदवाक्यजातिव्यक्तिसखण्डखण्डभेदेनाष्टविध इति प्राचीनसम्प्रदाये प्रसिद्ध.। केचनाधुनिका. षोडशविधमामनन्ति। तत्र 'वाक्यस्फोटोऽतिनिष्कर्षे तिष्ठतीति मतस्थितिरित्यादिना अखण्ड वाक्यस्फोटो मुख्य. तादृक्स्फोटस्यान्यथा निरूपयितुमशक्यत्वात् कल्पनया पदपदाशप्रकृतिप्रत्ययादिव्युत्पादनद्वारा सौकर्येणतद्बोधाय स्थितोऽय व्याकरणप्रपञ्चोऽन्यानि दर्शनान्यतिशेते । न च तेषा वर्णपदादीना काल्पनिकत्वेन मिथ्यात्वात् तदर्थमय प्रपञ्चो नारम्भणीय इति वाच्यम् । आवास्तविकत्वेपि तेषा वास्तविकस्फोटव्युत्पादनक्षमत्वात्। यथा भृगुवल्ल्याम् अन्नप्राणमनोविज्ञानानन्दात्मकपञ्चकोशानामवास्तविकत्वेपि तद् व्युत्पादन वास्तविकशुद्धब्रह्मबोधनाय भवति। तथैवात्रापि बोध्यम् । तदुक्त हरिग्रन्थे—उपाया. शिक्षमाणाना वालाना चोपलालना । असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा तत. सत्य समीहते॥ भूषणेपि—पञ्चकोशादिवत्तस्मात् कल्पनैषा समाश्रिता। उपेयप्रतिपत्त्यर्था उपाया अव्यवस्थिता. ॥ इति॥

अपरश्च विचारः सतिष्ठते—यथा वेदान्तिभि.—सदेव सोम्येदमग्रमासीदेकमेवाद्वितीयम्। ब्रह्मैवेद सर्वम्। नेह नानास्ति किञ्चन। इत्यादि श्रुत्या जगत्कारणस्य सत्यत्वमेकत्व ब्रह्मत्वमात्मत्व प्रतिपद्यते तथैव शाब्दिकैरपि वागेवार्थ पश्यति वाग् ब्रवीति वागेवार्थ निहित सन्तनोति। वाच्येव विश्व बहुरूप निबद्ध तदेक प्रविभक्त्योपभुङ्क्ते । ओमित्येतदक्षरमिद सर्वम्। ओमिति ब्रह्म। इत्यादि श्रुत्या जगत्कारणस्य शब्दरूपतापि प्रतिपाद्यते। अतः शब्दब्रह्मैव जगत्कारणम्। यथा तैर्दार्शनिकै. तमेव भान्तमनुभाति सर्व तस्य भासा सर्वमिद विभाति। इत्यादि श्रुत्या तस्य स्वप्रकाशत्व समर्थ्यते तथैव शब्दब्रह्मणोपि स्वप्रकाशत्व शाब्दिकाचार्यै."प्राप्तरूपविभागाय यो वाचः परमो रसः। यत्तत्पुण्यतम ज्योतिस्तस्य मार्गोऽयमाञ्जसः।" १।१२ इति वाक्यपदीयस्वोपज्ञटीकायाम् "इह त्रीणि ज्योतीषित्रयः प्रकाशा स्वरूपपररूपयोरवद्योतका.। तद् यथा योऽय जातवेदा यश्च पुरुषेष्वान्तर प्रकाशो यश्च प्रकाशाप्रकाशयो. प्रकाशयिता शब्दाख्य. प्रकाशस्तत्रैतत् सर्वमुपनिबद्ध यावत् स्थास्नु चरिष्णु च" इत्युद्धृतैर्वाक्यैः समर्थ्यते। एतेन सिद्धमेतद् यथा विविधसम्प्रदायेषु निर्विशेपाद्वैतवाद.,

विशिष्टाद्वैतवाद, शुद्धाद्वैतवाद, शिवाद्वैतवाद, इत्यादिवादा दीव्यन्ति तथैव शाब्दिकसम्प्रदाये शब्दाद्वैतवाद प्रकाशते। प्रकाशितैषा चर्चा विस्तरेण वाक्यपदीयस्फोटसिद्धिशैवागमादिषु। एतदर्थमवलोकनीय विशेषत. स्फोटनिरूपणम्।

' यथान्ये दार्शनिका वैशेषिकादय कार्यकारणभावमाचक्षाणा कार्येषु कारणधर्मसमन्वय दृष्ट्वा परमाणूनेव जगत्कारणत्वेन व्यवस्थापयन्ति, साख्या जगति सुखादिसमन्वय दृष्ट्वा सुखदु खमोहसमन्वित प्रधानमेव जगदुत्पत्तिकारण वदन्ति, वेदान्तिनो जगतो जन्मपरिणामाभ्यामसस्पृष्टमपि ब्रह्मैव मायया जगतो विवर्तोपादानरूप कारणमिति मन्यन्ते, केचन "पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते" इति श्रुतिबलेन आत्मन शक्तिसमूहस्यैवाऽविद्यापदव्यपदेश्यस्य त्रिगुणात्मकस्य त्रिगुणात्मकजगत्कारणत्व कथयन्ति। तथैवाम्नाये सहुतभोक्तृभोग्यशक्तेर्वागात्मनो बहुधा कारणत्वमाम्नातम्—"स उ एवैष ऋङमयो यजुर्मय साममयो वैराज पुरुष। पुरुषो वै लोक। पुरुषो यज्ञ। तस्यैता लोकम्पृणास्तिस्रआहुतयस्ता एव ऋयालिखितावै त्रयोलोका" इति वा० प० स्व० टी० १।१२० हरिणाप्युक्तम्—शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदु। छन्दोभ्य एव प्रथममेतद् विश्व व्यवर्तत। वा० प० १।१२० तस्माद् वागेव जगत्कारणमिति सस्थापयन्ति वैयाकरणा। तत्क्रमोनिरूप्यते।

जगत्सृष्टिक्रमः

नियतसमयपरिपाकाना कर्मणामुपभोगेन प्रक्षये प्रलये लीनसर्वजगत्का माया ईश्वरे लीयमाना कार्यप्रवृत्त्यभावात् सुप्तेव तिष्ठति। तत स्वाश्रयतत्तदन्त करणद्वारा मायाया स्थितैरपरिपक्वैरवशिष्यमाणै कर्मभि स्वफलदानाय भगवत सकाशान्मायापुरुषयोराविर्भाव सम्पाद्यते। अय च कार्यकारणसामर्थ्यरूप एवाविर्भावो नोत्पत्ति तयोरनादित्वेन पूर्वमेव स्थितत्वात्। तत परमेश्वरस्य सिसृक्षात्मिका सृजेयमिति मायावृत्तिरुदभूत् ततो विन्दुरूप त्रिगुण प्रधानशब्दवाच्यमजायत तदेव शक्तितत्त्वम्, तत्र विन्दौ योऽचिदश स बीजम्, समिलितौ चिदचिदशौ नाद, तस्मिन् विन्दौ यश्चिदशो नादान्तर्गत सोपि विन्दुरमिधीयते, अविच्छेदेन शब्दार्थोभयसस्काररूपा नामरूपात्मिकाऽविद्योच्यते। एतस्माद् गुणत्रयात्मकाद् विन्दो सृष्ट्युपयोग्यवस्थाविशेषरूप शब्दब्रह्मापरनामधेय नादमात्रमुदपद्यत एतज्जगदुपादानमेव स पराशब्दैर्व्यवह्रियते, एतत्सर्वगतमपि प्राणिना मूलाधारे सस्कृतपवनचलनेनाभिव्यज्यते। तच्चाभिव्यक्त शब्दब्रह्म परा वागित्यभिधीयते। आन्तरो ज्ञाता च भवति। इत्येत्सर्व स्फोटवादिभिर्वाक्यपदीये मञ्जूषाया योगसूत्रभाष्ये वैशारद्या शैवागमे च प्रतिपादितम्। एतस्या एव वाच. प्रपञ्चो बेदादि पश्यन्त्यादि, ततो विविधसर्गोऽजायत। तदुक्तम्—"एष वै छन्दस्य साममय प्रथमोऽक्षन् वैराज पुरुषो योऽन्नमसृजत। तस्मात् पशवोन्वजायन्त। पशुभ्यो वनस्पतयो वनस्पतिभ्योऽग्नि। तस्मादाहुर्न दारुपात्रेण दुह्यादग्निर्वादारुपात्रम्। तस्मान्न दारुपात्रेण दुह्यते" इति। ऋग्वर्ण खल्वपिइन्द्राच्छन्द प्रथम प्रास्पदन्न तस्मादिमे नामरूपे विषूची। नाम प्राणाच्छन्दसो रूपमुत्पन्नमेक छन्दो बहुधा चाकशीति। तथा पुनराह—

वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे वाच इत्सर्वममृत यच्च मर्त्यम्।
अथेद् वाग् वुभेजे वागुवाच पुरुत्र, वाचो न पद यच्च नाह॥

पुराकल्पोऽप्याह—

विभज्य बहुधात्मान सच्छन्दस्य. प्रजापति।
छन्दोमयीभिर्मात्राभिर्बहुधैव विवेशतम्॥
साध्वी वाग् भूयसी येषु पुरुषेषु व्यवस्थिता।
अधिक वर्तते तेषु पुण्य रूप प्रजापतेः॥

प्राजापत्य महत्तेजस्तत्पात्रैरिव सवृतम् ।
शरीरभेदे विदुषा स्वा योनिमुपधावति ॥
यदेतन्मण्डल भास्वद् धाम चित्रस्य राधस ।
तद्भावमभिसभूय विद्याया प्रविलीयते ॥

—वा० प० स्वोपज्ञटीकाया १।१२०

मोक्षस्तदुपायश्च—

सालोक्यसामीप्यसारूप्यसायुज्येषु चतुर्विधेषु मोक्षेषु सायुज्यमोक्ष एव शाब्दिकाभिप्रेत । वैयाकरणा-स्तमेव लभन्ते। तदुक्तम्—अपि प्रयोक्तुरात्मान शब्दमन्तरवस्थितम्। प्राहुर्महान्तमृषभ येन सायुज्यमिष्यते। वा० प० १।१३० तत्रैव स्वोपज्ञटीकाया हरिराह . सर्वेश्वर सर्वशक्तिर्महान् शब्दवृषभ, तस्मिन् खलु वाग्-योगविदो विच्छिद्याहङ्कारग्रन्थीनत्यन्तविनिर्भागेण ससृज्यन्ते, इति। "चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा. महो देवो मर्त्या आविवेश" इति भाष्योद्योते नागेश —"महान् परब्रह्मस्वरूपो देवोऽन्तर्यामिरूप शब्दो मर्त्येष्वाविष्ट इत्यर्थ । तदावेशफलमाह—महतादेवेनेति । साम्य सायुज्यम्" इति।

इद हि शब्दात्मक ब्रह्मान्तर्यामिरूपेण मर्त्याना हृदयादिषु वर्तते तच्च ज्योति स्वरूपमनपायि परावाग्रूप हृदयान्धकारावृत सर्वलोकलोचनपरमस्ति—

"महो देवो मर्त्या आविवेश"
"गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति"
"स्वरूपज्योतिरेवान्त परा वागनपायिनी"
"तस्या दृष्टस्वरूपायामधिकारो निवर्तते" इत्यादि।

वैयाकरणा शास्त्रत प्रकृतिप्रत्ययविभागेन साधून् शब्दान् ज्ञात्वा वाच पदश प्रकृतिप्रत्ययविभागेन विवृह्य वाचोऽर्थान् सम्यक् पश्यन्त शास्त्रार्थध्यानवन्तो मानसज्ञानेन वाचमसाधुशब्देभ्य पृथक्कृतवन्तस्तज्-ज्ञानपूर्वकसाधुशब्दप्रयोगैर्लब्धान्त करणशुद्धयो भवन्ति। ततश्चित्तशुद्धिक्रमेण विषयान्तरेभ्यो व्यावृत्ता मनोवशी-कृता व्याकरणशास्त्रस्त्रवलेन तदवाप्तयोगवलेन हृदयान्धकार विदार्य आत्मना अन्त स्थयशब्दब्रह्मणा अभेद-मापादयन्ति। एव दृष्टे शब्दब्रह्मणि लौकिकाधिकारविनिवृत्तौ त्यक्तभेदभावना सायुज्य प्राप्नुवते। शाब्दिकनये स्फोट एवार्थवाचक स च स्फोटो व्याकरणशास्त्रसाध्यप्रयोगव्यङ्ग्यो ध्वनिरूपात्मकवैखरीरूपरूषितो ब्रह्मा-नतिरेक । एव वैयाकरणाना भिन्नभिन्नवैखरीरूपोपाधिभिन्नब्रह्मण एवार्थबोधकत्वेन सर्वबोधकेषु ब्रह्मबुद्धौ जातायामर्थस्य च शब्दब्रह्मणो विवर्ततया सर्वपदार्थेषु च ब्रह्मबुद्धिर्भवति। वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे हरिराह—

तस्माद् य शब्दसस्कार सा सिद्धि परमात्मन ।
तस्य प्रवृत्तितत्त्वज्ञस्तद् ब्रह्मामृतमश्नुते ॥१३१॥

तत्रैव स्वोपज्ञटीकायाम्—व्यवस्थितसाधुभावेन हि रूपेण सस्क्रियमाणे शब्दतत्त्वेऽपभ्रशोपघातापगमादाविर्भूते धर्मविशेषेनियतोऽभ्युदय । तदभ्यासाच्च शब्दपूर्वक योगमधिगम्य प्रतिभा तत्त्वप्रभवा भावविकारप्रकृति सत्ता साध्यसाधनशक्तियुक्ता सम्यगवबुद्धय नियता क्षेमप्राप्तिरिति।

आह च—

प्राणवृत्तिमतिक्रान्ते वाचस्तत्त्वे व्यवस्थित ।
क्रमसंहारयोगेनसहृत्यात्मानमात्मनि ॥
वाच सस्कारमाधाय वाच ज्ञाने निवेश्यच च।
विभज्य बन्धनान्यस्या कृत्वा ता छिन्नबन्धनाम् ॥

ज्योतिरान्तरमासाद्य च्छिन्नग्रन्थिपरिग्रहः।
परेण ज्योतिषैकत्व छित्वाग्रन्थीन् प्रपद्यते ।। इति।

प्रयोजनम्

यद्यपि मुख्यतयाऽस्य परमपुरुषार्थ एव प्रयोजन तथापि लौकिक प्रयोजनमपि तत्सहकृतमवश्यमेव वर्तते अन्यथा साधारणलोकप्रवृत्त्यभाव प्रसज्येत । तत्र लौकिकालौकिकप्रयोजनेषु विचारकाणामभिप्रायो दिङमात्रमिह प्रस्तूयते—"ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्म षडङ्गोवेदोऽध्येयोज्ञेयश्च" इति श्रुतिबलात् सन्ध्योपासनादिवत् प्रत्यवाय-परिहारार्थ नित्यकर्तव्यतया उत्तमाधिकारिणा स्वत प्रवृत्तिसम्भवात् सूत्रकृता स्वशास्त्रे व्याकरणस्य साक्षात् प्रयोजन नोक्तम्। वार्तिककृता "शास्त्रपूर्वके प्रयोगे धर्म" इत्यनेन मध्यमाधिकारिणा धर्मो हि व्याकरणस्य प्रयोजन प्रदर्शितम्। भाष्यकारस्तु मन्दाधिकारिणा स्वर्गापूर्वादिष्वविश्वासिना प्ररोचकप्रयोजनवता प्रवृत्त्यर्थ साक्षात् शब्दानुशासनमिति प्रयोजनमुक्त्वा मुख्यामुख्यानि प्रयोजनप्रयोजनानि अष्टादश प्रोचे। भर्तृहरि स्वविरचिते वाक्यपदीये विस्तरेणास्य मोक्षसाधनत्वमेव प्रधानतया वर्णितम् "इदमाद्य पदस्थान सिद्धिसोपान- पर्वणाम् । इय सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धति."। अन्यदपि प्रयोजनम-न्यत्रोक्त बहुश — "यश्च व्याकुरुते वाच यश्च मीमासतेऽध्वरम्। तावुभौ पुण्यकर्माणौ पक्तिपावनपा-वनौ।" शब्दब्रह्मणि निष्णात पर ब्रह्माधिगच्छति" निरुक्तमस्य यो वेद सर्वपापै प्रमुच्यते" धर्माय नियम शास्त्रे प्राङमुखत्वादिवद् भवेत्" प० म० १ अ०। नाकमिष्ट सुख यान्ति चतुर्भिर्वादवैरथै । अथ पत्का-षिणो यान्ति येऽञ्चीकमत भाषिण । " भा० ३ अध्याय य शास्त्रपूर्वक शब्दान् प्रयुङक्ते सोऽभ्युदयेन युज्यते" शब्दज्ञाने धर्म " इत्यादि भा० १ आह्निक।

वैयाकरणनये/प्रमाणविचारः

यथान्ये नास्तिकास्तिकदार्शनिका. प्रमाणविमर्शे सलग्ना न तथा शाब्दिका अवलोक्यन्त इति दर्शन-शास्त्रवैकल्पापत्तिरिति माशकी ? अत्रापि प्रमाणचर्चा सत्त्वात् । तल्लक्ष्य "मान हि नामानिर्ज्ञातार्थमुपादीयते, अनिर्ज्ञातमर्थ ज्ञास्यामीति" भाष्यम् २।१।५५ "अनिर्ज्ञातस्य निर्ज्ञान येन तन्मानमुच्यते... इति" ३।३५९ एतच्च मानसामान्यलक्षणमिति । प्रस्थादीत्यादिग्रहणात् प्रमाणोन्मादानयोपि गृह्यन्ते। यद्यपि "शब्दप्रमाणका वय यच्छब्द आह तदस्माक प्रमाणम्" इत्युक्तिर्भाष्येऽनेकत्रोपलभ्यते किन्त्वस्य नायमभिप्रायो यत् केवलप्रत्यक्ष-प्रमाणवादिचार्वाकवद् वैयाकरणोऽपि केवलशब्दप्रमाणवादी, अपि तु वेदादिप्रतिपादितकृत्यफलेषु सन्निकर्षा-भावात् प्रत्यक्षस्य, व्याप्तिग्रहाभावादनुमानस्य, सादृश्यादिसामग्र्यभावादुपमानादीनाञ्चासम्भवात् "स्वर्गकामो यजेत" इत्यादिश्रुतिवाक्य श्रुतिमूलकस्मृत्यादिवाक्य वा कृत्याकृत्यधर्माधर्मब्रह्मज्ञानादिविषये यद् वक्ति तदस्माक प्रमाणमित्यर्थ. । एतेनेदमेवायाति यत् सर्वप्रमाणेषु अन्यप्रमाणनिरपेक्षत्वाद् वैयाकरणै. सर्वप्रमाणापेक्षया शब्दप्रमाणस्य श्रैष्ठ्य स्वीक्रियते। तदित्थम्—अज्ञातज्ञापकेन स्वत प्रमाणभावेन वेदेन स्वजन्यज्ञानविषये प्रमाणान्तरसवादोनापेक्ष्यते। न च प्रमितित्वे प्रमाणान्तरानपेक्षत्वेपि वेदवाक्य स्वजन्यज्ञानोत्पत्तौ प्रत्यक्ष-प्रमाणमपेक्षत एव अन्यथा श्रोत्रेण प्रत्यक्षात्मकप्रमाणेन शब्दप्रत्यक्षाभावे तद् वेदवाक्य शाब्दप्रमा कथजनयेदिति वाच्यम्, आगमजन्यज्ञानेन स्वकारणे 'उपजीव्ये' प्रत्यक्षे श्रोत्रादिव्यावहारिकप्रामाण्यस्यानपह्नवत्वेपि तात्त्विक-प्रामाण्यस्यापह्नवात्। अतात्त्विकप्रमाणभावेभ्योऽपि साव्यवहारिकप्रमाणेभ्यस्तत्त्वज्ञानोत्पत्तिदर्शनात्। एव सत्यस्मिन् शब्दप्रमाणे प्रत्यक्षस्येदृशी गतिस्तर्हि किमुत वक्तव्य तन्मूलकानुमानादीनाम्। अत. सर्वापेक्षया शब्द-प्रमाणस्य महत्त्वमिति शाब्दिका मन्यन्ते। तदुक्त हरिणा—न चागमादृते धर्मस्तर्केण व्यवतिष्ठते । ऋषीणामपि

यज्ज्ञान तदप्यागमपूर्वकम्। वा० प० १।३०। इत्थमप्यस्य श्रैष्ठय यत् स्वकीयज्ञानस्य परस्मिन् उपबुबोधयिषा यदावर्तते तदा शब्द एव चेष्टादिव्यापारापेक्षया सुगमोपायो नान्य। नैतावता अन्येषा प्रमाणानामनङ्गीकारो विज्ञायेत, नतु तदतिरिक्तप्रमाणसत्ताभावो, नापि इतरप्रमाणबाधो विरोधो वा प्रसज्ज्येत। यथान्ये दार्शनिका अन्यमतपरिगृहीतप्रमाणमप्याददाना स्वमतानुरूपमन्यदन्यत् प्रमाणमपि मन्यन्ते तथैव वैयाकरणा अपि अन्यानि प्रमाणानि स्वीकुर्वन्त स्वमतानुरूपमन्यदपि प्रमाण स्वीकुर्वन्ति। तत्र अन्यानुमोदितप्रमाणातिरिक्तविषयेऽधुना शाब्दिकाना मतमुपन्यस्य तत्पश्चात् प्रत्यक्षानुमानादिविषये विचार करिष्ये। प्रथमतस्तु वैयाकरणा प्रमाणत्वेन प्रतिभामामनन्ति। तदुक्त हरिणा——प्रमाणत्वेन ता लोक सर्व समनुपश्यति। समारम्भा प्रतीयन्ते तिरश्चामपि तद्वशात्॥ वा० प० २।१४८। हेलाराज——सर्व कश्चित् तामेव भगवती स्वप्रतिभां प्रमाणत्वेन पश्यति तथा चोच्यते "सता हि सन्देहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्त करणप्रवृत्तय" इति। तिरश्चा च जातमात्राणा तन्मूल एव व्यवहार इति न तदपह्नवेन आत्मा वञ्चनीय। इति। सा च प्रतिमा जन्मान्तराभ्यासहेतुका सर्वस्य सिद्धैवास्ति। एव सा षड्विधा स्वभावचरणाभ्यासयोगादृष्टविशिष्टभेदात्। विस्तरेणैतस्मिन् विषये प्रपञ्चित वाक्यपदीये द्वितीयकाण्डे १४३-१५४ श्लोकेषु। प्रतिमाप्रमाणविषयकवैयाकरणोद्घोषस्य चर्चा युक्तिदीपिकातत्त्वमुक्ता-कलापन्यायमञ्जर्यादिग्रन्थेषूट्टङ्किता विलोक्यते।

एवमभ्यासोऽपि प्रमाण शाब्दिकनये। नहि मणिरूप्यादिविज्ञान प्रत्यक्षादिप्रमाणजन्यमपि तु अभ्यास मात्रप्रमाणजन्यमेव। तदुक्तं हरिणा——परेषामसमाख्येयमभ्यासादेव जायते। मणिरूप्यादिविज्ञानं तद्विदा-नानुमानिकम्। वा० प० १।३५।

एवमदृष्टमप्यतिरिक्तं प्रमाण वैयाकरणनिकाये। रक्षः पितृपिशाचानां व्यवहितविप्रकृष्टातीतविज्ञाना-न्यपि न प्रत्यक्षादिप्रमाणजन्यानि किन्त्वदृष्टजन्यान्येव। तदुक्तं हरिणा-प्रत्यक्षमनुमान च व्यतिक्रम्य व्यवस्थिता। पितृरक्ष पिशाचानां कर्मजा एव सिद्धय। वा० प० १।३६ कर्मजन्यसिद्धिपदेनादृष्टमत्रगृह्यते। वृषभदेवेन 'अन्तर्धानादिसिद्धय' इति व्याख्यातम्। एव लौकिकप्रत्यक्षातिरिक्तम् अदृष्टजन्य प्रत्यक्षमप्यनेन श्लोकेन साधयति हरि——आविर्भूतप्रकाशानामनुपहृनुतचेसाम्। अतीतानागतज्ञान प्रत्यक्षान्न विशिष्यते॥ वा०प० १।३७।

व्यवहारोऽपि प्रमाण यदुक्त कैयटेन-अस्मदो द्वयोश्च १।२।५९ सूत्रस्य प्रदीपे "सम्प्रत्ययप्रामाण्याच्च युष्मदि गुरौ पक्षे बहुवचन सिद्धम्" इति। सम्प्रत्ययेति-व्यवहारेत्यर्थ, उद्योते। तथा २।१।१ सूत्रभाष्यप्रदीपे, 'त्रैविद्यवृद्धव्यवहारात्तेषामर्थो विज्ञायत एव' २।१।१। उद्योते २७ पृष्ठे, एव तृतीयाह्निके १।१।१ 'भवति चास्य सम्प्रत्यय.' इति भाष्ये प्रदीपे च द्रष्टव्यम्।

अथ प्रसङ्गोषात्ताना परमताङ्गीकृताना प्रमाणाना चर्चा प्रारभ्यतेऽधुना-साहित्यिकैरनुमोदिता चेष्टापि प्रमाणत्वेनात्राप्यङ्गीकृता दृश्यते भाष्ये-"अन्तरेण खल्वपि शब्दप्रयोग बहवोऽर्था गम्यन्ते अक्षिनिकोचै पाणि-विहारैश्च" इति २।१।१ सूत्रे।

अनुमानस्य चर्चा तु भूरिशो वर्तते तद् यथा भाष्ये-"क्रिया नामेयमत्यन्तापरदृष्टानुमानगम्याऽशक्या पिण्डीभूता निदर्शयितु यथा गर्भोनिर्लुंठित" इत्यादि ३।२।११५ एवमेवास्ति भुवादिसूत्रभाष्ये १।३।१ निष्ठा-सूत्रभाष्ये ३।२।१०२ च। "यदि तावद् गुणसमुदाय साधन साधनमप्यनुमानगम्यम्" ३।२।११५ 'सूक्ष्मो हि भावोऽनुमितेन गम्य:' ३।२।१२३। "सज्ञासु धातुरूपणि...कार्याद् विद्याद्...३।३।१ "क्रियापृथक्त्वे च द्रव्यपृथक्त्वदर्शनमनुमानमुतरत्रानेकशेषभावस्य" वा० १।४।१०५ 'अर्थैकमनुमानगम्य द्वितीयमप्यनुमानाद्-गम्यताम्' वा० ४।१।३ इत्यादि। अनुमानविषये दिङ्मात्रमुद्धरणमिहोल्लिख्य विचार्यते यदेभिर्वैयाकरणैरनुमान-प्रकारे नैयायिकादिसरणिरेवानुगम्यते तदित्थम्——'अन्यच्छब्दादिभ्यो द्रव्य तत्त्वनुमानगम्यम्, तद्यथा-ओषधि-वनस्पतीना वृद्धिह्रासौ, ज्योतिषा गतिरिति" भाष्यम् ५।१।११९ अत्रैव प्रदीपे——'प्रत्यक्षापलापिनप्रति प्रत्यक्ष-

पूर्वकानुमानासम्भवात् सामान्यतो दृष्टमनुमानमुपन्यस्यते–'ओषधिवनस्पतीनामिति'। अत्रोद्योते–'सामान्यतो दृष्टमिति-द्रव्य गुणेभ्योऽन्यत् विशेषवत्त्वात् यद् यतो विशेषवत् तत्ततोऽन्यत्, यथा लोहकार्पासे परस्परस्मात्" इति। पुनश्च भाष्ये–'आदित्यगतिवत् सन्न अथवा यथा आदित्यस्य गति सती नोपलभ्यते तद्वत् खट्वावृक्षयो सल्लिङ्ग नोपल यते' इति ४।१।३। अत्र प्रदीपे—यथा आदित्यगति सती प्रत्यक्षेण नोपलभ्यते देशान्तरप्राप्त्या-ऽनुमीयते तथा खट्वावृक्षयो सदपि लिङ्ग सूक्ष्मत्वात् प्रत्यक्षेणाशक्य ग्रहीतु तत्कृतकार्यदर्शनादनुमीयते' इति। पुनश्च भाष्ये—'यथाकाशेन ज्योतिष। तद् यथा आकाश दृष्ट्वा ज्योतिरत्रेति गम्यते ज्योतिर्निमित्त ह्याकाशम्' इति ४।१।३। अत्र प्रदीपे—यथा मेघान्तरित ज्योतिरनुमीयते तथा लिङ्गमित्यर्थ' इति। आकाशेन प्रकाशोऽत्र गृह्यते। विस्तरेणात्रानुमान निरूपित प्रदीपोद्द्योतयोस्तत्रैव द्रष्टव्यम्।

यथान्ये दार्शनिका प्रत्यक्षस्य ज्यैष्ठ्य श्रैष्ठ्यमुपजीव्यत्वञ्चाविरोधेनामनन्ति तथैवास्य सर्वजनीनस्य व्यावहारिकतत्त्वावेदकप्रमाणेषु प्रधानत्व वैयाकरणैरप्यङ्गीक्रियते। तदुक्तम्—"पर प्रधान प्रमाण प्रत्यक्षम्। अनुमानस्य तत्पूर्वकत्वात्" ३।२।१०२ प्रदीपे। प्रत्यक्षमनुमानञ्चेति १।३६ श्लोके हरिणा। १।३।१ सूत्रे नागेशे-नापि प्रधानत्वमङ्गीकृतम्। अस्य प्रमाणत्व बहुशो भाष्येऽवलोक्यते तद् यथा—'अन्यथाजातीयक खल्वपि प्रत्यक्षेणार्थसम्प्रत्ययोऽन्यथा जातीयक सम्बन्धात्' २।१।२४। उच्चैरुदात्त १।२।२९ नीचैरनुदात्त १।२।३० सूत्रभाष्ये—'यद्यप्येते व्यञ्जनस्य गुणा लक्ष्यन्ते ननु च प्रत्यक्षमुपलभ्यन्ते–इषे त्वोर्जेत्वा' इति तच्च प्रत्यक्ष-मन्यापेक्षया बलवद् 'अनयो प्रत्यक्षानुमानयोरनुमानस्य प्रत्यक्षेण बाध, इत्यादि। इति किञ्चिदुपदर्श्य विरम्यतेऽत्र।

शब्दस्य प्रमाणविषये तु किमपि वक्तव्यमेव नास्ति यतो हि "शब्दप्रमाणका वयं यच्छब्द आह तदस्माक प्रमाणम्' इति शाब्दिकाना महाघोष। एतन्नये प्रायो ह्यन्येषामत्रान्तर्भावोऽथवाऽनेन प्रपञ्चितान्युपकृतानि वाक्यानि, इति विभावयन्ति। तद् यथा—"शब्दादर्था प्रतायन्ते स भेदाना विधायका। अनुमान विवक्षायाः शब्दादन्यन्न विद्यते॥ ३।१९७ वा०प० अत्र हेलाराज अक्षिनिकोचादीनामपि शब्देनैवानुमापकत्व सकेतितत्वात्। एवम्–प्रत्यक्षानुमानाद्यतिक्रान्त यद् ऋषीणामार्ष ज्ञान तदप्यागमपूर्वकमेव ऋषीणामपि यज्ज्ञान तदप्यागमपूर्वकम्' १।३० वा० प०।

उपमानस्य प्रामाण्ये दार्शनिकेषु यथा मतभेदो दृश्यते तथैव वैयाकरणेष्वप्युपलभ्यत इत्येव प्रकटयितुं कतिचिद् वाक्यान्यत्रोपस्थाप्यन्ते–"मान हि नामानिर्ज्ञातज्ञानार्थमुपादीयते-अनिर्ज्ञातमर्थं ज्ञास्यामीति। तत्समीपे यन्नात्यन्ताय मिमीते तदुपमान गौरिव गवय इति" २।१।५५ भाष्ये। "मान हीति—अनिर्ज्ञातस्य साकल्येन ज्ञापकत्व हि तत्त्वम्। यथा प्रस्थादि अज्ञातस्य परिमाणरूपार्थस्य साकल्येन ज्ञापक न तथोपमानम्। गौर्हि गवयं कतिभिश्चिद् धर्मैरेव तद्गतैर्ज्ञापयति न साकल्येन" २।१।५५ उद्योते।

अनिर्ज्ञात प्रसिद्धेन येन तद्धर्म गम्यते।
साकल्येनापरिज्ञानादुपमान तदुच्यते॥

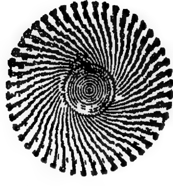
३।३६० वाक्यपदीये।

अत्रैव हेलाराज—"प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्। तथाहि—अप्रसिद्धमनिर्ज्ञात गवयादिप्रसिद्धेन गवा सादृश्यतस्तद्धर्म तस्येव धर्मो यस्य तदिवेति परिच्छिद्यते। सादृश्यमात्रेण परिच्छेदो नारोहपरिणाहत साकल्येन विशेषात्मनापि। अत एव सादृश्य प्रत्यक्षेण स्फुटमत्रावधार्यत इति तदपेक्षोपमानस्येति नेद मानम्, अपि तु तस्य समीप, किञ्चिद्रूपतया परिच्छेदात्। अत एवोपमानस्य प्रामाण्येऽपि विवदन्ते किल। प्रत्यायित-वाक्यमेव प्रमाणम्। सादृश्यकथनन्तूपाय इति। उपमीयतेऽनेनेति च करणव्युत्पत्त्या सदृशज्ञानमुपमानम्। साक्षात् तेनोपमेयपरिच्छेदात्। सञ्ज्ञासञ्ज्ञिप्रतिपत्ति फल केषाञ्चित्। अन्येषामनेन सदृशी मदीया गौरिति

फलम्। गवादिस्तूपमानम परम्परयोपयोगाद् व्यवह्रियते, चक्षुरादीव प्रमाणशब्देन।" इति। 'उपमीयतेऽनेनेत्यु-पमानम्' २।१।५५ काशिका। अत्र पदमञ्जरी—उपपूर्वान्माङ करणे ल्युटि समास इति दर्शयति। भाष्ये तु मानस्य समीपमुपमानमित्यर्थकथनमात्रम्। अव्ययीभावे उपमानानीति रूपासिद्धिप्रसङ्गादिति भाव। उपपूर्व-कश्च माङमादृश्यहेतुके परिच्छेदे रूढ। येन वस्त्वन्तर सादृश्येन परिच्छिद्यते तदुपमानम्, तद्यथा—गौरिव गवय इति, गौ करणम्, पुरुष परिच्छेत्ता, स हि गो सादृश्येन गवय परिच्छिनत्ति—गोसदृशो गवय इति"। न्यासश्च—"सादृश्येन येन परिच्छिद्यते तदुपमानमित्यर्थ। यथा गौरिव गवय इत्यत्र गौरुपमानम्, तेन हि सादृश्येन गवय परिच्छिद्यते। यादृशो गौस्तादृशो गवय, इत्यर्थ प्रतीयते।" २।१।५५ तत्त्वबोधिनी—उपमीयते येन तदुपमानम्। उपपूर्वान्माङ करणे ल्युट्। प्रादिसमास। उपपूर्वको माङसादृश्यपरिच्छेदके रूढ। येन वस्त्वन्तर सादृश्येन परिच्छिद्यते तदुपमानमित्यर्थ। यथा गौरिव गवय। इह हि गौ करण, सादृश्य हेतु, पुरुष परिच्छेत्ता। स हि गोसादृश्येन गवय परिच्छिनत्ति' इति २।१।५५ बालमनोरमा—उपमीयन्ते सदृशतया परिच्छिद्यन्ते यैस्तानि-उपमानानि। सादृश्यनिरूपकाणीत्यर्थ। २।१।५५ शेखर—येन वस्त्वन्तर स्ववृत्तिधर्मवत्त्वेन परिच्छिद्यते तदुपमानम्, परे तु स्वसमभिव्याहृतनिष्ठमुपमानत्वमिवादिद्योत्यम्, इति २।१।५५।

एभिरुद्धरणैर्वैयाकरणनिकाये उपमानस्य प्रामाण्याप्रामाण्ये सुधियो विभावयन्तु। अत्र यत् किमपि वक्तव्यन्तत्तूक्तोद्धरणेष्वेवास्ति। परन्तु मन्ये यदालोचनदृष्ट्या विचारकरणे नापह्नुते प्रमाणत्वमुपमानस्य। यतो हि अनुमानमपि लिङ्गदर्शनानन्तर प्रवर्तमान तादृशी व्युत्पत्तिमपि भजन्मानत्व न जहाति तद्वैव सत्युपमाने को दोष। अपेक्षितपदार्थमात्रविज्ञाने प्रमाणस्योपयोगिता तदापेक्षितज्ञातव्यमुपमानेन ज्ञायत एव नह्यारोहपरिणाहादिसकलविशेषता ज्ञातव्यत्वेनापेक्षिता। नापि प्रत्यक्षमृते सकलविशेषतापरिज्ञाने किमपि समर्थ व्यवहारदशायाम्। अथ च यथान्येषामुपजीव्यत्व क्वचन वर्तते किन्तु तेन न तेषा काचन व्याहतिस्तथैवात्रा-प्युपपादनीयेक पक्षपात। यथान्यानि प्रमाणानि प्रत्यक्षानन्तर प्रवृत्तौ नोनयन्ति मानत्व तथैवास्य प्रवृत्तौ का विनिगमना। विश्वसिमि उपमानस्य प्रमाणत्वमाचार्यसम्मतमिति। उपमानानि सामान्यवचनै २।१।५५ सूत्रे उपमानानीति बहुवचननिर्देशात्।

अर्थापत्तिप्रमाणमपि वैयाकरणा अङ्गीकृत्य स्वकार्य निर्वाहयन्तीत्यत्र न सन्देहलेशो यतो हि तिङसमाना-धिकरणे प्रथमा, इति नियमात् तिङोऽप्रयोगेऽपि प्रथमाया विधीयमानाया 'वृक्ष प्लक्ष' इत्यत्र भाष्यकृतोक्तम् "उक्त पूर्वेण अस्तिर्भवन्तीपर प्रथमपुरुषोऽप्रयुज्यमानोप्यस्तीति गम्यते वृक्ष प्लक्ष। अस्तीति गम्यते इति" प्रातिपदिकार्थेति २।३।४६ सूत्रे। अत्र प्रदीपे—"उक्त पूर्वेणआक्षिप्तक्रियापदापेक्ष सामानाधिकरण्यमस्तीति।" हरिणापि वाक्यपदीपे स्वोपज्ञटीकायाम् १।२६ "तावदस्तिर्भवन्तीपर प्रथमपुरुषोऽप्रयुज्यमानोपि वृक्षादिभि पदैराक्षिप्त प्रतीयते। तानि चैकपदसरूपाण्याक्षिप्तक्रियापदानि वाक्यानि व्याख्यायन्ते" इति। अत्राक्षिप्तेति भाष्यवचनेन निश्चीयते यद् वैयाकरणनिकायेऽर्थापत्तिप्रमाणमङ्गीकृत वर्तते यतो हि आक्षेपोअनुपपत्तिमूलकोऽर्था-पत्त्यैव भवति यदुक्त येन विना यदनुपपन्न तत्तेनाक्षिप्यत इति। एवमन्यत्रापि बहुशोऽर्थापत्तिविषयक वाक्य भाष्यप्रदीपोद्योतेषूपलभ्यते तद् यथा—सहयुक्तेऽप्रधाने २।३।१९ सूत्रे कैयटेनोक्तम् 'अप्रधानस्य प्रतीय-मानगमिक्रियापेक्षकर्तृत्वाश्रयेण तृतीया सिद्धा' इति। तत्रैवोद्योते—साहित्यानुपपत्त्येत्यर्थ। प्रविश पिण्डी-मित्यादौ प्रतीयमानक्रियापेक्षविभक्तेर्दृष्टत्वात्' इति। अपि च अपादाने पञ्चमी २।३।२८ सूत्रोद्योतेऽपि स्पष्ट-मुदीरितम्। कर्तृकर्मणो कृति २।३।६५ सूत्रे कृति किम्, इत्यस्य व्याख्याने तत्त्वबोधिन्याम्—नन्विहकर्तृकर्मभ्या क्रिया आक्षिप्यते इति। अत्रैव शेखरे-कर्तृकर्मभ्या सन्निधाप्यते, इति। आदिरन्त्येन सहेता १।१।७१ सवन्धि शब्दैर्वातुल्यमिति भाष्यवार्तिकप्रदीपे—सज्ञयैव आक्षिप्त सञ्जीत्यर्थ .इति। उद्योते च-आक्षेप प्रकारमाह .. इत्यादि। एव १।२।४५ सूत्रोद्योतेऽपि द्रष्टव्यम्।



लिङ्गतत्त्वविमर्शः

⊙

श्री सुब्रह्मण्य अय्यर

●

मुनित्रय नमस्कृत्य
स्वदेशीयास्तथा गुरून् ।
पाश्चात्याश्च यथाशक्ति
लिङ्गतत्त्वं वदाम्यहम् ॥

तत्तद्देशीयमाषाभिज्ञैराधुनिकशाब्दिकैरिह जगति प्रचलितासु कासुचिद् भाषासु समुपलभ्यमान लिङ्गभेद तत्सदृशानन्याश्च भेदानधिकृत्य बहवोऽर्था. सगृहीता. । सस्कृत-लैटिन्-ग्रीक्-इत्याद्यार्यभाषासु यथा नाम्ना स्त्रीपुनपुसकभेदेन त्रैविध्य तथैव कासुचिच्चेतनाचेतनभेदेन तेषा द्वैविध्य कुत्रचित् स्वल्पविपुल-वाचकत्वेन द्वैविध्य कासुचिच्चान्योपाधिसमाश्रयणेन तेषामनेकविधत्वमिति शब्दभेदाना महद् वैचित्र्यमाधुनिकशाब्दिक-कृतिषु वर्ण्यमान समुपलभ्यते। निखिलमिद वैचित्र्यं लिङ्गभेद एव (Gender) अन्तर्भाव्यते तै शाब्दिकै । यथोक्त शाब्दिकवर-जेस्पर्सन्महोदयेन—"अत्र शास्त्रे लिङ्गभेदशब्देन (Gender) न केवल लौकिकस्त्री-पुंसभेदनिबन्धन. शब्दविभाग· परन्तु सर्वोऽपि वैय्याकरणसम्मतश्चेतनाचेतनादिभेदनिबन्धन शब्द-विभागोऽभिप्रेत." इति । Jesperson-Philosophy of Grammer—पृ० २२६ सर्वेऽप्येते शब्द-विभागास्तासु तासु भाषासु समुपलभ्यमाना यद्यपि वस्तुधर्म कचित् समाश्रित्यैव प्रादुरभवन् तथाप्यधुना परीक्ष्यमाणा सन्तो न वस्तुधर्मे सवदन्तीति विदितमेवैतत् सर्वेषा विदुषाम् लौकिकलिङ्गभेदशब्दगतलिङ्ग-भेदयोर्विसवाद प्रायेण सर्वेषु भाषाविज्ञानविषयकेषु ग्रन्थेषु सरसमुपवर्णितो दृश्यते। देववाण्या दारशब्द इव जर्मन्भाषाया "Weisel" शब्द पुल्लिगोऽपि स्त्रीत्वविशिष्टमर्थ बोधयति । सस्कृते कलत्रशब्द इव जर्मन्-भाषाया Madchen—शब्दो नपुंसकलिङ्गोऽपि स्त्रीत्वविशिष्टमर्थ प्रत्याययति । एतादृशान्युदाहरणानि नानाभाषाभ्य· सगृहीतान्यनायासेन दातु शक्यन्ते।

आधुनिकै शाब्दिकैरिम शब्दार्थगतलिङ्गभेदविसवाद शब्दाना कालकृत लिङ्गव्यत्ययं च समवलव्य शब्दगतलिङ्गतत्त्वावबोधने तन्निरूपणे च किचित् प्रयत्न कृत । निखिलस्यास्य जगत सततपरिणामित्वमनुभूय तत्प्रभावितचेतस पाश्चात्या शाब्दिका भाषासबन्धिनामप्यर्थानामुत्पत्तिविकासविलयक्रमान्वेषण एव दत्तचित्ता क क वस्तुधर्म निमित्तीकृत्य भाषासु लिङ्गभेदो नाम पुरा प्रादुरभवत् प्रादुर्भूतश्च केन क्रमेण तासु तासु भाषासु विकासमभजत कथ वा कुत्रचिदाङ्गल्यादिभाषासु परिगणितशब्दान् विहायान्यत्र कथाशेषता प्राप इत्येवमादीन्

प्रश्नान् समुद्भाव्य तेषा समाधाने प्रावर्तन्त । अनया दृष्ट्यात्र विचार कृतवद्भिस्तै. के केऽर्था. संगृहीता. कानि कानि च तत्त्वान्याविष्कृतानीति च सक्षेपेण पश्चाद् वक्ष्यते ।

यद्यपि प्राचीना भारतीया. शाब्दिका विदेशीयभाषाभिज्ञा आसन्नित्यत्र दृढतर किंचित् प्रमाण नोपलभ्यते तथापि ते प्राकृतापभ्रशनिष्णाता विविधदेशभाषाकोविदाश्चासन्नित्यत्र नास्ति सदेहलेशोऽपि । एव स्थितेऽपि तै प्रायेण सस्कृतभाषाया समुपलभ्यमानान् लिङ्गोपादानविकल्पान् समवलम्ब्यैव लिङ्गतत्त्वनिरूपणे परिश्रम कृत । के त उपादानविकल्पा इति चेत् निर्दिष्टा एव ते सप्त तत्रभवता भर्तृहरिणा––

"उपादानविकल्पाश्च लिङ्गाना सप्त वर्णिता" (वाक्यपदीयम् III लि० ३)

इति वदता । केचिच्छब्दा पुनपुसकविषया शख पद्म. शख पद्ममित्यादय. । केचित् स्त्रीनपुसकनियता, भागधेय भागधेयी भेषज भेषजी इत्यादय । अन्ये स्त्रीपुससाधारणा', 'इक्षु' 'अशनि' इत्यादय । अपरे त्रिलिङ्गा' तटस्तटी तटमित्यादय । वृक्षादय पुस्येव नियता' । खट्वादय स्त्रियामेव दध्यादयो नपुसक एव । सन्त्यन्येऽपि निर्देशार्हा विकल्पा । तथा हि । केचिच्छब्दा वचनभेदेन लिङ्गभेद समाश्रयन्ते गृह गृहा इति यथा । कदाचिल्लिङ्ग-भेदेनार्थभेदो भवति । समप्रविभागेऽर्धशब्दो नपुसकलिङ्ग पिप्पल्या अर्धमर्धपिप्पलीति । एकदेशमात्रे तु पुल्लिङ्ग । सारशब्दो न्यायादनपेते नपुसकलिङ्ग नैतत् सारमिति । उत्कर्षे पुल्लिङ्ग', चन्दनसार. खदिरसार इति । लिङ्ग-विशेषवाचका शब्दा भिन्नलिङ्गा दृश्यन्ते स्त्रीत्व स्त्रीता स्त्रीभाव इति । उपाधिभेदमात्रात् स एव शब्दो लिङ्गा-न्तरयोगी भवति । महत्त्वलक्षणोपाधिना सबद्धयोर्हिमारण्ययो स्त्रीत्व समवेत महद्धिम हिमानी महदरण्यमरण्या-नीति ।

भारतीयै शाब्दिकैस्तादृशस्य लिङ्गलक्षणस्य व्यवस्थापने प्रयत्न' कृतो यदुपरि निर्दिष्टाना सर्वेषामपि लिङ्गोपादानविकल्पाना व्यापक स्यात् । तैरैतिहासिकी दृष्टिमवलब्य पदार्थानामुत्पत्तिविकासविलयक्रमावबोधने न तथा रुचि प्रकटिता यथा तेषामपरिणामिनित्यस्वरूपपरिज्ञाने । तेन प्राकृतभाषासु केषाचिच्छब्दाना लिङ्ग-व्यत्यय दृष्ट्वापि तद्धेत्वन्वेषणे प्रयत्नमकृत्वा लिङ्गस्वरूपपरिज्ञान एव तै सुसूक्ष्म विचार कृत इति तद्ग्रन्थ-परिशीलनेन सम्यगवगन्तु शक्यते । एव लिङ्गतत्त्वनिरूपणे प्रवृत्तास्ते विद्वास शब्दार्थगतयोर्लिङ्गभेदयोरापातत प्रतिभासमान विसवादमादावेवोपलक्ष्याबभूवु । आङ्गल्यादिपाश्चात्यभाषासु शब्दगतस्य लिङ्गस्य 'Gender' इति, अर्थगतस्य लिङ्गस्य च 'Sex' इति पृथक् पृथक् व्यपदेश समुपलभ्यते । व्यपदेशभेदेऽपि लिङ्गयोरुभयो सवादमभिमन्यमाना लौकिकास्त वस्तुतोऽनुपलभमाना लिङ्गतत्त्व विवेचयितुमसमर्था भवन्ति । सस्कृते तु शब्दगतस्यार्थगतस्य च लिङ्गस्यैकेनैव लिङ्गशब्देन व्यवहार इति शब्दैक्याल्लिङ्गैक्य भवितुमर्हतीति नैसर्गिकोऽय लौकिकानामभिमान । सर्वेषु विषयेषु विमर्शनशीलाना व्यपदेशैक्येऽपि लिङ्गयोरुभयोर्लक्ष्ये विसवाद दृष्टवता परीक्षकाणा तु मनसि समुत्पन्नेयमाकाक्षा यत् किमिद लिङ्ग नाम । किमय शब्दगतो लिङ्गभेदो वस्तुगत कचित् स्वरूपभेद वा धर्मभेदं वाश्रित्य स्थित आहोस्वित् केवलशब्दधर्मोऽयमिति ।

वेदेभ्य आरभ्यार्वाचीनशास्त्रग्रन्थपर्यन्त सर्वत्र शब्दार्थौ तत्सबन्ध चाधिकृत्य गभीरो विचार कृतो दृश्यते । समुपलक्ष्यते चात्र मताना बाहुल्य वैचित्र्य च । केचिच्छब्दार्थसबन्धस्य नित्यत्व मन्यन्ते अपरे तस्य कृतकत्व स्वीकुर्वन्ति । केचिच्छब्दार्थयोरध्यासरूप सबन्धमभिप्रयन्ति । अपरे त कार्यकारणभावमुद्घोषयन्ति । सर्वथा नास्तिकोऽपि दार्शनिको यस्तयो. सबन्ध घनिष्ठ नाभिमन्यते । तस्य च घनिष्ठत्वेऽभ्युपगम्यमाने शब्दधर्मै-रवश्यमर्थधर्मानुवर्तिभिरेव भवितव्यम् । लिङ्ग च शब्दधर्मेष्वन्यतम । तस्याप्यर्थधर्मानुवर्तित्व प्रायेण सर्वै शास्त्रकारैर्विशेषतो वैय्याकरणैरभ्युपगम्यत इति स्वाभाविकमेतत् । कैश्चित्पुनर्विद्वद्भि शब्दगतलिङ्गस्य वस्तुधर्मानपेक्षत्व केवलशब्दधर्मत्व च प्रकीर्तितमिति लिङ्गविषये दार्शनिकाना महद् दर्शनवैचित्र्य शास्त्रेषूप-लभ्यते ।

लिङ्गस्य वस्तुधर्मत्व स्वीकुर्वतामपि पक्षभेदा सभवन्ति । लौकिका काश्चित् पुल्लिङ्गान् शब्दान् लोमादिपुधर्मविशिष्टार्थाभिधायिन. काश्चित् स्त्रीलिङ्गान् शब्दान् स्तनकेशादिस्त्रीधर्मविशिष्टार्थाभिधायिन. काश्चिच्च नपुसकलिङ्गान् शब्दानुभयविधव्यजनरहितार्थवाचकान् दृष्ट्वा स्तनकेशादिकमेव लिङ्गशब्दवाच्य मन्यन्ते स्म। इद लौकिक लिङ्गलक्षणमेव भाष्यकारै —

स्तनकेशवती स्त्री स्या-
ल्लोमश पुरुष· स्मृत ।
उभयोरन्तर यच्च
तदभावे नपुसकम्॥ ('स्त्रियाम्' (४-१-३-) इति सूत्रे भाष्ये)

इत्यनूदितम्। तत्र भवद्भिर्भर्तृहरिमिश्च—

स्तनकेशादिसबन्धो विशिष्टा वा स्तनादय । (वाक्य ३, लिङ्ग १)

इति परस्परानतिभिन्नपक्षद्वयकल्पनेन प्रतिपादितम्। यद्यप्यर्थगतस्य लिङ्गस्येद लक्षण तथाप्यनेन शब्दगतमपि लिङ्ग लक्षित भवति, वाच्यवाचकयोर्धर्मनिष्ठसबन्धस्वीकारात् । नपुसकलक्षण चात्र विशेषतो विचारार्हम्। स्त्रीत्वपुस्त्वयोरभावे सति लिङ्गवत्त्वेन स्त्रीपुससदृशमिति तस्य लक्षण पर्यवस्यति। अस्य लक्षणस्य स्त्रीत्वपुस्त्वयोरभावरूप पूर्वोऽश कुक्कुटमयूर्यावित्यादिस्त्रीपुससमुदायस्य नपुसकत्वव्यावर्तनपर समुदायस्य स्त्रीत्वपुस्त्वाभावरहितत्वात् । लिङ्गवत्त्वेन स्त्रीपुससदृशत्वरूपोऽपरोऽशोऽव्ययाना तिङन्ताना च नपुसकत्वव्यावर्तनपर, तेषा लिङ्गसख्यारहितासत्त्वभूतार्थाभिधायित्वात्।

एव व्याख्यातेनाप्यनेन लक्षणेन न दृष्टान्वाख्यान सुष्ठु भवति। खट्वादिशब्दा स्त्रीलिङ्गास्तनकेशादिरहितान् वृक्षादिशब्दा पुल्लिङ्गा पुरुषव्यजनरहितानचेतनानभिदधति इति तेषामन्वाख्यानमनेन लक्षणेन न सिध्यति। अत्र केचिदेव परिहरन्ति । अचेतनेष्वसल्लिङ्ग भ्रमेण शब्दात् प्रतीयते, शब्देन सम्यग्ज्ञानमिथ्या ज्ञानाभ्यामावेदितस्यार्थस्याविशेषेणाभिधानात् । वस्तुतत्त्वनिरपेक्ष प्रतीतिमात्रेणापि शास्त्रीयकार्यनिर्वाहात् । मिथ्यावासनादृष्टादिरूपेभ्योऽचिन्त्येभ्यो हेतुभ्योऽसतामपि ग्रहण सभाव्येत। पर त्वय परिहारो न विमर्शकोपादेय । असल्लिङ्ग नोपलभ्यत इति न समीचीनम् सत्त्वेन प्रतीतिविरोधात् शशविषाणोदरप्युपलब्ध्यापत्तेश्च। अतोऽन्येऽन्यथा समादधते। वृक्षादिषु सल्लिङ्ग नोपलभ्यते केवल शब्दाद् भवति तस्य प्रतीतिरिति। तदपि न समीचीनम्, यतो दृश्यानुपलब्धिरभाव प्रति प्रमाणभूता न सद्भाव प्रति। खट्वादिष्वचेतनेषु प्रत्यक्षेण लिङ्गाभावनिश्चयो भवति यतस्तत्र कदापि शब्दव्यतिरिक्तेन प्रमाणेन लिङ्गानुरक्ता प्रतीतिर्न भवति। एव स्तनकेशादिसबन्धो लिङ्गमिति लौकिक लक्षणमचेतनेष्वव्याप्तिदोषदूषितम् तट तटी तटमित्येकस्यैव वस्तुन स एव शब्दो लिङ्गव्यत्ययेन वाचको दृश्यते। परस्परविरोधिनियतव्यजनसबन्धरूप लिङ्गत्रयमेकस्मिन् वस्तुनि कथ भवेत्। एव सर्वथा परित्याज्यमेवेद लक्षणम्।

लौकिकलिङ्गलक्षणोक्तदूषणानि मनसि निधायैव वैशेषिका जातिमेव लिङ्ग मन्यन्ते। तन्मतमेवेत्थमनूदित तत्र भवता भर्तृहरिणा —

तिस्रो जातय एवैता. केषाचित् समवस्थिता ।
अविरुद्धा विरुद्धाभिर्गोमहिष्यादिजातिभि ॥(वाक्य ३, लिङ्ग ४)

इति। जातिर्नाम सर्वत्राभिन्नाभिधानप्रत्ययोन्नेया। भवति च शब्देभ्यो स्त्रीत्वाद्यनुरक्ता प्रतीतिरिति स्त्रीत्वादिजातिरुन्नीयते। इय स्त्रीत्वादिजातिर्गोत्वादिभिरेकस्मिन्नर्थेऽवस्थातु शक्नोति। हस्तिन्या वडवाया च स्त्रीत्वबुद्धि समानेति लिङ्गजातेरन्याभि सहानवस्थानलक्षणविरोधवतीभिर्गोत्वाश्वत्वादिजातिभि सहैकार्थसमवायोऽभ्युपेयते। जातीना च सर्वगतत्वात् तिसृणामपि लिङ्गजातीनामेकाश्रयसमवायित्व नानुपपन्न येनैकस्मिन्नेव

वस्तुनि अर्थव्यक्तिवस्तूना भिन्नलिङ्गकानां शब्दाना तटस्तटी तटामिति लिङ्गभेदेनैकस्यैव शब्दस्य वा प्रयोग सूपपादो भवति। पर त्वय जातिपक्षोऽप्यचेतनेष्वव्याप्तिरूप दोषं न परिहरति तेषु जात्युपव्यजनाना स्तानादीनामभावात्। एव लौकिकलक्षणमिव जातिपक्षोऽपि परित्याज्य एव। लिङ्गविषये वैय्याकरणै कश्चित् स्वकृतान्त एवास्थेय।

वैय्याकरणशिरोमणिभि कात्यायनमुनिभिश्च प्रतिपादित एव स्वसिद्धान्त —

"सस्त्यानप्रसवौ लिङ्गमास्थेयौ स्वकृतान्तत" ('स्त्रियाम्' (४.१ ३) इति सूत्रे वार्त्तिकम्) इत्यस्मिन् वार्त्तिके। भाष्यकारैश्चेदमल्पाक्षरं लक्षण स्वकीयैरनुपमैर्नृत्यत्पदैर्वाक्यैरुपबृहितम्। एव व्यवस्थापितस्यव लक्षणस्य गूढतत्त्वावबोधन आनागेश सर्वैरपि भर्तृहरिहेलाराजकैय्यटप्रभतिभिर्महावैय्याकरणै प्रयत्न कृत। दृश्यते च तेषा प्रयत्नस्य फल तद्रचितेषु ग्रन्थेषु। तैर्महतायासेन निर्धारितेऽस्मिन् लक्षणे यानि प्रधानतमानि तत्त्वानि तान्यधुना सक्षेपतो निरूप्यन्ते।

१ लिङ्ग नाम वस्तुधर्म। तद्बोधकमेव शब्दगत लिङ्गम्। एतावदेवसाम्य लोकिकशास्त्रीयलक्षणयो।

२ अस्मिन् विषये वैय्याकरणा साख्यमतानुसारिण। साख्या निखिलमिद जगत् सत्त्वरजस्तमोरूपत्रिगुणात्मिकाया प्रकृते परिणाम मन्यन्ते। एते गुणा यावदनारब्धकार्यास्तावदप्रत्यक्षा सन्तो न शब्दव्यवहारगोचरा। तत्परिणामभूता एव शब्दस्पर्शरूपरसगन्धा। त्रिगुणात्मका शब्दादय पृथिव्याद्यात्मना परिणमन्ते। सत्त्वादय इव शब्दादयोऽपि सततपरिणामिनो भवन्ति। अत एवाविर्भावितिरोभावौ तेषा नित्यधर्मौ। सर्वेषा भावाना शब्दादिमयत्त्वात्तेऽप्याविर्भावतिरोभावधर्माणो भवन्ति। अविर्भावतिरोभावावेव प्रसवसस्त्यानशब्दाभ्या व्यवह्रियेते वार्तिके भाष्ये च। 'वर्द्धते यावदनेन वर्द्धितव्यमपायेन वा युज्यते" इति वदता भगवता भाष्यकारेण वृद्धिरेव प्रसवोऽपचयापरपर्यायोऽपाय एव च सस्त्यानमिति च सूचितम्। प्रवृत्तिश्च पुमानिति समुद्घोषयता च वृद्धिप्रवृत्तिशब्दयो पर्यायत्वमपि प्रदर्शितम्। एव पदार्थाना वृद्धिरूपो धर्म एव पुल्लिङ्गमपचयरूपश्च धर्म स्त्रीलिङ्गमिति लक्षण पर्यवस्यति।

भाष्यकारापेक्षयार्वाचीनैर्वैय्याकरणै सस्त्यानप्रसवशब्दयोर्गूढार्थावबोधने भृश कृतपरिश्रमैर्भवितव्यम्, यतस्तैस्तद्व्याख्यान महता शब्दवैचित्र्येण कृत दृश्यते। अस्य शब्दद्वयस्य सग्रहकारीय व्याख्यान हेलाराजकृतवाक्यपदीयव्याख्यायामुद्धृत विशेषतो विचारार्हम्। तद्यथा-सस्त्यान सहनन तमोनिवृत्ति प्रवृत्ति प्रतिबन्ध. तिरोभाव स्त्रीत्वम्। प्रसवो विष्वग्भावो वृद्धिशक्तिर्वृत्तिलाभोऽभ्युद्रेक प्रवृत्तिस्तिरोभाव इति पुस्त्वम्" इति। अत्यन्त शोचनीयमिद यत्-सग्रहनामा ग्रन्थोऽद्यत्वे नोपलभ्यते। न च हेलाराजेनास्य वाक्यस्य प्रतिपदव्याख्या कृता दृश्यते येन सग्रहकारप्रयुक्ताना सर्वेषा शब्दाना सपूर्ण सम्प्रदायायातश्चार्थोऽस्माभिर्नावगम्यते। अवश्य भिन्नस्वरूपयो सस्त्यानप्रसवयोरुभयोरपि विवेचने सग्रहकारेण प्रवृत्तिशब्दसन्निवेशश्च न कु हलमाकाक्षा च जनयति। प्रसवसस्त्यानशब्दयोर्व्याख्याने प्रयुक्तावाविर्भावतिरोभावशब्दावेव हरिणा सपक्षपात परिगृहीतौ स्वकीये लिङ्गसमुद्देशे। यथा

अविर्भावस्तिरोभाव स्थितिश्चेत्यनपायिन।
धर्मा मूर्तिषु सर्वासु लिङ्गत्वेनानुदर्शिता.॥ (वाक्य ३, लिङ्ग १३)

इति। आविर्भावतिरोभावरूपौ धर्मौ त्रिगुणात्मकसमस्तभावसाधारणौ। तावेव पुल्लिगस्त्रीलिङ्गे।

३ एतौ धर्मौ सार्वदिकौ सार्वत्रिकाविति सूचित "तच्चोभय सर्वत्र" इति वदता भाष्यकारेण यत. सर्वेषा रूपादिसमुदायात्मना भावाना सर्वदा काचिदवस्था प्रलीयते काचिद्वर्धते। यद्यपि पुरुषोऽपरिणामी तथापि भोक्तृत्वाद् भोग्यधर्मापन्नो भवतीति पुरुषश्चितिश्चैतन्यमिति तद्वाचकाना लिङ्गत्रययोग उपपद्यते। तमश्छायाप्रभृतीनामवस्तूनामपि भवति लोके वस्तुत्वाभिमान.। लोकाभिमतस्यैव च शब्दार्थत्वमिति तद्वाचकशब्दानामपि

लिङ्गयोग सिध्यति । ननु रूपादिसमुदायात्मनो वस्तुन अविर्भावतिरोभावयोगेऽपि केवलानां रूपादीनां स कथ भवेद्येन तद्वाचकाना लिङ्गयोग: स्यादिति चेद् रूपादीनामपि प्रतिक्षणमवस्थाविशेषो भवति । स तु सौक्ष्म्यात् स्थूलदृष्टिभिर्नावधार्यते । तत्त्वसाक्षात्कारसमर्थैस्तु प्रत्यक्षीक्रियते । एवमस्मिन् दर्शने लौकिकलिङ्गलक्षणोक्ताना सर्वेषामपि दूषणानामुद्धारो भवति ।

४ एव पुलिङ्गस्त्रीलिङ्गे व्याख्याते । नपुसकलिङ्ग त्ववशिष्टम् । भाष्यकारै "उभयोरविवक्षाया नपुसकम्" इति वदद्भिरत्यल्पमुक्तमित्यर्वाचीनैस्तद्रहस्योद्घाटने प्रयत्न कृत । "अविवक्षात साम्य स्थितिरौत्सुक्यनिवृत्तिरपरार्थत्वमङ्गाङ्गिभावनिवृत्ति कैवल्यमिति नपुसकत्वम्" इति बहुभि शब्दै सग्रहकारेण भाष्यकाराभिप्रायो विवृत । तन्मध्यादितरवैलक्षण्येन नपुसकस्वरूपावेदकत्वात् स्थितिशब्द गृहीत्वा तस्य चतुर्धा व्याख्याकारि तत्रभवता भर्तृहरिणा—

प्रवृत्तेरेकरूपत्व साम्य वा स्थितिरुच्यते।
आविर्भावतिरोभावप्रवृत्त्या वावतिष्ठते ।। (वाक्य ३, लिङ्ग १७)
गुणा इत्येव बुद्धेर्वा निमित्तत्व स्थितिर्मता।
स्थितेश्च सर्वलिङ्गाना सर्वनामत्वमुच्यते ।। (वाक्य ३, लिङ्ग १८)

इति वदता । उपचयापचयप्रवाहयोर्ये वृद्धचपायाख्ये प्रवृत्ती तयोरभेदाध्यवसाय स्थितिरेक प्रकार । आविर्भावतिरोभावयो परिणामत्व साम्य तदेव च स्थितिरिति द्वितीय प्रकार । कस्याश्चित् कलायास्तिरोधानानन्तर यदा कलान्तराविर्भावस्तदा तिरोधानस्यापर्यवसितत्वात् स्थितिरेवावसीयत इति तृतीय प्रकार । वैश्वरूपमापद्यमाना गुणा सर्वास्ववस्थासु "इमे गुणा" इत्यन्वयिप्रत्ययस्य हेतवो भवन्ति । एव च स्थितिलिङ्गतामासादयन्ति । अयमेव चतुर्थ प्रकार । एत प्रकारचतुष्टयेनावगता स्थितिरेव नपुसकलिङ्ग वस्तुधर्मस्तद्वाचक च शब्दगत नपुसकलिङ्गम् ।

५. आविर्भावतिरोभावस्थितिरूपाणा लिङ्गधर्माणा सर्वेषु वस्तुषु समवे सति तद्वाचकशब्दाना कथ लिङ्गव्यवस्थेत्याशङ्कच "विवक्षात" इति समाहित भाष्यकारेण । विवक्षात्र न प्रायोक्त्री स्वेच्छारूपावगन्तव्या, प्रयोक्तृभेदेन लिङ्गभेदापत्ते । अतो लोकव्यवहारानुवादिनी विवक्षात्राभिप्रेता। निरावरणख्यातय शिष्टा एव च लोक । तैर्यल्लिङ्गस्य शब्दस्य धर्मसाधनत्वमुपलब्ध तस्यैव साधुत्वमभ्युपगतव्यम् । अत एव लिङ्गमशिष्यमित्युक्त सूत्रकारै. । शब्दस्याय स्वभावो यद् वस्तुनि बहुपु धर्मेषु सत्स्वपि कचिदेवाश्रित्य तत्र प्रवर्तते। शरावादिकरणेऽपि कुम्भकरणनिमित्त. कुम्भकारशब्द । एवं सर्वेषु लिङ्गधर्मेष् वस्तुनि सत्स्वपि कचिदेवावलम्ब्य शब्दस्तत्र प्रवर्तते । शब्दशक्तेरेवेदं वैचित्र्यम् । शिष्टव्यवहारोऽस्य वैचित्र्यस्य ज्ञापको न प्रवर्तयिता ।

एव गुणावस्था लिङ्गमिति शास्त्रीयलक्षण सक्षेपतो निर्णीतम् । परन्तु लौकिकस्य लिङ्गलक्षणस्य प्रक्रियाया बाढमनुपयोग इत्यपि वक्तु न शक्यते। यथोक्त नागोजीभट्टै स्त्रियामितिसूत्रस्थशब्देन्दुशेखरे "तत्र स्तनकेशवतीत्यादिलौकिकलिङ्गसंभवे शास्त्रीय कार्य शास्त्रीय उक्त एव। तत्सभवे तु शास्त्रीयविशिष्टे लौकिकै" इति । यथा "पशुना यजेत" इत्यत्र लौकिकपुस्त्वविशिष्टस्य शास्त्रीयलिङ्गस्य प्रवृत्तेर्न स्त्रिया यागाङ्गत्वम् ।

एव वस्तुधर्मो लिङ्गमिति पक्षोऽवान्तरमतभेदप्रदर्शनेन व्याख्यात । केवल शब्दधर्मो लिङ्गमिति पक्षोऽधुना निरूपणमर्हति ।

अय पक्ष कैश्चित् प्राचीनैर्विद्वद्भि प्रायेण सर्वैराधुनिकै शाब्दिकैश्च समाश्रीयते। परन्तु तेषा दृष्टौ युक्तिक्रमे चास्ति भेद. ।

आधुनिका: पाश्चात्या विद्वास इतरपदार्थानामिव शब्दधर्माणामपि सततपरिणामित्वमभ्युपगच्छन्तस्तेषा परिणामक्रमस्य स्वरूपतो हेतुतश्चावबोधन एव भूयसा परिश्रम कुर्वन्ति। लिङ्ग च शब्दधर्मेष्वन्यतम. । लौकिक-

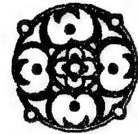
लिङ्गलक्षणस्य कुत्रचिदतिव्याप्ति कुत्रचिद् वस्तुधर्मैर्विसंवाद इत्येतद्द्वय देववाण्यामिव विदेशीयभाषास्वपि समुपलभ्यमान तैरपि विस्तरतो वर्णित वर्तते। केषाचिच्छब्दाना कालभेदेन लिङ्गभेदो भवतीति तदपि तै सोदाहरणमुपवर्णित दृश्यते। एतत् सर्व दृष्टवता मनसि समुत्पन्ना एता आकाक्षा । तद् यथा—कुत्रचित् स्त्रीपुसलक्षण वस्तुधर्म समाश्रित्य प्रवृत्त शब्दानां लिङ्गभेदस्तद्धर्मरहिताचेतनवस्तु-बुद्धिव्यापारादिवाचकशब्दव्यापक कथ सजात । कालभेदेन तस्यैव शब्दस्य लिङ्गभेद कथ भवति। लिङ्ग कि शब्दधर्म आहोस्विद् वस्तुधर्म इति च।

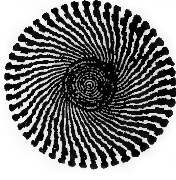
एतासामाकाक्षाणा समाधानविधौ शाब्दिकाना मतभेदो दृश्यते।

अचेतनाया अपि पृथिव्या वाचका शब्दा देववाण्यामिव बह्वीष्वन्यभाषास्वपि स्त्रीलिङ्गा भवन्ति। तत्र च हेतुर्वृक्षादिजनयित्र्या पृथिव्या मातृत्वारोप । एवमन्येष्वप्यचेतनेषु स्त्रीत्वधर्मारोपात् तद्वाचकशब्दानामपि स्त्रीलिङ्गत्वमिति केचिदाचक्षते। न केवलमाधुनिकैरूरीकृतोऽय पक्ष । कैश्चित् प्राचीनैरपि स्वीक्रियतेऽय पक्ष । उल्लिखितश्चाय पक्षो वाक्यपदीये लिङ्गसमुद्देशे । व्याख्यातश्च हेलाराजेन "प्रयोगात् किलावसितस्य लिङ्गस्य चेतनविषयादन्यत्र समारोपाच्छब्दसस्कारहेतुत्वमात्रम्" इति वदता। परन्तु बहुभि प्राचीनैरिव बहुभिराधुनिकैरपि न स्वीक्रियतेऽय पक्ष ।

कालभेदेन लिङ्गव्यत्ययो बह्वीषु भाषासु दृश्यते। तद्वर्णने प्रवृत्ताना शाब्दिकानामय सिद्धान्तो यत् कस्याश्चिद् भाषाया कालकृतावस्थाभेद एव भाषान्तर नाम। यथा संस्कृतभाषाया एवावस्थाभेदो हिन्दीभाषेत्युच्यते। दृश्यते च हिन्दीभाषाया शब्दाना लिङ्गव्यत्यय । तद्यथा। देववाण्या पुल्लिङ्गाना अग्नि—बाहु—इक्षु शब्दाना परिणामभूता एव हिन्दीभाषागता आग-बाँह-ईख-शब्दा । पर त्वेते तत्र स्त्रीलिङ्गा । फ्रेंच्भाषाया ग्रीष्मवाचक été शब्द. पुरा स्त्रीलिङ्गोऽपि सप्रति पुल्लिङ्ग :। तत्र तद्देशीयैर्वैय्याकरणैरन्यर्तुवाचकपुलिङ्ग—hiver-printemps-automne—शब्दसाहचर्यमेव हेतु. समुद्घोष्यते। साहचर्यप्रभाव. कालवशादेव स्पष्टो भवति। परन्तु शब्दस्य शब्दान्तरसाहचर्येण ग्रीष्मर्तुरूपेऽर्थे कोपि परिणामो न भवति येन तद्वाचकलिङ्गेऽपि परिणामो भवेत्। साहचर्य चात्र केवल शब्दधर्म । तेन लिङ्गव्यत्ययस्य हेतु. शब्दधर्मो नार्थधर्म इति सिद्ध भवति। यस्य केवलशब्दधर्मै: परिणामादिक भवति तेनापि शब्दधर्मेणैव भवितव्यमिति लिङ्गमपि शब्दधर्म एव इति स्वीकर्तव्यम् इति तेषा सिद्धान्त. । महता विस्तरेण साधितोऽय पक्षस्तदनुसारिभि । अत्र तु लेखगौरवभयात् प्रपचो न क्रियते।

एतावत्त्ववश्य कथयिष्यामो यद् हेलाराजादिमहावैय्याकरणमतानुसारेण गुणावस्था लिङ्गमित्येव समीचीन दर्शनम्। केवलशब्दधर्मपक्षो न सूक्ष्मदर्शिभिरुपादानार्ह । यथोक्तं तै "कैश्चिदिति वचनाद् ये गुणावस्थारूप लिङ्गं वस्तूना विवेकेन परिज्ञातुमशक्तास्तेषामिदं दर्शनमिति प्रतिपादयति। सति तु विवेककौशले यथाप्रविभक्तमेव लिङ्ग न्याय्यमिति ध्वनयति" इति।





शब्दार्थसम्बन्धमीमांसा

⊙

श्री ति० वे० रामचन्द्रदीक्षितः

●

इह खलु लोके "गौरागच्छति" इति वाक्यश्रवणे गवागमन प्रतियन्ति श्रोतार । तत् क. खलु शब्दस्यार्थेन सम्बन्ध. स्यात्, येन शब्दविशेषादर्थविशेषप्रतीतिरियमुपकल्पेत; इति जिज्ञासाया शब्दार्थयोस्तादात्म्य सम्बन्ध इति वैयाकरणा प्रतिपेदिरे। अस्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्य इतीश्वरेच्छाविषयत्वमेव स इति नैयायिका । तत्राद्ये मते बह्निशब्दोच्चारणे मुखस्फोटप्रसङ्ग , शब्दार्थयोरभेदात्। न च विभिन्नदेशयो शब्दतदर्थयोस्तादात्म्यमुच्यमान हृदयसवादाय भवति। द्वितीये तु मते ईश्वरमनङ्गीकर्तृणा तदिच्छारूपस्य सङ्केतस्य ग्रहण दुर्लभमित्येवमनुशयाना मीमासका विविञ्चन्ति—अनुभाव्यानुभावकत्व प्रत्याय्यप्रत्यायकभावा परपर्याय शब्दार्थयोस्सम्बन्ध इति। एतदुक्त भवति—शब्दस्यार्थोऽनुभाव्य, अर्थस्य चानुभावक शब्द । पदसमुदायात्मकानि हि वाक्यानि श्रूयमाणान्यर्थविशेषं प्रत्याययन्ति। तत्र शब्दस्यार्थ. प्रत्याय्य, अर्थस्य शब्दः प्रत्यायक इति।

इदमेव प्रत्याय्यप्रत्यायकत्व प्रत्ययशब्देनात्र पदार्थस्मृते परिग्रहो मा भूदिति तद्व्यावर्तनेनानुभाव्यानुभावकत्वमिति व्यवह्रियते।

अस्य च सम्बन्धस्योरीकरणे मीमासकानामयमाशय—सर्वत्र हि प्रमाणप्रमेयावन्योन्यसम्बद्धावेव दरीदृश्येते । तद्यथा चक्षुस्सयुक्ततादात्म्येन सम्बद्धयमान रूप प्रकाशयति, धूमादिश्च व्याप्त्यादिना सम्बन्धेन वह्न्यादिकम्, तथैव शब्दस्यापि प्रमाणस्य स्वप्रमेयेन साक भवितव्य केनचित्सम्बन्धेन । य· स सम्बन्ध, तदनुभावकत्वमेव, सम्बन्धस्यान्यस्यासम्भवादिति । तथा हि—प्रसिद्धस्तावत्संयोगो विप्रकृष्टयोश्शब्दार्थयोर्न सम्भाव्य. । विप्रकृष्टत्वादेव च न समवायो वैशिष्ट्य वा। तन्मूलानि सम्बन्धान्तराण्यपि नैवात्रात्मान लभन्ते। तस्मादनुभावकत्वमेव सम्बन्ध इति।

स्यादेतत्, अर्थमनुभावयन् शब्द. क सम्बन्ध पुरस्कृत्य तमनुभावयतीतीह प्रश्न । सोऽय स्वोपपाद्यमनुभावकत्वमेवापेक्ष्य प्रसिध्यतीत्यात्माश्रयो दोष स्यादिति। नेत्युच्यते। सर्वत्रापि कारणेषु तत्तत्कार्योपजनानुकूला शक्ति काचनोपेयते मीमासकैः। सा च शक्ति· कारणतारूपैव, ता व्यवस्थापयत्पदार्थान्तर वेति पक्षद्वयमस्ति। स्थिते चैव व्यवस्थिततत्तदर्थाभिधानानुकूला शक्तिमपेक्ष्य पदानि स्वय स्वमर्थमभिदध्युरित्यात्माश्रयस्य नेहास्त्यवसर. कश्चित्। अर्थावबोधे फले सति तदेकोन्नेयस्य शक्तिरूपसम्बन्धस्य ज्ञानम्, सम्बन्धज्ञानार्थावबोध इति परस्पराश्रयशङ्का तु समुन्मिषेत्। ता परिहरिष्याम ।

अस्ति प्रमाणानां प्रमेयै· साकं सार्वत्रिकः सम्बन्ध इति निगदितं पुरस्तात्। द्वयी च तस्य सम्बन्धस्यार्थ-प्रत्यायने गतिः। यदेकः सम्बन्धः स्वयमविज्ञात एव स्वरूपसन्नर्थविगमे निमित्तं भवति। यथा प्रत्यक्षे चक्षूरूप-सन्निकर्षोऽनिर्ज्ञातेन्द्रियसन्निकर्षवृत्तान्तस्यापि विस्फारितनेत्रस्य रूपोपलब्धिदर्शनात्। अपरस्तु सम्बन्धः पूर्वगृहीतः स्मृतिपथमुपयन्नर्थाविगमे कारणम्, यथानुमानादौ। न खल्वगृहीतव्याप्तिसम्बन्धो विस्मृततत्सम्बन्धो वा धूमेन धूमध्वजमनुमिमानो दृष्टः। तथैव शब्दप्रमाणेऽप्यनुभावकत्वशक्तिरूपः सम्बन्धोऽपि पदपदार्थयोर्ज्ञा-यमान एवार्थप्रतिपत्तिहेतुरिति वक्तव्यम्। एतेन यदचूचुदन् शक्तिश्चेदनुभवजननानुकूला शब्दार्थसम्बन्धस्तर्हि तामजानतोऽव्युत्पन्नस्यापि शब्दश्रवणे शाब्दबोधः प्रसज्यते। अजानतापि सस्पृष्टो दहत्येव हि पावक इति, तत्प्रत्युक्तं वेदितव्यम्। यत्र वस्तुप्रयोजिका शक्तिः सा ज्ञाननिरपेक्षैव तद्वस्तु प्रयुङ्क्ते। ज्ञानप्रयोजिका तु शक्तिः स्वयं विज्ञातैव स्वकार्याय प्रभवतीति विशेषात्। अत एव शक्तिज्ञानसहकृतं पदज्ञानं पदार्थस्मृतिं कुर्वदेव शाब्दबोधहेतुरिति सर्वतन्त्रसिद्धान्तः।

ननु चैतावतापि यथादर्शितोऽन्योन्याश्रयो न परिहृतः? अत्रोच्यते। न ब्रूमो वयं यथा श्रोतारः सबन्धज्ञानाच्छब्दार्थमवगम्य तदन्यथानुपपत्त्या सम्बन्धमवगच्छन्तीति येन स्यादयमन्योन्याश्रयः। किं तर्हि वृद्धव्यवहारादिभिरुपायैः शब्दार्थसम्बन्धं प्रतिपद्यन्ते। प्रतिपन्नसम्बन्धाश्च व्युत्पन्नाः सन्तः शब्दश्रवणेऽर्थमव-बुध्यन्ते। एवं च सति शङ्कितोऽन्योन्याश्रयो मृग्यमाणोऽपि कुत्रचिन्निलीनो नात्मानं प्रकाशयितुमपि कल्पते। ते चोपाया— "शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद्व्यवहारतश्च। वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः।" इति परिगणिता वृद्धैः। उपायेषु च तेषु व्याकरणादयस्तानेव पदपदार्थसम्बन्ध-विशेषान् व्युत्पादयन्ति, ये पूर्वत एव भाषाया व्युत्पन्नाः। अव्युत्पन्नस्तु पदमात्रे योऽत्यन्तबालः स वृद्धव्यवहारेणैव प्रथमं व्युत्पाद्यते। अतोऽयमेव मुख्यतया सर्वत्र गण्यत इत्यन्यदेतत्। तथा हि—लोके व्यवहरतोः कयोश्चिद्वृद्धयोः सन्निहितो व्युत्पित्सुर्बालः "गामानय" इत्युत्तमवृद्धवाक्यश्रवणमात्रेण गवानयने प्रवृत्तस्य मध्यमवृद्धस्य-चेष्टामुपलभमानोऽवधारयति—नूनमस्य गवानयनकर्तव्यताज्ञानमेतस्मादेव शब्दात् समुत्पन्नम्, अन्यथैतावन्तं कालमुदासीनस्याकस्मात् प्रवृत्त्यनुपपत्तेः। एवं पदसमुदायस्य विशिष्टार्थे सङ्गतिं गृह्णन् पश्चात् "गां नय, अश्वमानय" इत्यावापोद्वापयोः पदचतुष्टयस्यार्थविशेषेषु पृथगनुभावकत्वमुपकल्पयति। सेयं वृद्धव्यवहारात् पदपदार्थसम्बन्धव्युत्पत्तिरिति।

यद्येव यो वृद्धयोः शब्दार्थसव्यवहारः प्रदर्शितः, येन बालो व्युत्पद्यते, सोऽपि शब्दार्थसम्बन्धज्ञानसव्यपेक्ष एव। स च यदि ततः पूर्वेण सव्यवहारेण, सोऽपि ततः पूर्वतरेणेत्युत्प्रेक्ष्यते तदास्या उत्प्रेक्षाया अपर्यवसानेनान-वस्थादोषं प्राप्नुयादिति चेत्, प्राप्नोतु काममियमनवस्था, बीजाङ्कुरवदनादित्वात्तु वृद्धव्यवहारपरपराया नासौ दोषमावक्ष्यति। बीजाङ्कुरे हि न यस्माद् बीजाद्योऽङ्कुरस्तस्मादेवाङ्कुरात्तस्य बीजस्य समुत्पत्तिः, परन्तु पूर्वस्मादङ्कुरात्। अङ्कुरोऽपि तथान्यस्माद्बीजान्तरादित्यनवस्थितायामपि बीजाङ्कुरपरम्पराया न दोषं मन्यन्ते तथैवात्रापीति। यस्तु मन्यतेऽगतिका हीयं गतिर्यदनादित्वाश्रयणं नाम, तन्नास्मभ्यं रोचत इति। यावन्मार्गान्तरं न लब्धुं शक्यते, तावदीदृशेषु विषयेषु रोचनीयमेवानादित्वं तत्त्वान्वेषणपरैरिति स प्रतिवक्तव्यः। कृतं वात्र बहुनोक्तेन। यावदभ्युपपन्ना एव सर्वे तीर्थकरा ससारस्यानादितायाम् "उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च" इति न्यायमनुसरन्तः। इयं चार्थेषु पदानामभिधाशक्तिः, अत एव नित्येति प्रतिष्ठापितम् "औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशोऽव्यतिरेकश्चार्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणं बादरायणस्यानपेक्षत्वात्" इति। अस्यार्थः—उत्पत्तिशब्देनात्र जननानन्तरभाविनी स्थितिर्लक्ष्यते। औत्पत्तिकः सदा स्थितः, नित्य इति यावत्। शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः सज्ञासं-ज्ञिलक्षणो ज्ञाप्यज्ञापकभावरूपः। अर्थो ह्याकृतिरूपो नित्य इति वक्ष्यते। शब्दोऽपि नित्य एवेतीहैव स्थास्यति। तयोर्नित्ययोः शब्दार्थयोः सम्बन्धोऽपि स्वभावसिद्धो नित्य इत्युक्तं भवति। तस्य सम्बन्धस्य। ज्ञानं ज्ञापकं

प्रतिपत्तिहेतु । उपदेशो गामानयेत्यादिरनादिर्वृद्धव्यवहार इत्यर्थ । एव सम्बन्धानादिता प्रतिज्ञाय तदुपपादयितुमाह—अव्यतिरेकश्चेति। अतीतेषु कालेषु कदापि यस्मात्तस्य व्यवहारस्याभावो नास्ति तस्मादनादिशब्दार्थसम्बन्ध इति भाव । अर्थेऽनुपलब्ध इति शब्दप्रतिपाद्यस्य वाक्यार्थस्यानिर्ज्ञातपूर्वत्वमाचष्टे । तत्प्रमाण प्रकृत चोदनात्मक वेदवचन धर्माधर्मप्रमितिकरणम्। अनेनानधिगतकालत्रयाबाधितार्थविषयकप्रमाणजनक वेदवाक्य प्रमाणमेवेत्युक्तम् । इद चानधिगतेत्यादिलक्षणलक्षित प्रामाण्य वैदिकलौकिकसर्वप्रमाणसाधारणम् । वेदे विशेषमाह—अनपेक्षत्वादिति । वेदो हि नित्योऽपौरुषेयत्वात्, प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तरप्रभववक्तृपुरुषज्ञाननिरपेक्ष एव स्वार्थे प्रवर्तते। तस्मान्न वेदेऽप्रामाण्यशङ्काकलङ्क इति। लौकिकाना तु पुरुषवचसा प्रयोक्तृपुरुषज्ञानमूलतया स्वप्रामाण्याय तत्प्रामाण्यमुखनिरीक्षकाणा प्रामाण्यमनियत भवेत्। नैषा कथा वेदे। तस्य पुरुषबुद्धचनपेक्षत्वादिति भाव । बादरायणस्येति वचन पूजार्थम्। यथोदित प्रमाणसामान्य लक्षण वेदप्रामाण्यगतमनपेक्षत्वलक्षण वैशिष्टच चाचार्यबादरायणस्यापि समतमेवेति । प्रसाधित ह्येतद्भगवता बादरायणेन वेदापौरुषेयत्व देवताधिकरणे—"अत एव च नित्यत्वम्" इति।

स्यादेतत्, पूर्वपूर्ववृद्धव्यवहारमनुपतन्नेवोत्तरोत्तर प्रवर्तते शाब्दव्यवहार इति मृष्यामहे। पर न मृष्यामोऽस्यानादिताम्। अनेन पदेनायमर्थो व्यवहर्तव्य इतीदम्प्रथमतया सङ्केत कश्चिदेकेन बहुभिर्वा कदाचित्कृत इत्येवास्तु। कृत नित्याया शक्ते सम्बन्धत्वकल्पनयेति चेत्, अभ्युपगतमेवैतदस्मदीयै प्राचीनै शब्दविशेषेषु। तद्यथा—यज्ञदत्तो विष्णुमित्र इत्येवञ्जातीयका यदृच्छाशब्दसज्ञिता सज्ञाशब्दा । ते हि यदृच्छयैव पित्रादिभि जातानामेकादशेऽहनि नामकरणसस्कारकाले—"एकादशेऽहनि पिता नाम कुर्यात्" इति वचनानुसारेण सङ्केतिता । न च तेषा शब्दाना पूर्वव्यवहारानुगता शक्ति समस्ति । तदीदृशेषु शब्दविशेषेष्वादिमानेव सङ्केतोऽविप्रतिपन्न. सर्वेषाम्। किन्त्वेषा सरणिर्न सर्वेषा शब्दाना भवितुमर्हति। तथा हि—काममुत्प्रेक्ष्यता कालविशेषः कश्चिद्यदा नैव कानिचिद् भाषापदानि भवन्ति स्म। तथापि तस्मिन् काले क खलु पुरुष शब्दाना सङ्केतकरणमुपजानीयात्, कुर्वन् वा कथञ्चित् स्व सङ्केत कै शब्दैरन्यान् प्रबोधयेत्। तस्मादसम्भवमेवेद प्रथम सङ्केतकरणम्। तथा चोक्तपार्थसारथिमिश्रै शास्त्रदीपिकायाम्—"सबन्ध हि कुर्वतावश्य केनचिद्वाक्येन स कर्तव्यः गौ सास्नादिमान्" इत्यादिना। न चाप्रसिद्धमर्थप्रतिपादकत्वेन सास्नादिशब्दमर्थप्रतिपादनाय शक्नोति कर्तोच्चारयितुम्" (शास्त्रदी० पृ० ११७) इति। सबन्धग्रहणकाले च व्युत्पित्सुर्बालोऽनुभावकत्वमेव शब्दानां कल्पयति, न व्यवहर्तु. सङ्केतविशेषम्, यत कदाचिद् व्यवहरतोर्वृद्धयो कलहोऽपीदृशो भवति—"अस्य पदस्यायमर्थोऽन्योवा" इति। न च तत्र बालस्य व्यवहर्तृपुरुषकृत सङ्केत इति कल्पना भागिनी। नानादेशबहुजनव्याप कश्चाय शाब्दव्यवहार कथमिव पुरुषविशेषकृतसकेतमूल· सभाव्येत। तदनेन सङ्केतयितृपुरुषविशेषेण विशिष्टा काचिद्विधानपरिषत्प्रबन्धनीया स्यात्, यत्र स्वक सङ्केतं सङ्केतयिता प्रस्तुयात्। उपस्थिताश्च नानादिग्देशागता मूककल्पा· सन्तस्त प्रस्तुतमर्थमनुमन्येरन्। तस्मात् पुरुषकृत शब्दानामर्थेषु सङ्केताख्य· संबन्ध इति मनोरथमात्रम्। अनादि शक्तिरूप· सबन्ध इत्येव तु रमणीयम्।

तत्र जगत· सृष्टिप्रलयमपलपन्तः प्राभाकरा शब्दार्थव्यवहारपरम्परामनादिमेव मन्यन्ते "न कदाचिदनीदृशं जगत्" इति वदन्त.। सृष्टिप्रलयौ मन्यमानाना तु श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणन्यायेभ्य तत्प्राण्यादेव सर्गादिभुवा देवर्षीणामुपपद्यते गतकल्पीयस्य शब्दार्थसव्यवहारस्यानुसन्धानम्। तन्मूलश्चोत्तरो व्यवहार इति निर्विशङ्कमेवैतत्। अत्र वदन्ति—नित्ये शब्दार्थसबन्धे प्रतिज्ञायमाने कल्पनागौरव महत्प्राप्नोति। एकस्यार्थस्य वाचकताशक्तिरेकस्मिन्नेव पदे कल्पयितु युक्ता। तथा वाच्यताशक्तिरप्येकस्य पदस्यैकस्मिन्नेवार्थे साम्प्रत कल्पयितुम्, न बहुषु पदेषु चार्थेषु, कल्पनागौरवात्। दृश्यन्ते चैकार्थवाचकानि नाना पदानि देशभेदेन भाषाभेदेन च तत्र सर्वत्रानादि शक्ति कल्पयत·—अन्यायश्चानेकार्थत्वमिति, अनेकशब्दत्वमिति च न्यायविरोध । इदं

पदमस्मिन्नर्थे प्रयोक्तव्यमिति सङ्केतलक्षण. सबन्धो नाना भवन्नपि न दुष्यति देशभेदात् पुरुषभेदाच्चेति। अत्र बदाम —यद्यप्यनन्तशक्तिकल्पनाया गौरव न्यायविरोधश्च भवेदेव, तथापि विषयेऽस्मिन्नीदृशेन सामान्यात्मना विचारेण निर्णयो दुर्लभ । तद्विशिष्यैव चिन्ता विदध्म । यत्रैकस्यामेव भाषायामेकश्शब्दोनेकेष्वर्थेषु प्रयुज्यते, यथा पीलुशब्द आर्यैर्वृक्षविशेषे प्रयुज्यते, म्लेच्छैश्च हस्तिनि। तत्रार्यम्लेच्छप्रसिध्यधिकरणन्यायेनार्यप्रसिध्यनुरोधाद्—वृक्षविशेष शक्य, म्लेच्छाना तु पृथुत्वसान्द्रत्वरूपाद् वृक्षसादृश्याद् गजे गौण्या वृत्त्या प्रयोग इति निर्णीयते। यत्रा तु गौणीमूल सादृश्य न लक्ष्यते तत्र यववराहादिशब्देषु वाक्यशेषाद्यनुरोधादेक एवार्थो मुख्य, इतरेष्वर्थेषु शब्दप्रयोगार्थप्रतिपत्ती शक्तिभ्रमादिति व्यवस्था। कुत्र स्थिता शक्ति, कुत्र भ्रान्ता इति विनिगमक यत्र न लभ्यते, तत्र परमगत्या नानाशक्तिकल्पन सर्वेषामविशिष्टम्। यथा हरिशब्दस्य यमानिलेन्द्रचन्द्रार्कविष्णुसिंहांशुवाजिकाहिकपिभेकेषु। यथा च चक्रशब्दस्य रथावयवकोकादिष्वर्थेष्विति स्थितम्।

देशभेदेन भाषाभेदेन च यान्यनेकार्थानि पदानि तान्यधिकृत्य विचारे तु वयमेव सप्रधारयाम —भवितव्य ह्येकया तादृश्या भाषया या सर्वदेशसर्वजनसर्वभाषाणा मूलप्रकृतिभूता, यस्या च सर्वे भाषाभेदतत्प्रभेदा एक भवन्ति, अवन्यामिव चतुर्विधो भूतग्राम । सा च सर्वप्राचीनतया साम्प्रतमुपलभ्यमाना क्लृप्ता देववाणी वा भवितुमर्हति । तथा च सूचयामास भगवान् वररुचि शौरसेनीप्रभृतीना बह्वीना प्राकृतभाषाणा मूल सस्कृतम् "शौरशेनी। प्रकृति सस्कृतम्" इत्येवमादिना। "य एव लौकिका. शब्दास्त एव वैदिका, त एव च तेषामर्था" इति च लोकवेदाधिकरणे सिद्धान्तितम्। तस्मात् सस्कृतभाषाया नातिविभिन्ना वेदवाण्येवाखिलभाषाप्रभेदानामूलभूता प्रकृतिरिति। तत्रस्थान्येव पदानि मुख्यतो वाचकानि। ततो वैकृत रूपमापन्नाना तु भाषान्तरपदाना निरूढलक्षणया, लक्षणया, गुणवृत्त्या, पुरुषकृतसकेतेन, आरोपितशक्त्या वा यथायथमर्थप्रत्यायकत्वमिति वैदिका सविदते।

भाषाविज्ञानवादिनस्तु वैदिकभाषाया अस्या अपि प्रकृतिप्रत्यययोगाद् विदेशीयभाषान्तरस्थपदसादृश्यात्, अन्येभ्यश्चैवजातीयकेभ्यो हेतुभ्य. सस्कृतभाषाया अन्यासा विदेशीयभाषाणा च सामान्यभूता नित्यानुमेयामेवापूर्वा भाषामुत्प्रेक्षन्ते। तदनयो पक्षयोर्लाघवगौरवविचारोऽतिविपुल सूक्ष्मेक्षिकया विभाव्यमानो न पर्याप्तोऽतिलघीयस्स्मिन्निबन्धे। तत्तिष्ठतुतावदय विचार । सर्वथा सर्वप्रकृतिभूतमूलभाषास्थिताना पदाना। स्वैरर्थविशेषै सह शक्तिलक्षण' सबन्ध पूर्वोक्तया रीत्या नित्य एव, न पुरुषसङ्केतकृतोऽनित्य इति पर्यवस्यत्येव।

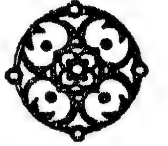
सा च शक्तिर्धर्मिग्राहकप्रमाणेन सिध्यन्ती ससम्बन्धिकैव शब्दाश्रयार्थविषया च सिध्यति। न च तस्या नित्यत्व शब्दार्थनित्यत्वमन्तरा सभवतीत्यौत्पत्तिकसूत्रे पदात्मनस्तस्य नित्यत्व प्रासाधि शाबरभाष्ये। अर्थस्यापि नित्यतासपत्तये "आकृतिरेव शब्दार्थ" इत्याकृत्यधिकरणे व्युदपादि। आनुपूर्वीविशेषविशिष्टा वर्णा एव पदमिति कृत्वा शब्दनित्यत्वाधिकरणे वर्णनित्यताप्युपपादि। विलक्षणानुपूर्वीविशिष्टपदसमूहात्मकस्य वेदवाक्यस्य च नित्यत्व निरधार्यपौरुषेयत्वाधिकरणे । तदेव शब्दार्थसबन्धनित्यत्वप्रसाधन एव प्रायः कृत्स्नस्तर्कपादः पर्यसवित इति द्रष्टव्यम्। तत्र च वर्णा स्वरूपतो नित्या., आनुपूर्व्या अनित्यत्वावश्यभावाच्च पदवाक्याना वेदे प्रवाहानादित्वमेवेति विवेक.।

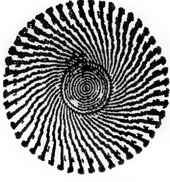
अयमत्र शब्दाच्छाब्दबोधोपजनस्य क्रमोऽवगन्तव्य' । गौ पश्यतीत्यादौ गकारौकारविसर्जनीयादिशब्दप्रयुयुक्षयोद्गच्छन्नान्तर पवन कण्ठताल्वादिस्थानै सयुज्य नित्यान् गकारादिवर्णान् क्रमेणाभिव्यनक्ति। तत तत्तत्पदघटकक्रमवत्सर्ववर्णविषय समूहालम्बन स्मृत्यात्मा प्रत्यवमर्श श्रोतुरुपजायते यदुच्यते पदज्ञानमिति। अथ पूर्वोपदर्शितानुभावकत्वशक्तिरूपार्थसबन्धवत्तया व्युत्पत्तिकालावगतपदज्ञापेनैकसबन्धिज्ञानविधया पदार्थेषु स्मर्यमाणेषु पदै पदार्था अनुभाव्यन्ते। तदिद पदार्थाभिधान नाम। अभिहिताश्च ते पदार्था आकाङ्क्षायोग्यतादिज्ञानसचिवा एकवाक्यताज्ञानसहकृताश्च ससृष्ट वाक्यार्थमवबोधयन्तीति। सोऽयमभिहितैः पदार्थैरन्वयो

बुध्यत इत्याशयेनाभिहितान्वयवाद इत्यभिधीयते। अत्रावान्तरा· पक्षभेदा वार्त्तिकादौ प्रपञ्चिता । ते तत एवावगन्तव्या । अन्विताभिधानवादे तु पदार्थससर्गानुभावकत्व पदेषु सबन्ध , तन्मूलश्च पदार्थस्मृतिद्वारा पदैरन्वितस्य वाक्यार्थस्य बोध इति विशेष ।

अत्रानुयुञ्जते—शब्दश्रवणसमनन्तरजायमानविशिष्टार्थप्रत्ययान्यथानुपपत्त्यापि कल्प्यमान शब्दार्थ-सम्बन्धोऽनुभावकत्वशक्तिरूप एवेति कोऽय निर्बन्ध । क्लृप्तसम्बन्धविलक्षण कोऽपि विजातीय एव कल्प्यते वैशिष्ट्यवत्। अथवानुभावकत्व सम्बन्ध मन्यमानैरपि पदार्थस्मृतिद्वारैव तदुपगम्यते। अत पदार्थ-स्मृतिजननानुकूलशक्तेरेव सम्बन्धत्वकल्पना युक्ता भागिनी। एव च—"पदमभ्यधिकाभावात् स्मारकान्न विशिष्यते" इति वार्त्तिकमपि सगस्यत इति। अत्र प्रतिब्रूम.—शब्दार्थयोर्विजातीय सम्बन्ध इत्याद्यस्तावत् कल्पो नोत्तिष्ठति। शब्दाना ह्यर्थानुभवजननयोग्यता व्युत्पत्तिदशायामादौ क्लृप्ता। कारणाना च कार्योत्पादानुकूला शक्ति सार्वत्रिकी। तस्या एव लाघवेन सम्बन्धत्वमात्रकल्पने सभवति ता परित्यज्य विजातीय सम्बन्धस्तस्य च स्मृतिप्रयोजकमूलसम्बन्धतेति द्वयकल्पन न सौष्ठवमावहति कल्पनागौरवात्। योऽपि द्वितीय कल्प उल्लिख्यते पदानामर्थस्मरणानुकूलशक्तिरेव सम्बन्ध इति, तत्र कल्पनागौरवपरिहारेऽपि स्मृतिशक्तत्वान्यसयोगादिसम्बन्धा-न्तरसव्यपेक्षाया एव स्मारकताया हस्तिहस्तिपकादौ दर्शनात् स्मारकत्वशक्तेरेव स्मृतिप्रयोजकमूलसम्बन्धत्व कल्प्यमान न शोभा पुष्णाति । "पदमभ्यधिकाभावात्" इति वार्त्तिकमपि न पदानामनुभावकत्वशक्ति सम्बन्ध परिसञ्चष्टे, तथा सति हि शब्दमात्रप्रामाण्यभङ्ग प्रसज्येत। अत —"पदमभ्यधिकाभावात्" पदार्थज्ञानेऽज्ञात-स्याधिकाशस्याभावात् स्मारकान्न विशिष्यते स्मारकसममेव भवतीति व्याख्येयमिद वार्त्तिकम्। ससर्गविनिर्मुक्त पदार्थस्वरूपमात्र सङ्गतिग्रहणकाले सर्वैर्ज्ञातमेवेति तद्विषय शब्दप्रमाणजनित च ज्ञान न स्मृतिर्नाप्यनुभव , किन्तु स्मृतिसममेव तदुपगन्तव्यमिति तात्पर्यार्थ ।

शब्दानामर्थविशेषप्रत्यायनानुगुण· शक्तिविशेषोऽस्तीति नात्र बहु विवदितम्। स्वीकृतितिरस्करणाद्य-र्थप्रत्यायनीहि शक्ति· "हाँ हाँ हूँ हूँ" इत्येवजातीयकेषु शब्दविशेषेषु बहुश सलक्ष्यत इति सार्वजनीनम्। एवमेव तिरश्चा वाशितेष्वपि । कि बहुना, यावदशब्दरूपा अपि हस्तावर्जनविक्षेपणादयश्चेष्टा यथायथमाकारणानिरा-करणाद्यर्थविशेषद्योतका सन्ति बहुतरमिहोहनीया । तथैव सर्वेषा मूलभाषाशब्दानामर्थप्रतीतिप्रयोजना महजा. शक्तिविशेषा अवहितमनोभि. सूक्ष्मेक्षिकया समुन्नेतव्या भवन्ति।





वाग्व्यवहारः

⊙

श्रीचारुदेवशास्त्री

●

इह यथा तथा प्रवर्तमानो वाचो व्यवहारो न नो विमर्शविषय । सामान्येन हि तेन विमृष्टेन नार्थ । न चापि यस्या कस्याश्चिद्वाच एव स विवक्षित, किन्तर्हि पारम्पर्यागत शिष्टाभ्यनुज्ञातः सस्कृतव्यपदेशभाजो दैव्या वाचो विशिष्टो व्यवहार एवाभिपेत । यानि यथा वा पदानि शिष्टैरुच्चार्य्यन्ते तानि तथैव साधूनि भवन्ति। तथा साधुत्वमभ्युपेत्य चेतरैरप्यनुवर्त्यानि भवन्तीत्यत्र 'पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्' इति सूत्रकारवचनमेव मानम्। यदि शिष्टा शब्देषु प्रमाण किमष्टाध्याय्या क्रियते। 'शिष्टपरिज्ञानार्थाष्टाध्यायी'ति भाष्यमपि सूत्राशय स्फार स्फारयच्छिष्टाना वाचि प्रामाण्यमङ्गीकुरुते। के पुन शिष्टा इत्याकाङ्क्षायामित्याहुर्भगवन्तो भाष्यकारा— 'आर्यावर्ते निवासे ये ब्राह्मणा कुम्भीधान्या अलोलुपा अगृह्यमाणकारणा किञ्चिदन्तरेण कस्याश्चिद्विद्याया पारङ्गतास्तत्रभवन्त. शिष्टा ।' वय तु पश्याम शिष्टा खलु न केवल पृषोदरप्रकारेष्वविहितलोपागमविकारेषु शब्देष्वेव प्रमाणमपि त्वन्यत्रापि वाङ्मयेऽविशेषेणेत्यत्र निरुक्ता 'यदि शिष्टा शब्देष्वि'त्यादिर्भाष्यकृदुक्तिरेव ज्ञापिका। शास्त्रे तावत् तिङ-कृत्तद्धितसमासैरभिधानमुक्तमर्थानाम्। तद्यथा—'प्रज्ञाश्रद्धार्चाभ्योण' (५।२।१०१)। इति शास्त्र मत्वर्थे ण विधत्ते। एव सामान्यलक्षणे सत्यपि नहि श्रद्धावान्पुरुष श्राद्ध इत्यभिधीयते, श्रद्धावत्कर्मैव श्राद्धमुच्यते। तत्कस्मात्। अनभिधानात्। किमिदमनभिधान नाम। शिष्टैरप्रयुक्तत्वम्। नहि शिष्टा श्रद्धावन्त पुरुष श्राद्धशब्देनाभिदधते। महाभागास्ते विहितमपि ण तत्रार्थे नेच्छन्ति। 'तेन दीव्यति खनति जयति जितम्' (४।४।२) अत्र तेन जितमित्यर्थे सामान्येन ठग्विहित., देवदत्तेन जितमित्यत्र न भवति, अनभिधानात्। एवमङ्गुल्या खनदनीत्यत्रापि न, अनभिधानादेव। 'तस्येदम्' (४।३।१२०) इति सामान्येनाणादयो यादयश्च विधीयन्ते। अण्युपगोरिदमौपगवम्। पर देवदत्तस्यानन्तरमित्यत्र न भवत्यण्, अनभिधानात्। 'समानकर्तृकेषु तुमुन्' (३।३।१५८)। इत्यनेनेच्छार्थेषु धातुषूपपदेषु धातुमात्रात्तुमुन्विहित । इह कस्मान्न भवति। इच्छन्करोति। अनभिधानादेवेत्यल निदर्शनाय शिष्टप्रयोगा प्रधानमुपसर्जन व्याकरणमित्यस्यार्थस्य। अयमत्र सार । शिष्टै प्रयुक्तपूर्वा एव शब्दा शास्त्रेण सस्क्रियन्तेऽनुशिष्यन्तेऽन्वाख्यायन्ते। तस्माद् व्याकरणमन्वाख्यानस्मृतिरिति सविज्ञायते। तत्रापि नेद युज्यते वक्तु तावन्त एव शब्दा सन्ति यावन्तश्शास्त्रेण परिगृहीता इति। अनन्वाख्याता अपि भूयस इति तेषा साधुत्वेऽपि शिष्टा एव मानम्।

शिष्टा एव सर्वत्र वाग्व्यवहारे प्रमाणमिति यदुक्तमधस्तात्तत् सम्प्रति प्रसिषाधयिषाम । इद तावद् व्यवस्थित या वाग्वर्तनिमनुवर्तन्ते शिष्टास्तामेवानुविवृत्सति लोक । का नाम निरवद्या वाक्यप्रणीतिरिति शिष्टपद्धतेरेव शक्यमञ्जसा विज्ञातुम् । तत्र हि त एव प्रमाण नेतरे । तन्मुखप्रेक्षी लोको यज्जातीयक वाग्विन्यास ते प्रयुञ्जते तथा जातीयकमेव स प्रमाणीकुरुते । यया विधया ते त तमर्थ सन्दृभन्ति तामेवानुकरोति लोक । व्याकरणे च पदान्येव सस्क्रियन्ते न वाक्यानि, तेन न तदायत्तो वाक्यसाधुत्वप्रत्यय । वाक्यञ्च न केवल साध्विष्यते साधीयश्च, साधिष्ठमपि चेष्यते । इदञ्च तारतम्य शिष्टप्रयोगतोऽवसातव्य भवति नान्यत । अनलङ्कर्मीण तत्र व्याकरणम् । नैतदेव । एव नाम व्यवस्थितो वाग्व्यवहारो यत्तत्रादृतो लोक शास्त्रमपि नाद्रियते । तदेतद्भगवन्तो भाष्यकारा इत्थङ्कार निदर्शयन्ति—'देवश्चेद् वृष्टो निष्पन्ना शालय । तत्र भवितव्य सम्पत्स्यन्ते शालय इति । सिद्धमेतत् । कथम् । भविष्यत्प्रतिषेधात् । यल्लोको भविष्यद्वाचिन. शब्दस्य प्रयोग न मृष्यति । कश्चिदाह देवश्चेद् वृष्ट सम्पत्स्यन्ते शालय इति । स उच्यते मैव वोच, सम्पन्ना शालय इत्येव ब्रूहीति ।' (३।३।१३३) यद्यप्यन्वयवन्त्यर्थवन्ति पदानि वाक्य भवति तथापि तत्रैकेन तिङन्तेन भवितव्यमिति नियम्यते । तच्च तिङन्त पद न सर्वत्र श्रूयते, क्वचिद् गम्यते चापि । क्व चेदमनुक्तमपि गम्यते । क्वास्य परिहारो न केवल वाक्यदुष्टये न भविष्यत्युपस्कृतये चापीति शिष्टशैलीत एव शक्यमध्यवसातुम् । अस्तिर्भवन्तीपर प्रथमपुरुषोऽप्रयुज्यमानो-ऽप्यस्तीति भाष्याच्छक्यतेऽनमातुमस्तेर्लट्परकस्याप्रयोगोऽपि दोषावहो न भवतीति । कोऽसौ । का प्रवृत्ति. । एको देव सर्वभूतेषु गूढ । असाधुदर्शी किलासौ । अहो मधुरमासा दर्शनम् । अपशवो वा अन्ये अगोश्वेभ्य पशवो गोश्वा इत्यादिष्वप्रयोगोऽस्तेर्वाक्यस्य लाघवाय भवति माधुर्याय च । भाष्यवचने पुरुषग्रहणमतन्त्रम् । अन्य-त्राप्यस्तेस्त्यागो न दोषाय कस्त्व भो इत्यादिषु । पर त्याग क्वाचित्क प्रयोगस्तु प्रायिक. । परमस्तिरय न शक्यो वाक्योपक्रमे परित्यक्तुम् । 'अस्ति पुण्यकृतामधिवासो वासवावास इव वसुधामवतीर्ण ...श्रीकण्ठो नाम जनपद' इति श्रीहर्षचरिते । अन्यत्रापि धात्वन्तरस्याप्यप्रयोगमनुमन्यन्ते शिष्टा । प्रविश पिण्डीम् । इह भूङ्क्ष्वेति त्यक्तम् । तदन्तरेण तदर्थगते । इति शङ्करभगवत्पादा, इति गुरुचरणा इत्यादिषु मतोपन्यासात्मकेषु वाक्येष्वा-हुर्मन्यन्ते पश्यन्ति प्रतिजानत इत्यादि तिङन्त गम्यमानमपि वाक्यालङ्कृतये भवति । जुषन्ते हि शिष्टास्तम्प्र-कारमास्वादन्ते च रसज्ञा दोषज्ञा । सभ्रमे वाक्यकारो द्विरुक्ति पदस्य विधत्ते । रक्ष रक्ष व्याघ्रो मामाघ्रातु-मिच्छति । पर सभ्रमे तिङन्तपदपरिहारोऽपि दृश्यते । आपस्तावत् । इमा आप । आसन तावदत् । इदमासनम् । इदमत्र तत्त्वम् । क्रियोच्चारो हि विलम्बयत्यर्थप्रतीति निर्दिश्यमानार्थप्रतिपत्ति[1] च इष्यते चाकालहीन प्रवृत्ति । सा च लघुनैव न्यासेन शक्या न गुरुणेति सुग्रह सुधीभि. । आपस्तावदाह्रियन्तामित्यधिककालोच्चार्य वाक्य समा-हितस्येष्टं स्यान्न सम्भ्रान्तस्य ।

तैस्तैरुपपदैर्योगे तास्ता विभक्तीरनुशास्ति शास्त्रकार । अन्तरेणाप्युपपद सा सा दृश्यते । 'कस्यचित्त्वथ कालस्य 'तत. कतिपयाहस्य' 'ततः कतिपयाहस्य तच्छ्रुत्वेत्यत्र भारते' (वन० २५९।८, १६०।१५, उद्योग० १८९।१८) 'चिरस्य वाच्य न गत' प्रजापति.' 'भगवन्निमामाज्ञाकरी वो गान्धर्वेण विवाहविविधिनोपयम्य कस्यचित्कालस्य बन्धुभिरानीतामि'त्यादौ शाकुन्तले च पश्चादित्युपपद परिहृतम् । 'एति जीवन्तमानन्दो नर वर्षशतादपी'ति रामायणप्रयोगेऽप्यूर्ध्वमित्याद्युपपदमपेक्षितं सदप्युपेक्ष्यते । पर नैष उपपदपरिहारोऽन्यत्रापि शक्योऽतिदेष्टुम् । क्वचिद्विशेषणमहिम्ना विशेष्यार्थलाभ इति शक्य विशेष्यमप्रयोक्तुम् । तद्यथा—सागराम्बरेति समुद्रवसनामुर्वीमाह । 'विषाक्ते दिग्धलिप्तकावि'त्यमरात्केवलौ दिग्धलिप्तकशब्दौ विषसम्पृक्तशरवचनौ परिगृह्येते । 'उष्णानि कृष्ण वर्तन्त' इति भारतप्रयोगेऽप्युष्णानीति निदाघाहा[2] उच्यन्ते । अजर्यं सगतमिति

---

१. अनुष्ठानम् । २. राजाह्नाहाः पुंसीति पुंस्त्वम् ।

जीर्यतेर्नञ्पूर्वात्सगते सगमने कर्तरि यत्प्रत्ययो निपात्यते। अजर्यमार्यसगतम्। पर केवलोऽप्यजर्यशब्दस्तादृशे सगते प्रयुज्यते 'मृगैरजर्य जरसोपदिष्टमदेहबन्धाय पुनर्बबन्धे'ति रघौ (१८।७) क्वचिन्नाम्नापि केवलेन तत्कर्मिका क्रिया लक्ष्यते। 'नागपृष्ठेऽश्वपृष्ठे च परिनिष्ठित' इत्यत्र नागपृष्ठारोहणे अश्वपृष्ठारोहणे च पर प्रावीण्यमुपगत इत्यर्थोऽभिधित्सित । क्वचिच्च क्रिया अन्तर्णीतक्रियान्तरा प्रयुज्यन्ते 'भुजविजितविमानरत्नाधिरूढ· प्रतस्थे पुरीम्' (रघु० १२।१०४) इति। अत्र प्रस्थानक्रियाया अकर्मकत्वेऽपि तदङ्गभूतोद्देशक्रियापेक्षया पुर्या. कर्मत्वम्। यथा वा कुसूलान्पचतीत्यादानगर्भः पाकोऽभिधीयते। एव 'ततो द्वादशवर्षाणि प्रवेष्टव्य वने पुनरि'ति भारतप्रयोगे प्रवेशनक्रियया तत्पूर्विका वासक्रियाऽभिधीयते। अन्यथा प्रवेशनस्य क्षणिकत्वात्कथङ्कारं तेन द्वादश समा व्याप्येरन्' अव्याप्तेश्च कथ नाम वर्षशब्दादत्यन्तसयोगे विहिता द्वितीयोपपत्तिमती स्यात्। गामट भिक्षा चरेत्यत्राटतिर्-नुसरणाङ्गे पर्यटने वर्तते चरितश्चार्जनाङ्गे भ्रमणे। गामनुसरन्पर्यट, भिक्षा चार्जन्भ्राम्येत्यर्थ। इति दिगिय प्रदर्शिता धातूना क्रियान्तरोपसर्जनकस्वार्थाभिधायकत्वमस्तीत्यस्य।

यच्चोद्गिरन्ति प्रामाणिका 'विवक्षात. कारकाणि भवन्ती'ति तत्रापि न यस्य कस्यचित्प्रयोक्तुर्विवक्षा-मनुरुन्धन्ति कारकाणि। लौकिकी हि विवक्षा प्रभवति न प्रायोक्त्रीत्याहु। लोकश्चात्र शिष्टलोक एवाभिप्रेतो वाचि प्रमाणभूत सर्वस्यावधेयवचन। अन्यथा सर्वमिदमाकुलं स्याद्वाङ्मयम्। सङ्कीर्येरन्प्रयोगा न व्यवतिष्ठेरन्निति महाननर्थोपनिपात. स्यात्। इमा कारकविषयिणी विवक्षामधिकृत्य किञ्चिद् विन्यस्यामो विदुषां विनोदाय। 'त्वदीय वस्तु गोविन्द तुभ्यमेव समर्पय'इत्यर्पयतिर्ददात्यर्थे प्रयुक्त इति युज्यते युष्मद. सम्प्रदानत्वम्। अर्पयतिर्नाम कथमिममर्थमर्पयतीति तावद् विमृश्यम्। ऋ गतिप्रापणयोरिति धातुर्णिच्सहकारेण प्रापणमर्थमाचष्टे, केवलस्तु गति वा प्राप्ति वा। धातुपाठे गतिप्रापणयोरित्यर्थनिर्देशे प्रापणमिति प्रकृतेऽर्थे वर्तमानाद् आप्लृ व्याप्ताविति धातोर्ल्युटि रूपम्, न तु हेतुमण्ण्यन्तस्य। अर्तेर्हेतुमति णिचि प्रापणं नयनमर्थ.। यश्चार्थ परत्र सङ्क्रम्यते परं प्राप्यते स परस्मै सम्प्रदीयत इवेत्यर्थविवक्षया चतुर्थ्यौपयिक्येव। परं विभक्त्यन्तराण्यप्यर्पयतिप्रयोगे दृश्यन्ते। 'तं देवा· सर्वे अर्पितास्तदु नात्येति कश्चनेने'ति कठोपनिषदि। 'सिंहो मतिविभ्रममिवार्पितो न किञ्चिदप्युदा-हृतवानि'ति तन्त्राख्यायिकायाम्। अत्रार्पितशब्दो मुख्यया वृत्त्या गमितार्थाभिधायीति गत्यर्थत्वादणि कर्तु. कर्मत्वमिति तच्छब्दात् मतिविभ्रमशब्दाच्च युक्ता द्वितीया। दानार्थविवक्षाविरहान्नेह चतुर्थी। क्वचित्सप्तम्यपि दृश्यते। 'अवगच्छति मूढचेतन· प्रियनाश हृदि शल्यमर्पितम्।' 'अपथे पदमर्पयन्ति ही'ति च रघौ। (८।८८। ९।७४)। 'अर्पयित्वेश्वरे प्रह्व प्रमना विरमाम्यहमि'ति चान्यत्र। 'ईश्वरप्रणिधानं तस्मिन्परमगुरौ सर्वकर्मा-र्पणमि'ति योगभाष्ये। अत्रेय सप्तम्युपपत्ति यद्धि यं प्राप्यते द्रव्य तत्तदन्तिक प्राप्यते तत्सन्निकर्षे सन्निधाप्यत इवेत्यर्थविवक्षाया सामीपिकेऽधिकरणे सप्तम्यपि साम्प्रतम्। क्वचिदन्यत्र तृतीयाऽपि विलोक्यते 'तेषामक्षीणि कर्णाश्च नासिकाश्चैव मायया। निमित्तवेधी स मुनिरिषीकाभि समार्पयत्' इति भारते। (उद्योग० ९६ ३१) अत्र समार्पयदित्यस्य समगमयदित्यर्थग्रहादिषीकाभिरित्यत्र सहार्थे तृतीयोपपन्नैव। इदञ्चान्यदप्येतज्जातीयक परीक्ष्यमाणं भूयसे विनोदाय भविष्यति विदाम्। पद गताविति धातो· प्रतिपूर्वस्य ण्यधिकस्य प्रयोगेऽपि विभक्ति-वैचित्र्य दृश्यत आकूतकरम्। हेतौ प्रतिपादयते प्रापणमर्थो मुख्यया वृत्त्येति गत्यर्थत्वादणि कर्तु कर्मत्वे कर्मणि द्वितीया नापूर्वा। 'सर्वरत्नानि राजा यथार्ह प्रतिपादयेत्। ब्राह्मणान्वेदविदुषो यज्ञार्थञ्चैव दक्षिणाम्' (मनु० ११।४) (अयशो जीवलोके च त्वयाऽद्य प्रतिपादित·' (रा० अयो० ७४।६) अत्र क्तेनोक्ते कर्मणि प्रथमा। 'एता मालाञ्च ताराञ्च कपिराज्यञ्च शाश्वतम्। सुग्रीवो वालिन हत्वा रामेण प्रतिपादितः' (रा० युद्ध० २८।३२) अत्रापि पूर्ववत्कर्मणि प्रथमेति विज्ञेयम्। 'सत्कृत्य चैनं प्रीतात्मा राज्यार्ध प्रत्यपादयदि'ति भारते। (आदि० १६८।७२) प्रतिपादनं वितरणमित्यर्थग्रहात्प्रतिपादयतिप्रयोगे विप्रादीना सम्प्रदानतापि शिष्टानामिष्टा। 'गुणवते कन्या प्रतिपादनीये'ति शाकुन्तले। 'अर्थिभ्य प्रतिपाद्यमानमनिशं प्राप्नोति वृद्धि परामि'ति च भर्तृहरौ।

कालान्तरे तु समानार्थकमेतदिति साङ्कर्येणेत्यव कल्पयाम । अत्र शास्त्रपारावारपारीणा प्रमाणमिति नातोऽतिरिक्त सहामहे वक्तुम् ।

क्वचित्कारकस्याविवक्षा सम्बन्धस्य चैव विवक्षा । यथा मातु. स्मरतीति । मातृसम्बन्धिस्नेहादिक स्मरतीत्यर्थं । यदा कश्चिन्मातृविश्लेषदु खमश्नुवान शिशुमपर वाऽम्बया सस्नेहातिरेक लाल्यमान सदय वाऽवेक्ष्यमाणमालोकते तदा मय्यप्यम्बैवमाचरदिति भवति तस्य मातु स्मरणम् । अन्यदा चाकृत्या सवादिनी योषा रथ्यया यान्ती निशाम्य सादृश्यप्रत्ययेन प्रतिबुद्धसस्कारो मातरमेव स्मरति साक्षात्, मातृमूर्त्तिरेवास्योपतिष्ठते चेतसि, तदा भवत्येव कर्मकारकस्यावकाश । एवमन्यत्रापि । शुकनासस्यापि मनोरमाया तनयो जात । अन्यत्र जनकस्य कर्तृत्वेऽपादानत्वे वा सत्यप्यत्र तदविवक्षाया कस्येत्याकाङ्क्षाया शेषे षष्ठी ।

"व्यायामक्षुण्णगात्रस्य पद्भ्यामुद्वर्तितस्य च ।
व्याधयो नोपसर्पन्ति वैनतेयमिवोरगा. ॥"

इति काशिकायामुद्धारे व्याधयो व्यायामक्षुण्णगात्रस्य पुरुषस्य सन्निधिमपि नाधिगच्छन्ति, सस्पर्शनन्तु दूरापेतमिति विवक्षया शेषे षष्ठी । तुरीये तु चरणे कर्मविवक्षातो द्वितीया[1] ।

इदमपरमिह विवेच्यम् । वाक्य उद्देश्यस्य कर्तृता वा स्याद् विधेयस्य वेति । अपि वान्यत्रार्थानुरोधात्किमुद्देश्यस्य कर्मत्वमिष्यतामुताहो विधेयस्येति । यद्युद्देश्यस्य कर्तृता तदा कर्तृवाचिनि तिङि धातोरुद्देश्यमनुसरन्ती पुरुषवचने भविष्यत, अथ विधेयस्य कर्तृता तदा तदेव तेऽनुरोत्स्यत । एवमेकैकस्य कर्मत्वविवक्षाया तत्तदनुरोधाद् धातो पुरुषवचने, क्तान्तात्प्रातिपदिकाच्च लिङ्गसख्याविभक्तयो भविष्यन्ति । अस्मिन् सम्यगालोडिते प्रवृत्ताना वैदिक लौकिकञ्च साहित्यं शीलयता न प्रायश उद्देश्यस्य कर्तृत्वाभिप्रायाणि यथाविवक्षं कर्मत्वाधिगमकानि वा वाक्यानि दृक्पथमवतरन्ति । तेषु कतिपयानीह निदर्श्यन्ते—'समुद्र: स्थ. कलश: सामधान.' (ऋक्०) 'यदग्ने स्यामह त्व त्वं वा घा स्याग्रहम् । स्युष्टे सन्या इहाशिष:' । (ऋ० ८।४४।२३) 'यत्र ब्रह्म च क्षत्रञ्च उभ भवत ओदन' (कठ०) 'आत्मेत्येवोपासीत । अत्र सर्वं एक भवन्ति' (बृह० १।४।७) । 'ना यदा सहस्र मम्पेदु' (छान्दोग्य० ४।४।५) 'अप्यर्थकामौ तस्यास्तां धर्म एव मनीषिण:' (रघु० १।२५) । 'एषोऽस्मि कामन्दकी सम्वृत्त' (मालती० १) । 'प्राची बालबिडाललोचनरुचां जाता च पात्र ककुप्' (बाल०) 'हार' स च प्राभृतमत्र जात' (विद्धशाल० ४।९) । 'बालानान्तु शिखा प्रोक्ता काकपक्ष' शिखण्डक.' इति हलायुध' । 'भार' स्याद्विंशतिस्तुला' इत्यमर । 'शब्दार्थौ मूर्तिराख्यातौ जीवित व्यङ्ग्यवैभवम्' इति विद्यानाथ. । अत्रोदाहृतीनामियत्तापरिच्छदो नास्ति । उद्देश्यस्य कर्तृकर्मत्वे परिगृह्य प्रचुरं पुरा प्रयुञ्जते प्राज्ञा: । विधेयस्य कर्तृकर्मत्वपरिग्रहस्त्वल्प क्वाचित्क' । बाढं प्रयस्यद्भिरस्माभि कियन्तिचिदेवोदाहरणानि पारितानि पर्येषितुम् । तानिहानुक्रामामो विमर्शाय विपश्चिताम् । 'यस्मिन्त्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानन' (यजु० ४०।७) 'ता (नद्य) समुद्रात्समुद्रमेवापियन्ति समुद्र एव भवति' (छान्दोग्य० ६।१०।१०) । 'ते समानीतमात्रे तु शकले पुरुषर्षभ । एकमूर्तिधरो वीर' कुमार समपद्यत' इति भारते । (सभा० १७।४१) 'त्रीणि वर्षसहस्राणि त्रेतायुगमिहोच्यत' इति, 'अन्नं प्रजापतिश्चोक्त' इति, अश्वमेधो महायज्ञ' प्रायश्चित्तमुदाहृत'मिति च भारते । (वन० १८८।२३, २००।३८, शान्ति० ३३।३८) । त्रिंशत्कला मुहूर्त्त: स्यात्' पणाना द्वे शते सार्धे प्रथम' साहस स्मृत:' ते षोडश स्याद्धरणम्' प्राणायामा ब्राह्मणस्य त्रयोऽपि विधिवत्कृता' । व्याहृतिप्रणवैर्युक्ता विज्ञेयं परम तप: ।' श्रुतिस्तु वेदो विज्ञेयो धर्मशास्त्र तु वै स्मृति:' सप्त प्रकृतयो ह्येता' स'ताङ्ग राज्यमुच्यते' इति भृगुप्रोक्तायां

---

१. इह दिङ्मात्रमुदाहृतम् । विस्तरस्त्वस्मत्कृतायां प्रस्तावतरङ्गिण्या 'विवक्षात. कारकाणि भवन्ती'ति शीर्षके निबन्धे द्रष्टव्य. ।

मनुसंहितायाम् (१।६४, ८।१३८, ८।१३६, ६।७०, २।१०१, ९।२९४)। एको मिक्षुर्यथोक्तस्तु द्वौ मिक्षू मिथुन स्मृतम्। त्रयो ग्राम समाख्यात ऊर्ध्वन्तु नगरायते' इति दक्षस्मृतौ। (७।३४) सुवर्णपिण्ड· खदिराङ्गारसवर्णे कुण्डले भवत ' इति पस्पशाया भाष्ये। 'द्वौ द्वौ माघादिमासौ स्यादृतु'रित्यमर। 'द्वौ द्वौ मासावृतु स्मृत' इति क्षीरस्वामिनोद्धृत कात्यवचनम्। 'आचितो दश भारा स्यु'रिति चामर। 'पक्षसी तु स्मृतौ पक्षा' विति 'पचिव-चिम्या सुट्' चेत्युणादिसूत्रव्याख्याया दीक्षितोद्धृत कोष। 'भिन्नो भयाद्वा शोकाद्वा ध्वनि काकुरुदाहृते'ति श्रीहर्षचरिते प्रथमोच्छ्वाससङ्केते शङ्करोद्धृत कोष। 'अक्षरेभ्य सस्कारा सस्कारादर्थप्रतिपत्तिरिति सम्भव-त्यर्थप्रतिपत्तावक्षराणि निमित्तम्' इति शाबरभाष्ये (१।१।५)। 'मिथुन परिकल्पित त्वया सहकार फलिनी च नन्विमा'विति रघौ। (८।६१) 'यत्र द्वे ऋचौ पग्रथनेन तिस्र क्रियन्त' इति काशिकायाम् (४।२।५५)।

'कोशो दण्डो बलञ्चैव प्रभुशक्ति प्रकीर्तिता' इति। —मिताक्षरायाम्।

"निर्धन निधनमेतयोर्द्वयोस्तारतम्यविधिमुक्तचेतसाम्।
बोधनाय विधिना विनिर्मिता रेफ एव जयवैजयन्तिका॥"

इति सुभाषितरत्नभाण्डागारे

'एवमग्रेऽपि श्लोके कतिपयपदान्येव म्लेच्छभाषा भवति न तु सर्व श्लोक' इति भारतभावदीपे नीलकण्ठ.।

अत्र दुष्कर व्यवस्थापयितुम्। एव हि प्रतिभाति प्राय उद्देश्यविधेययो प्राधान्याप्राधान्यविवक्षाया व्यवस्थितिर्नास्ति। तत्र खलु कामचार प्रयोक्तृणाम्। यत्रोद्देश्यस्य प्राधान्य विवक्षन्ति वाग्विदस्तत्र तस्य कर्तृत्वकर्मत्वे भवतोऽन्यत्र विधेयस्य। वाक्ये विधेयस्य प्राधान्य तावन्न्यायप्राप्तम्। यत्किञ्चिदुद्दिश्य यत्किमपि विधातुमेव तत्प्रणीते.। वाक्यार्थ क्रियेति सा प्रधान वाक्ये तदङ्गभूत चान्यदपि तत्समकक्षमेव। तथापि न ह्युपपत्तिमान्सर्वः प्रयोगप्रकार, रुचिवशश्चापि कश्चिद्भवति। उद्देश्यस्य प्राधान्य रोचयन्ते शिष्टा इति किं कुर्म। यदि तर्कयामहे यत्र हि विधेय सज्ञा भवति यथा 'अन्न प्रजापतिश्चोक्त' इत्यादिषु, यत्र वा निमित्तादीन्य-जहल्लिङ्गानि पदानि तद्भवति, यथा 'मिथुनं परिकल्पितं त्वया' इत्यादिषु, तत्र विधेयस्य प्राधान्य विवक्षन्ति तदनुरोधाच्च कर्तृकर्मत्वेन तत्प्रतीच्छन्तीति तदपि न व्यवतिष्ठते। तत्राप्युभयथा प्रयोगा दृश्यन्ते, 'भार स्याद्वि-शतिस्तुला' इत्युद्देश्यस्य कर्तृत्वेऽमरप्रयोग.। 'आचितो दशभारा स्यु' इति च तस्यैव विधेयस्य कर्तृत्वे। 'जाता च पात्रं ककुप्' 'हार स एव प्राभृतमत्र जातः' इत्यजहल्लिङ्गपदोपात्ते विधेयेऽप्युद्देश्यस्य कर्तृत्वम्। इदन्त्वाभासते क्वचित क्रियापदेन सान्निध्यमप्युद्देश्यविधेययो· कर्तृकर्मत्वयोर्व्यवस्थापकम्भवति। यथा 'एवमग्रेऽपि श्लोके कतिपयपदान्येव म्लेच्छभाषा भवति न सर्वः श्लोक' इति नीलकण्ठप्रयोगे म्लेच्छभाषेति विधेय तिङन्तस्य सन्निहितमिति तस्य कर्तृत्वम्। उद्देश्य हि विधेयेन व्यवायात्ततो विप्रकृष्टमिति न तस्य तत्। यदि च विपर्य-येणोद्देश्य तिङन्तादव्यवहितपूर्वं स्यात्तदा तस्यैव कर्तृत्वममिमतं स्याद्वाक्यं चैवविन्यास स्यात्, म्लेच्छभाषा कतिपयपदान्येव भवन्तीत्यादि। एवमपि 'संभवत्यर्थप्रतिपत्तावक्षराणि निमित्तम्' इति शाबरभाष्ये सम्भवती-त्येकवचनान्त विरुध्येत। एतच्च दृढतरं प्रतिभाति यत्र विधेयं विकृतिवाचकं कृम्वस्तीनाञ्च प्रयोग, च्वेश्चा-प्रयोगस्तत्र विधेयस्यैव प्राधान्यविवक्षया कर्तृत्वकर्मत्वे व्यवस्थिते। अत्र सुवर्णपिण्ड. खदिराङ्गारसवर्णे कुण्डले भवत इति भाष्यमेव लिङ्गम्। तत्र नागेशोक्तिरप्यस्मदुक्तस्योपस्तम्भिका, खदिराङ्गारसवर्णे कुण्डले भवत इति प्रयोगादच्व्यन्ते विकृते· कर्तृत्वं बोध्यमिति। तथा च छान्दोग्ये 'ता समुद्रात्समुद्रमेवापियन्ति समुद्र एव भवति' इति विधेयस्य कर्तृत्वमनुरुध्य प्रयोग। समुद्रीभवन्तीति चार्थः। 'यस्मिन्त्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानत.' इति यजुषि तु तात्त्विकस्य विकारस्याभावेऽपि विकारविवक्षायामात्मनो विधेयस्य कर्तृत्व व्याख्येयम्। परमयमप्युत्सर्गो नानास्कन्नोऽपवादेन। अत्र 'सर्वं एक भवन्ति' इत्यत्रोपनिषत्प्रयोगे उद्देश्यस्य कर्तृत्वदर्शनात्।

तेनान्तर्वाणयो निब्रुवन्तु किमत्र कामचार एवाभ्यनुज्ञात आहोस्विद् व्यवस्थितिरपि काचिदस्तीति। विधेयस्येतिना परिच्छेदे तु तस्यैव कर्तृकर्मत्वे व्यवस्थिते इति शक्य मुक्तसशयं वक्तुम्। 'कालादिकृता वस्तुधर्मा वय.प्रभृतयो-ऽवस्थेत्युच्यते' इति 'ककुदस्यावस्थाया लोप.' इति सूत्रे काशिकायाम्।

इदानी लकारविषये व्यवहारनिबन्धनं कमपि विशेषं विवक्षाम.। सूत्रकारेण भगवता वर्तमाने लड्विहित', व्यवहारे त्वन्यत्रापि स दृश्यते—किं करोमि क्व गच्छामि। अत्र किं मे प्राप्तावसर कर्तव्यं क्व वा मे गमन हितमिति वक्तुरात्मनि सम्प्रश्न इति लोट् प्राप्त'। त व्यावर्त्य लटमेव प्रयुञ्जते प्रयोगचणा'। ननु गच्छामि भो, ननु करोमि भो इत्यत्र ननुरनुज्ञैषणायाम्। अनुजानीहि मा गमन प्रतीत्यादिरर्थः। अनुज्ञा चेहेष्यते प्रार्थ्यत इति प्रार्थनायामत्र लोटि प्राप्ते लट्प्रयुक्तिर्व्यवहारमात्रनिबन्धना। 'अङ्ग कूज वृषल। इदानी ज्ञास्यसि जाल्मेत्यत्र प्रातिलोम्ये गम्यमाने तिङन्तमनुदात्त भवति' इति प्रत्युदाहृत काशिकायाम्। (८।१।३३) तत्र कूजनमनभिप्रेतमसौ कुर्वन्प्रतिलोमो भवतीत्यर्थ। तस्मात्कूजेति लडर्थे लोट्प्रयोग इति प्रव्यक्तम्। लकारान्तराण्यपि तत्रार्थे प्रयुज्यन्ते। तद्यथा—

"कुतो धर्मक्रियाविघ्न. सता रक्षितरि त्वयि।
तमस्तपति घर्मांशौ कथमाविर्भविष्यति॥"

इति कालिदासप्रयोगे लडर्थे लृट् स्पष्ट।

अत्र पूर्वत्र वाक्ये दार्ष्टान्तिके वर्तमानता क्रियाया. स्पष्टेति तत्साम्यादुत्तरवाक्ये दृष्टान्तेऽपि वर्तमानत्वेष्टा। तत्र च लृट्प्रयुक्त' कविना। सोऽसन्देह वर्तमान एव व्याख्येयः, गत्यन्तराभावात्। एव 'प्रत्येक विनियुक्तात्मा कथ न ज्ञास्यसि प्रभो' इत्यत्र कुमारे (२।३१) भविष्यति ज्ञानक्रियाया अनभिप्रेतत्वात् 'अन्तरात्मासि देहिनाम्' इत्यनेनासगतेश्च वर्तमानतैवाभिप्रेतेति व्यक्तम्। तेनात्रापि लडर्थे लृड्व्यवहारानुपातीति प्रतिपत्तुमुचित शासनादृतेऽपि। 'यदि विप्रस्य भगिनी व्यक्तमन्या भविष्यति' इति स्वप्ननाटके (६।१४) अपि लडर्थे लृट्। 'ब्रह्मणो वा एतद् विजये महीयध्वम्' इति केनोपनिषदि लडर्थे लोट्प्रयोगः। महीयध्व इत्येवार्थ इत्यत्र सर्वस्य सम्प्रतिपत्ते। 'तद् ब्रूत वत्सा' किमतः प्रार्थयध्वमिहागताः' इति कुमारे (२।२८)।

"न भ्रातरो न च पिता नैव त्व मधुसूदन।
ये मा विप्रकृता क्षुद्रैरुपेक्षध्व विशोकवत्॥"

इति च भारते (वन० १२।२५, २६)

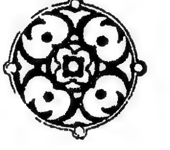
उभयत्र लडर्थे लोट् प्रयुज्यमान. कादाचित्कतामस्य वारयति प्राचुर्यञ्च प्रमाणयति।

इदमपि लृट्-प्रयोगे वैचित्र्य विमर्ष्टव्यम्। 'अक्षमोऽसि सितासिते विवेक्तुमिति व्यक्तम्, नो चेद् दग्ध पूपशकल नात्स्यसि' (नही तो जला हुआ पूए का टुकड़ा न खाता इति लोकभाषायाम्) 'त्वन्नियोगाद्ग्रामदर्शनार्थं प्रस्थित. कथमन्तरा निर्वर्तिष्ये' (कैसे बीच मे ही लौट आता) (प्रतिमा० षष्ठेऽङ्के) 'अन्यथा कथ त्वामर्चनीय नार्चयिष्याम.' (मालविका०) 'अन्यथा कथं देवी स्वय धारितं नूपुरयुगलं परिजनस्यानुज्ञास्यति' इति च।

"यद्यह गात्रसस्पर्श रावणस्य गता बलात्।
अनीशा किं करिष्यामि विनाथा विवशा सती॥"

इति रामायणे हनुमन्त प्रति सीताया वचनम्। अत्र पूर्ववाक्ये यदिशब्द. सिद्धार्थानुवादे, न हेतौ। यथा 'नोलूकोऽपि विलोकते यदि दिवा सूर्यस्य किं दूषणम्' इत्यत्र। अत्रैवमर्थे लृड् दृश्यते न च शिष्यते। लृटव चैवमादिरर्थोऽभिधीयते विचक्षणैरितीह समुपन्यस्तैरुदाहरणैरेव सुज्ञानम्। न च हेतुहेतुमद्भावे लिङो लृडो वाऽत्र विषय इति शक्यशङ्कम्। लिङस्तावत्तस्मिन्सति भविष्यन्नेव कालो विषय। इह च वाक्येष्वतीता क्रियोच्यते न भविष्यती। सापि व्यामिश्रा न शुद्धा। शक्नोत्यर्थोपाधिकेऽर्थे वर्तमानाद्धातोरत्र लृड् दृश्यते,

नानुपहितात् । अत्रोदाहरणेषु हेतुहेतुमद्भाव एव नास्ति । न ह्यत्र क्वचिद्धेतुवाक्यं श्रूयते, सिद्धार्थानुवादकमेव तु वाक्य यत्र तत्रोच्चार्यते। हेतुहेतुमद्भावाभावे क्रियातिपत्तेर्विचार एव नोदयते। यद्यपीह सर्वत्र पूर्ववाक्येषु तात्पर्यग्रहाद्धेतुत्वे पर्यवस्यत्यर्थं , तथापि हेतुत्व शब्दोक्त नास्तीति लिङो लृङो वा नैष विषय इति विशद विपश्चिताम्। सन्देहाक्रान्ते भूतेऽर्थे वर्तमानाद्धातोर्लृट्प्रयोग एव शिष्टाभ्यनुज्ञातोऽविहितोऽपीत्यपि दिङमात्रमुदाहराम—'न भविष्यति हन्त साधन किमिवान्यत्प्रहरिष्यतो विधे' (रघु० ८।४४) 'तदयमपि त्वष्टु कुन्दे भविष्यति चन्द्रमा' इति। (अनर्घ० २।८०)।





साहित्यसारथ्यम्

○

डा० नि० मरुलसिद्धय्यः

●

आ भामहात् आ च पण्डितराजात् काव्यकलाप्रपञ्चे वर्तते किल महान् मतिप्रकर्षप्रवर्तितो वस्तु-विस्तर । प्रतिकाल प्रतिकवि च प्रतिभासम्पत्तिवैविध्यात् अस्ति एकस्मिन्नेव वस्तुनि रमणीया अनणीयस्य कल्पना । तद्यथा चन्द्रमस कालिमान प्रति—

"अङ्क केऽपि शशङ्किरे जलनिधे पङ्क परे मेनिरे
सारङ्ग कतिचिच्च सजगदिरे भूच्छायमैच्छन् परे।
इन्दौ यद्दलितेन्द्रनीलशकलश्यामादरी दृश्यते
तत्सान्द्र निशि पीतमन्धतमस कुक्षिस्थमाचक्ष्महे।"

इति रीत्या पूर्वै कविवरै. क्षुण्णेऽप्यध्वनि नूतन प्रकाश प्रतिभासयति प्रतिभा बिल्हणकवे ।

एव चैतादृश नित्यनवीन काव्यगोचरपदार्थजातमवलम्ब्य शब्दार्थयो साहित्यहृदय बहुभिर्मनीषिभि: बहुधा उल्लिखितम्।

अथापि आदिमेभ्यो वैयाकरणेभ्य आरभ्य सप्तदशतमशतकपर्यन्त प्रधानकाव्यतत्त्व प्रति काव्य पीयूषा-र्थमिव क्षीरसागर, ममन्थुर्महामहिमान । तत्रापि बहूनि मतानि विलसन्ति, वैदिकाना, वैयाकरणाना, मीमांस-काना, वेदान्तिनामालङ्कारिकाणा च। एकत्र विहङ्गमदृष्ट्या हृदयङ्गमप्रकारेण तानि सङ्ग्रहेणानूद्यन्ते । विविधबुद्धिविक्षिप्ताना तत्त्वाना सक्षेपपरामर्शद्वारा विमर्श विदध्म । तत्र साहित्यकल्पनाधारा. सर्वे शास्त्र-विशेषा तत्साहाय्यादेव स्व प्रकर्ष विवृण्वन्त तत्सारथ्यावलम्बिन एवेति परिगणयितु शक्यते।

वैदिकसिद्धान्तः—

शतपथब्राह्मणे वाङ्मनसयो स्व स्व उत्कर्ष प्रति आभासस्पर्धा उदाहृता । तत्र किल प्रजापते समीपे गत्वा वाङ्मनसे इत्थ स्वविवाद प्रस्तुत —

"वाक्—अह भद्र उदित मनश्च वै। वाक् चाह भद्र उदात्ते।

मन —अहमेव त्वच्छ्रेयोऽस्मि । न वै मया त्व कि च नामाभिगत व्यदसि। स यन्मम त्व कृतानुकरण-वर्त्मासि। अहमेव त्वच्छ्रेयोऽस्मि। इति।

वाक्—अहमेव त्वच्छ्रेयोऽस्मि । यद्वै त्व वेत्थाह तद्विज्ञापयाम्यह सज्ञापयामि—इति।

ते प्रजापति प्राश्नमेयतु । स प्रजापतिर्मनस एवानुवाचा। मन एव त्वच्छ्रेयो मनसो वै त्व कृतानुकरण-वर्त्मासि। श्रेयसो वै प्रापीयान् कृतानुकारोनुवर्त्मा भवति।" इति। (शतपथ ब्रा० ४१८-१२)

अत्र सिद्धान्ततया मनस एव ब्रह्मणा श्रैष्ठ्यं पुरस्कृतम्। तदेव—

सक्तुमिव तितउना पुनन्तो यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत।

इत्यत्रापि दृढीक्रियते। प्रतिभा एवात्र मन शब्देनोररीकृता। एव च सामान्यवागपेक्षया प्रतिभा-प्रवर्तिताया वाच उत्कर्ष ख्यापित।

वैयाकरणानां मतम्—

वैयाकरणै 'लोके प्रतीतपदार्थको ध्वनि शब्द' इति वदद्भि श्रूयमाणेषु वर्णेषु ध्वनिव्यवहार क्रियते। व्यञ्जनाव्यापारश्च तैरभ्युपगम्यते। किन्तु शब्देषु किञ्चन स्फोटाख्य तत्त्वमङ्गीकुर्वन्ति ते, य ध्वनिजनने अभिव्यज्यते, प्रकाशयति च अर्थान्।

तादृशे स्फोटे सर्वशब्देषु समाने कवे काव्यादेव किमिति रमणीयार्थप्रतीतिरिति चिन्तनीयम्। अत स्फोटब्रह्मवादिभिरपि शब्दविशेषगतो ध्वनिरभ्युपगन्तव्य। तस्य च ध्वने कारणत्वेन प्रतिभाख्या काचिन्मानसी शक्तिरङ्गीकर्तव्या।

उक्त च आनन्दवर्धनाचार्यै

सरस्वती स्वादु तदर्थवस्तु निःष्यन्दमाना महता कवीनाम्।
अलोकसामान्यमभिव्यनक्ति परिस्फुरन्त प्रतिभाविशेषम्॥

तार्किकाणां मतम्—

तार्किकैस्तावत् विप्रकृष्टस्य अविप्रकृष्टस्य वा अर्थस्याधिगमे लक्षणानुमानयो. प्रयोग क्रियते। 'ताभ्यामेव तदर्थसिद्धौ किमर्थ व्यञ्जनाङ्गीकरणम्? व्यञ्जनायामसत्या को वा ध्वनि' इति तै पृच्छ्यते। किन्तु मुख्यार्थे बाधादेरभावात् रसप्रतीतिस्थले लक्षणाया उत्थितिरेव नास्ति। ऐकान्तिकहेत्वभावात् अनुमान-मपि न सम्भवति। अत शब्दनिष्ठ प्रतिभाजन्मा व्यापारविशेषोऽभ्युपगन्तव्य। स एव ध्वनि।

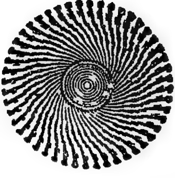
वेदान्तिनां मतम्—

चैतन्यप्रवाहस्यैव नित्यस्य अनाहतत्व सर्वार्थप्रकाशकत्वमभ्युपगच्छद्भिरपि वेदान्तिभि, तत्त्वम-सीत्यादौ तच्छब्दार्थब्रह्मोपाधिजगत्कर्तृकत्वत्व शब्दार्थोपाधिभूताल्पज्ञत्वादीना परिहारपूर्वक जहदजहल्लक्षणा-श्रयणेन स्थितास्थितार्थकत्वाभ्युपगमद्वारा शुद्धचैतन्ययोरैक्य साधयद्भि, तत्त्वपदयो रूढिलक्षणाभावात् प्रयोजनलक्षणाश्रयणीयेति तत्र रूपके इव तादात्म्यस्य अभेदस्य वा फलस्य उपपादनं व्यञ्जनाश्रयण विना नैव सम्भवति।

मीमांसकमतम्—

अन्विताभिधानवादिना मते शब्दानामन्विते शक्ति। तत्र विशेषान्विते शक्तिग्रहे एकस्मिन् घटविशेषे गृहीतशक्तिकस्य घटशब्दात् घटान्तरप्रतीतिर्न स्यात्। अत सामान्यान्विते शक्तिरभ्युपगम्या। विशेषप्रतीतिस्तु वाक्यार्थबलादेव। एव सति कथमर्थान्तर शब्दात् अभिधयैव जायताम्? अत ध्वनिस्तैरपि अङ्गीकार्य।

अभिहितान्वयवादेतु वाक्यार्थप्रतीत्यै अपि वृत्त्यन्तमभ्युपगतम्। तदा रसादिरूपस्यार्थस्य प्रतीतौ ध्वन्यभ्युपगमन विना गतिरेव नास्ति। एव सर्वेषु मतेषु ध्वनेरावश्यकत्व स्थापितम्। श्रीमद्भि भामहवामन-दण्डिभट्टोद्भटनौतलोल्लटादिभि अकुरित, आनन्दवर्धनाभिनवगुप्तादिभि परिपोषित सरस्वतीसौभाग्याधार-भूत साहित्यसारथ्यधूर्वह ध्वनितत्त्व सकलसहृदयहृदयेषु निखिलकविकुलचेतस्सु चिर जीयात्। ●



मत्तवारणी

⊙

महामहोपाध्यायाय: डॉ० वा० वि० मिराशी, एम्०ए० डी०लिट्०

●

भरतप्रणीत नाटचशास्त्र न केवल संस्कृतवाङमये अपि तु जागतिकसाहित्येऽपि रूपकविषयेऽद्वितीयो ग्रन्थ इति नास्ति सन्देहलवोऽपि। तस्मिन् विविधविषया —यथारूपकप्रेक्षणोद्भूतानन्दस्य सोपपत्ति विवेचन, प्रेक्षागृहनिर्मिति, रूपकेषु प्रयोज्यानि वृत्तानि, नटानामभिनया भाषणानि च, रूपकाणा प्रकारा सन्धयश्च, तेषु प्रयोज्या अलङ्कारा वाद्य, गीत, नृत्यमित्यादय —सविस्तर विवेचिता सन्ति। तदुत्तरकाले दशरूपकसाहित्यदर्पणनाटचदर्पणादयोऽनेकग्रन्था रचिता. किन्तु तेषा नैकस्मिन्नपि तादृश सर्वकष विवेचन दृश्यते। विशेषत प्रेक्षागृहविषयक विवरण न कुत्रापि दृग्गोचरीभवति। तत्सलग्नाया एकस्या समस्याया विवेचनमत्र कर्तु प्रयत्यते।

भरतकृतनाटचशास्त्रस्य कालोऽद्याप्यनिर्णीत। तथापि तत्खिस्तीयतृतीयशताब्द्या नार्वाचीनमिति बहूना सशोधकाना मतम्। अर्थात् तद्रचनातोऽद्यावधि सार्धसहस्राब्दीतोऽधिक कालो व्यतीत। अस्मिन् प्रदीर्घे काले तद्ग्रन्थस्थानेकाष्टीका प्रणीता। किन्तु तास्वेकैव अभिनवगुप्तकृताभिनवभारत्यधुनोपलभ्यते। अभिनवगुप्तो भरतादनन्तरमष्टशताब्दीतोऽधिककाले समभूत्। तस्मात् पण्डितप्रकाण्डेन रसिकश्रेष्ठेनापि तेन बहुषु स्थलेषु भरतविवक्षितोऽर्थो न सम्यक्तया ज्ञात इति भाति। यतस्तेन तत्र तत्र वैकल्पिका अर्था ससूचिता दृश्यन्ते। तथाह्याधुनिकेन संस्कृताभिज्ञेन प्राध्यापक डी० सुब्बारावनाम्ना स्थापत्यविशारदेनोक्तम्—

अभिनवगुप्तोऽप्यनुभवलुप्तो ह्यनुमितमर्थं वितरति यत्र।
अभिनवदृष्टया समुचितमर्थं प्रमुदितवुद्धया विमृशति तत्र॥

तस्यायमभिप्राय। नाम किञ्चित्प्रमाण यद्भरतवर्णितप्रेक्षागृहसदृशानि नाटचगृहाणि तदुत्तरकाले निर्मितानि। न तेषामवशेषा अद्यावधि कृतेषूत्खननेषु दृष्टिपथ याता अभिनवगुप्तेनापि न तादृशानि दृष्टानि स्यु। अतस्तेन केषु चिरस्थलेष्वर्थोऽनुमानेन कृतो दृश्यते। न तु स भरताभिप्रेत। अत प्रेक्षागृहाणा सम्यग्ज्ञानार्थं नाटचशास्त्रीयश्लोकानामर्थोऽस्माभि स्वतन्त्ररीत्या कर्तव्य इति सुब्बारावमहाशयस्याभिप्राय। एता सरणिमवलम्ब्य तेन क्वचित् क्वचिन् नूतनोऽर्थ सूचित। न तानि सर्वाणि स्थलान्यत्र परीक्षणीयानि। किन्तु 'मत्तवारणी' संज्ञाया विषये तस्येतरेषा च बहूनि मतानि दृश्यन्ते तेषा विवेचन कर्तुमत्र प्रयत्यते।

नाटचशास्त्रे बहुषु स्थलेषु मत्तवारण्या उल्लेखो वर्तते। भरतेन प्रेक्षागृहाणा विकृष्ट, चतुरस्रं, त्र्यस्रं चेति त्रय प्रकारा निर्दिष्टा। तेषा रङ्गपीठ नेपथ्यगृहप्रेक्षकगृह चेत्यादीनि वर्णयित्वा भरत आह—

रङ्गपीठस्य पार्श्वे तु कर्तव्या मत्तवारणी।
चतु स्तम्भसमायुक्ता रङ्गपीठप्रमाणत ॥
अध्यर्धहस्तोत्सेधेन कर्तव्या मत्तवारणी।
उत्सेधेन तयोस्तुल्य कर्तव्य रङ्गमण्डपम् ॥
(२.७०-७१)

ततो रङ्गपीठविषये तेनोक्तम्—

अष्टहस्त तु कर्तव्य रङ्गपीठं प्रमाणत।
चतुरस्रं समतल वेदिकासमलङ्कृतम् ॥
पूर्वप्रमाणनिर्दिष्टा कर्तव्या मत्तवारणी।
चतु स्तम्भसमायुक्ता वेदिकायास्तु पार्श्वत ॥
(२ १०४-१०५)

नाटचशास्त्रे वर्णित यद्भगवता ब्रह्मणा सर्ववर्णाना मनोविनोदार्थ नाटचवेद विरचय्य त नटान-ध्यापयितु भरताचार्य आदिष्ट। ततश्च तेन नटीना भूमिकार्थमप्सरसो निर्मिता। इतराणि चावश्यकानि साधनानि सम्पाद्य नाटचमण्डपे नाटचप्रयोग आरब्ध। किन्तु तस्मिन् रक्षोभि प्रत्यवाया समुत्पादिता। तत इन्द्रेण ते दानवा स्वध्वजेन जर्जरीकृता। तत प्रभृति तद्ध्वजस्य जर्जर सञ्ज्ञा तस्य च पूजा प्रयोगारम्भे प्रचलिता। किन्तु तेनापि राक्षसा न विघ्नोत्पादनाद्विरेमु। तत भगवता ब्रह्मणा विश्वकर्मा नाटचगृहनिर्मा-णार्थमादिष्ट.। निर्मिते च तस्मिन् तस्य रक्षणार्थ विविधेपु भागेषु ते ते देवा स्थापिता। तथा हि—

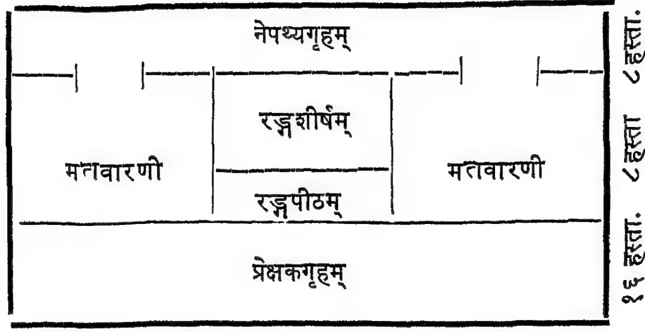
पार्श्वे च रङ्गपीठस्य महेश स्थितवान् स्वयम्।
स्थापिता मत्तवारण्या विद्युद्दैत्यनिषूदिनी ॥
स्तम्भेष मत्तवारण्या स्थापिता. परिपालने।
भूतयक्षापिशाचाश्च गुह्यकाश्च महाबला ॥
(१.९०.९१)

एतयो श्लोकयोर्मत्तवारणीरक्षणार्थ विद्युदादीना स्थापना वर्णिता। तृतीयेऽध्याये देवादीना पूजा पुष्पमधु-पायसादिभि समादिष्टा। तत्प्रकरणेऽभिदितम्—

अनेनैव विधानेन सम्पूज्या मत्तवारणी।
पक्वान्नेन तु मासेन सम्पूज्या रक्षसा गणा ॥
(३, ४०)

पूर्वोक्तेभ्य श्लोकेभ्य इदं सुस्पष्ट भवति यत् नाटचगृहे मत्तवारण्या स्थानमतीव महत्त्वपूर्णमासीत्।

मत्तवारणीस्वरूपविषये मतवैविध्य दृश्यते। किन्तु बहुभिस्तत्स्थानमधोनिर्दिष्टवत् चतुरस्रनाटचगृह प्रदर्श्यते—



उपरिनिर्दिष्ट मत्तवारण्यो स्थान बहूनां विदुषा सम्मतम्। किन्तु मत्तवारणी शब्दस्य व्युत्पत्तौ तेषा नकमत्यम्। कैश्चित्तद्व्युत्पत्तिविषये मौनमवलम्बितम्। अन्यैर्मत्तवारण्या हस्तिभि सबन्ध सूचित । मत्तपदसयोगेन सोऽर्थ समीचीनो भाति। स्तम्भाना पीठेषु गजाकृतय उत्कीर्णा आसन्नत सा कक्ष्या मत्तवारणीसज्ञया ख्यातासीदिति स्पष्टीकरणमपि तैर्दत्तम्। डॉ० दिवेकरमहोदयैस्तु मत्तवारणी सज्ञा गजयुद्धात्सप्राप्तेति प्रतिपादितम्। कालिदासेन रघुवशे (१२, ९३) तद्युद्ध वर्णितम्। राजान क्रीडाविशेषे वेद्या द्वयो पार्श्वयोर्मत्तगजौ सस्थाप्य योधयन्ति स्म। तयोर्मण्डपौ मत्तवारण्याख्यया प्रथितो। नाट्यगृहे रङ्गपीठस्य पार्श्वयो कक्ष्ययो सा सज्ञा रूढाभवदिति दिवेकरमहोदयस्याभिप्राय । सुब्बारावस्य नायमर्थ. समत । 'रङ्गपीठस्य पार्श्वे तु कर्तव्या मत्तवारणी' इति श्लोकार्धातेनानुमित यत् रङ्गपीठस्याग्रे मत्तहस्तिना राजिरुत्कीर्णासीत् सात्र विवक्षितेति तेनोक्तम्। किन्तु 'पार्श्वे' पदस्य 'अग्रे' इति नार्थ पर 'पक्ष' इत्येवार्थोऽत्र सवदति। तस्मात् मत्तवारणीपदेन रङ्गपीठस्योभयो पार्श्वयो कृते कक्ष्ये इत्येवार्थ समीचीनो भाति। पूर्वोक्तात् 'उत्सेधेन तयोस्तुल्य कर्तव्य रङ्गमण्डपम्' इति श्लोकार्धात् द्वे मत्तवारण्यौ नाम कक्ष्ये रङ्गपीठस्य द्वयो पार्श्वयो आस्तामित्येवार्थोऽत्र विवक्षित ।

'मत्तवारणी' पदे वारणशब्दस्य गज इत्यर्थो न सभवति। तमर्थं प्रतिपादयतां मतेन बहुव्रीहि: समासोऽत्र विवक्ष्यते। मत्ता वारणा सन्ति यस्या (कक्ष्यायां) सा मत्तवारणी इति विग्रहस्तेषामभिमत । किन्त्वस्मिन् विग्रहे 'मत्तवारणा' इति रूप भवेत्, न 'मत्तवारणी' इति। अत 'मत्तान् (राक्षसान्) वारयीति मत्तवारणी' इत्येवार्थ श्रेयान्। तत्पुरुषसमासोऽयम्।

भरतेन नाट्यशास्त्रे नाट्यगृहस्य रक्षणार्थ बहव उपाया निर्दिष्टा । तस्य विविधेषु भागेषु देवता. प्रतिष्ठाप्य तासा पुष्पादिभि पूजा विहिता। नाट्यगृहे अग्रे प्रेक्षका पृष्ठदेशे तु नेपथ्यगृहमासीत्। तस्माद्वावप्येतो भागौ सुरक्षितो आस्ताम् । किन्तु रङ्गपीठस्योभयो पार्श्वयोर्न तादृशी सरक्षणव्यवस्थासीत् । अतस्तत्र द्वे कक्ष्ये मत्तराक्षसानां निवारणार्थं निर्मिते। ततश्च तयो 'मत्तवारणी' इति नाम साभिप्राय भाति।

अनयोर्मत्तवारण्यो रूपकप्रदर्शने क उपयोग आसीत्तद्भरतेन न कुत्रापि निर्दिष्टम्। किन्तु 'कार्यं द्वारद्वय चात्र नेपथ्यगृहकस्य तु' इति नेपथ्यगृहाद्रङ्गावतरणार्थं द्वारद्वय विहितम्। तद् द्वारद्वय नेपथ्यगृहात् मत्तवारण्या प्रवेशार्थमेवासीदित्यनुमातु शक्यते। अन्यथा द्वारद्वयेन न किमपि प्रयोजनम्। एकेनापि द्वारेण नेपथ्यगृहात् रङ्गावतरण सुशभम्।

उपरितन्या नाट्यगृहस्याकृत्या रङ्गपीठ रङ्गशीर्ष इति द्वौ भागौ निर्दिष्टौ । अभिनवगुप्तेन रङ्गशीर्षस्य प्रयोजनमेव निर्दिष्टम्—अष्टहस्त रङ्गशिरः। प्रविशता पात्राणा चान्तः स्थानम्। तत् पात्राणा विश्रान्त्यै

आगच्छतां च गुप्त्यै रङ्गस्य शोभायै रङ्गशिर कार्यम्। इति। केचित् तु 'रङ्गपीठम्' (रङ्गशिर' इति पदद्वये-नाप्येक एवार्थो विवक्षित इत्याहु । एव चेत् अभिनवगुप्तोक्त रङ्गशीर्षस्य प्रयोजन मत्तवारणीभ्या सपादित स्यात्। इदानीन्तने रङ्गपीठे 'विङ्ग' इत्याङ्ग्लपदेन योऽर्थो द्योत्यते स एव मत्तवारणीपदस्यासीदिति गम्यते।

उत्तरकालीननाट्यशास्त्रविषयकग्रन्थेषु नाट्यगृहाणा वर्णन नोपलभ्यते। अनन्तेषु मत्तवारण्या अप्युल्लेखो नास्ति। किन्तु क्वचिदन्यत्र मत्तवारणीशब्दस्य प्रयोगो दृश्यते। तद्विषयक किञ्चिदुच्यते—(१) राजशेखरकृते बालरामायणे (४, १२) इन्द्रस्य सारथिर्मातलि स्वर्गात्तद्रथेनावतरन्त दशरथ ब्रूते 'तदस्यैव पुरन्दरस्यन्दनस्य मत्तवारणीफलकेषु 'रामचित्र' (परशुरामस्य चित्र) लिखितम् । (अङ्गुल्या निर्दिशन्) तत्तावदितो दीयता दृष्टि । इय प्ररोचना भृगुपतिपराक्रममहानाटकस्य यदुत भगवतस्त्र्यम्बकात् कार्मुकोपनिषल्लाभ ।

अस्मिन् सन्दर्भे मत्तवारणीशब्द स्यन्दनमध्यभागस्य पार्श्वद्वयस्य वाचक । तत्र इन्द्ररथे परशुराम-चरित्रचित्राण्यालिखितान्यासन् द्वितीय सन्दर्भ सोड्ढलकविकृतोदयसुन्दरीकथाया (पृ० १५, १६, १५३) वर्तते। किन्तु तत्र तस्य रूप 'मत्तवारणकम्' इति दृश्यते। कवि स्वकथाया वदति—'(सरस्वत्या प्रासाद प्रविश्य) इतस्ततो गतेषु सहचारिषु एकाकी विश्रमितुमुत्कीर्णलिखितलेपितानल्परूपकोपशोभावत्यन्तर्मण्डप एव मसृणशिलाफलकनिर्माणशुचिनि मत्तवारणके समुपाविशत्। ..अत्रान्तरे . तो दृपत्पुत्रो ता शिलामयी मूर्तिमपहाय . .देवी प्रणेमतु ... (ता) स्तुत्वा च पुन पुनर्भालफलकाहतमहीतल प्रणम्य निराकुलीभूतावागत्य द्वितीय मत्तवारणकमध्यास्योपविष्टो (पृ० १५-१६) अस्मिन्सदर्भे मत्तवारणक सभा-गृहस्य स्तम्भपङ्क्तिभ्या मध्यभागाद्विभक्तौ द्वौ प्रदेशौ (वीथ्यौ) व्यनक्ति।

क्वचित् मत्तवारणस्य 'वरण्डम्' 'अपाश्रय' इत्यप्यर्थो दृश्यते। तथाहि कुट्टनीमते वाराणसीनगरीवर्णने उच्यते—

विन्ध्यधराधरभूरिव सा राजति मत्तवारणोपेता।
बहुलनिशीथवतीव प्रोज्ज्वलधिष्ण्योपशोभिता या च॥
(श्लो० ९)

अत्र मत्तवारणस्य पक्षे 'वरण्ड' इत्यर्थ । राजप्रासादानामङ्गने मत्तवारणाना सान्निध्यादयमर्थो निष्पन्न इत्यनुमातु शक्यते । अत्रैव मत्तवारणस्यहस्तिना सम्बन्धो दृश्यते।

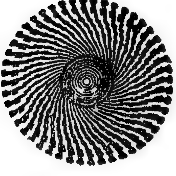
एते मत्तवारणस्य विविधा अर्था विश्वप्रकाशनाम्नि कोश एव ग्रथिता—

मत्तवारणमिच्छन्ति दानक्लिन्नकरे द्विपे।
महाप्रासादवीथीना वरण्डे चाप्यपाश्रये॥

अस्मिन् श्लोके नाट्यशास्त्रीयमत्तवारण्या अन्तर्भावो नास्ति।

जैनसाहित्ये मत्तवारणस्य 'वितर्दि' 'गवाक्षम्' इत्यर्थो भवतीति डॉ० सन्देसारा डॉ० शहा इत्यादिभि प्रदर्शितम्। तत्रापि गजानां सम्बन्धो न विद्यते। मत्ता प्रमादिन पतन्तो वार्यन्ते अनेनेति मत्तवारण इति व्युत्पत्ति केनचिट्टीकाकृता सूचिता। साऽस्माभि. पूर्व प्रदर्शितया नाट्यशास्त्रीयमत्तवारणीशब्दस्य व्युत्पत्त्या सवदति।

स्टेन कीनो, कीथ इत्यादियुरोपीयविद्वद्भि प्रतिपादित 'वरण्ड'. (यत्र प्रेक्षका निषीदन्ति स्म) इति नाट्यशास्त्रीयमत्तवारण्या अर्थो हेय एवेत्यनेन विवेचनेठा सुविशद स्यादित्याशास्यते।



कालिदासाभिमतं सद्वृत्तम्

⊙

डॉ० वे० वरदाचार्यः

●

अपारे काव्यससारे कविरेक प्रजापति ।
यथास्मै रोचते विश्व तथेद परिवर्तते ।।

कवि सरकारवत शब्दान् प्रयुज्य कमपि विषयमधिकृत्य काव्याख्य कर्म करोति। एतत्कर्मव्यावहारिकेभ्यो लौकिकेभ्यश्च कर्मभ्यो विलक्षणमृतम्। लोके विद्यमानेष्वर्थेषु महद्वैषम्यमुपलभ्यते। केचनानुपपन्ना, अपरे यादृच्छिका, अन्ये चासारा। युक्तिरहितमवस्थिता केचिदपरेऽसम्बद्धाश्च। कालदेशव्यक्तिभेदैरेतद्वैषम्य विविधमनुभूयते। काव्य च लोकवृत्तस्य न प्रतिबिम्बभूत नापि लोकेनासम्बद्धम्। वैषम्यमेतादृश सर्व लोकगत विसृज्य, सारभूतत्वमयुक्तिकत्वादिगुणैरुपेत यथा स्यात्तथा काव्य कविना प्रणीयते।

काव्यनिर्माणेन प्राप्याणि फलानि नानाविधानि भवन्ति।

तद्यथा—

काव्य यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये।
सद्य परनिर्वृतये कान्तासमिततयोपदेशयुजे।।

(काव्यप्रकाशे १.२) इति

धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षण्य कलासु च।
प्रीति करोति कीर्तिं च साधुकाव्यनिबन्धनम्।।

(भामहालङ्कारे १.२) इति च।

काव्यनिर्माणेनैतानि प्राप्यन्त इत्युक्त भवति। कालिदासेनापि 'मन्द. कवियशः प्रार्थी' (रघुवशे १ ३) इति वदता, कवियश प्राप्तिरभीप्स्यत इति ग्रन्थनिर्माणे स्वाशय आविष्कृत। अपिच, आपरितोषाद्विदुषा न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् (शाकुन्तले १.२) इति वाक्यात् प्रबन्धरचनाया प्रवृत्तै कविभिर्विद्वत्परितोषप्राप्तिर्लक्ष्यत्वेनेष्यत इति ज्ञायते। विद्वास परितोषमीयुर्यदा कविना स्वकृतिद्वारा तेषु लोकोत्तर आह्लादो जन्यते। विद्वद्भि काव्येभ्योऽनुभूयमाना रसानुभूतिरेव लोकोत्तराराह्लाद। एव च कवि. प्रबन्धरचनया विदुषो रसाननुभावयतीत्युक्त भवति।

अन्यदपि लक्ष्य विद्यत इति वक्तु शक्यते। यदितिवृत्त कविनोपादीयते, तत्र तेन केषाचनाशाना परिवर्तन

क्रियते, नूतनानामशानामप्यनुप्रवेश सपाद्यते। लोकोत्तराह्लादजनकत्व हि मुख्य लक्ष्य भवति। तत्सपादनार्थ तथा यत्न कविना कर्तव्यो भवति यथा पात्रै मिथ आचरण परस्परशीलस्य तेषामक्लेशेन पोषण च सवर्धयाताम्।

इतिवृत्तस्यैतादृश प्रतिपादन केन निमित्तेन कविना कर्तव्य भवतीति विचारे प्रवर्तमाने एव तावत्प्रतिभाति लोके राजा, मन्त्री, सेनापति, वणिक्, भिषक्, पुरोहित, विद्वान्, इत्यादय स्व स्वमधिकार निर्वर्तयन्त स्वालक्षण्यमावहन्ति। कवेरपि प्रातिस्विकोऽधिकारो वर्तत एव। यथा अन्ये प्रजाना भूतये उद्युञ्जते, तथा कविरपि लोकहितार्थ प्रवृत्ति करोतीत्यभ्युपगन्तव्यम्। इतरथा तेन जनताया न किञ्चिदुपकृत स्यात्। तेन क्रियमाणा उपकृतिरप्येव भवति, यत्सारभूत यद्यक्तिमच्च तदेव शोभावहमिति कृत्वा कविना स्वकृतावुपनिबध्यते। अत एव काव्य लोके उपलभ्यमानानर्थान् नितरामतिशेते। कालदेशाविशेषेण सहृदयाना चित्तापहारित्व काव्यस्यास्मादेव कारणात्सिध्यति। किमत्र चित्र यत्काव्य वित्तविनोदनार्थ ज्ञानसपादनार्थ वा लोक उपादत्ते। लोकोत्तरसौन्दर्यस्य, सौहार्दस्य, गौरवस्य, न्याय्यताया इत्यादीना स्पृहणीयाना गुणगणानामास्पदीभूत काव्यमिति मन्यन्ते जना, अत एव ते तत्प्रमाणयन्ति। तत्रस्थानि वाक्यान्युदाहृत्य स्वेनाक्त पक्ष केचन च समर्थयन्ति। काव्यप्रतिपादिता रीतिर्हि नैपिभिरनुवर्तनीया इति जनाना मति। जनानुवर्तनस्यैव काव्ये आदर्शभूते, 'प्रजाना हितार्थ ययैव काव्य निर्मातव्य, तत एव मम काव्य प्रजानामुपयोगकर स्यात्' इति विमृश्य विमृश्य कवि स्वप्रबन्धरचनाया प्रवृत्ति कुर्यात्।

कीदृशी प्रवृत्ति कविना कर्तव्येत्यत्रैवमुच्यते। जानाना मनोवृत्तय विविधा विषमा असमीचीनाश्चोपलभ्यन्ते। ता काव्येषु प्रवेशनीया न तु यथोपलम्भ अपि तु यथार्ह परिष्कार पापिना। जनैरिप्यमाणा लप्स्यमानाश्च विषयास्तथा काव्येषु प्रदर्शनीया यथा तेऽनाविला यथार्थाश्चिरस्थायिन इति तान् जना गृह्णीयु। गृहीताश्चैव तैस्तथोपयुज्येरन् यथा स्वैराचार परित्यज्य सत्पथ प्रेप्सवो जायेरन्। एव प्रदर्शिते मार्गे, स्वभावेनाविलमपि जनाना मनो नैर्मल्य प्रपद्येत। तेषामाचारश्च प्रशस्तो भवेत्। ते च लोकहिताय प्रवृत्ति कुर्यु। यद्यपि सहृदयमानसाह्लादजनकत्व मुख्य प्रयोजन काव्यनिर्माणस्येत्यालङ्कारिकैरुद्घोष्यते, अथापि लोकहिताय जनेषु प्रवृत्त्युत्पादनमपि कवीना लक्ष्यभूतमित्यभ्युपगन्तव्यम्। जनाना हितोपदेशकरणाय नीतिशतकादयो ग्रन्था बहव प्रणीता उपलभ्यन्ते। अथापि यथा स्वकृतिषु व्यङ्ग्यमर्यादया जनाना सन्मार्गप्रवर्तनाय प्रोत्साहन क्रियेत तथा कविभि काव्यनिर्माणायोपात्तेष्वितिवृत्तेषु परिवर्तनानि परिकल्पनाश्च कृतानि। कालिदासो व्यासवाल्मीकिप्रमुखै प्राक्तनै कविभि परिगृहीतमेत मार्गमनुरुध्य ग्रन्थान् प्रणिनायेति सम्यक् प्रतीयते।

लोके जनाना दशा न स्थायिनी। उन्नता पदवी प्राप्ता जना झटित्यध पतन्ति। नीचै स्थानमधिष्ठितास्तेऽकाण्डे उत्तुङ्ग पदमधिरोहन्ति। केचन स्वजीवितकाल एव विपर्यासितदशा भवन्ति। चक्रे भ्रमति यथोपरितनो भागविशेषोऽवस्तात्तनो भागविशेषश्च पर्यायेणाध उपरि च गच्छत, तथैव जनाना सुखदु खावस्थे भ्रमत। लौकिक्या दशाया स्वभावोऽयम्। अनेन जना खिन्ना मा भूवन्, दु खितैरपि रम्या अवस्था प्राप्स्यत एवेति प्रत्याशा जनयिष्यन् कविर्ब्रूते—

> कस्यात्यन्त सुखमुपनत दुखमेकान्ततो वा।
> नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण॥ इति।
>
> (मेघसदेशे २.४६)

भासेनाप्येवमेवोक्तम्—

> कालक्रमेण जगत परिवर्तमाना।
> चक्रारपङ्क्तिरिव गच्छति भाग्यपङ्क्ति ॥ इति।
>
> (स्वप्नवासवदत्ते १.४)

अश्वघोषोऽप्याह—

अतोऽपि नैकान्तसुखोऽस्ति कश्चि-
न्नैकान्तदुःख पुरुष पृथिव्याम्॥ (बुद्धचरिते ११.४३)

अत एव जनेन निर्विण्णेन न भवितव्यम्। निर्विण्णश्चेदधिगमिष्यमाणमपि श्रेयो न विन्देत। अनिर्वेदप्राप्याणि श्रेयासि। (विक्रमोर्वशीये ४) इत्ययमेवार्थ सूचित कविना। अत्र च—

अनिर्वेद श्रियो मूल, अनिर्वेद पर सुखम्।
अनिर्वेदो हि सतत, सर्वार्थेषु प्रवर्तक॥ (रामायणे सुन्दरकाण्डे १२ १०)

इति स्मृतिपथमारोहत्यादिकवेर्वाक्यम्। श्रेय प्राप्तये ये उद्युञ्जते तेषा यत्न कैश्चन विघ्नै प्रतिहन्यते। अस्य हेतुश्च महनीयेष्वादरे प्रदर्शयितव्ये, तदप्रदर्शनमेवेति सूचयति कवि 'प्रतिबध्नाति हि श्रेय पूज्यपूजाव्यतिक्रम। (रघुवशे १.७९) इति वाक्येन। प्रकरणान्तरे चैवमेवोक्त तेन 'अनतिक्रमणीयानि श्रेयासि। (शाकुन्तले ७) इति। लोकमर्यादायाअनवसादाय स्थैर्यप्राप्तये च परकलत्रनिरीक्षणे यत्न. सर्वथा न कार्य इति अनिर्वर्णनीय परकलत्रम्। (शाकुन्तले ५) व्यञ्जयति। एव स्वीयमाचार ये रक्षन्ति तैरेव मन इन्द्रियाणि च वशीकर्तुं शक्येत एतेषु निगृहीतेषु, तत्सचलनावहेषु सक्षोभेषु प्रवर्तमानेषु तानि नितरामविचाल्यानि भवेयु। गिरिजाया सन्निहितायामपि समाहितमानस तपस्यन्त गिरिश वर्णयन्नमुमेवार्थमर्थान्तरन्यासेन 'विकारहेतौ सति विक्रियन्ते येषा न चेतासि त एव धीरा।' (कुमारसम्भवे १.५९) कवि सूचयति। एवमेवोक्तमश्वघोषेण सौन्दरनन्दे (१६.८४)।

आक्षिप्यमाणो हृदि तन्निमित्तै—
र्न क्षीयते य स कृती स धीर। इति।

शीर्यत इति शरीरमिति व्युत्पत्ति। विशरणस्वभावमेतदिति तस्मिन्नुपेक्षा न कार्या। शरीरे स्वस्थ एव तदाधारीकृत्य धर्मादय पुरुषार्था प्रवर्तन्ते। त्रिवर्गे प्रधानभूतोऽय धर्माख्य पुरुषार्थ सर्वैरपि यथाधिकारमनुष्ठेय. न कथंचित्परिहरणीय। तपश्चरन्ती पार्वती 'अपि स्वशक्त्या तपसि प्रवर्तसे'। (कुमारसभवे ५.३३) इति वर्णिव्यपदेशभाजा शभुना पृष्टा। अर्थान्तरन्यासेनायमर्थ 'शरीरमाद्य खलु धर्मसाधनम्' इति तत्रैव कविना समर्थित। शक्तिमतिक्रम्य प्रवर्तन क्षयरोगस्य निदानमिति' 'अयथाबलमारम्भो निदान क्षयसपद'। (शिशुपालवधे २ ९४) माघेनोक्तम्।

महनीया पूजनीया इत्युक्तम्। वृत्तमेव पूजनीयत्वलक्षणम्। सद्वृत्तमनुतिष्ठति जने स्त्री इति पुरुष इति वा गणना न कार्या। सारुन्धतीकेषु सप्तसु मुनिषु पुर स्थितेषु, शम्भु 'तामगौरवभेदेन मुनींश्चापश्यदीश्वर' (कुमारसम्भवे ५ १२) इति, अरुन्धत्या सत्या गौरव बबन्धेति वर्णयन् कवि 'वृत्त हि महित सताम्'। इति सद्भिर्वृत्त एवादर प्रदर्श्यतेति स्वाशयमाविष्करोति। वय क्रमोऽप्यनालोचनीयोऽत्रेति भवभूतिना 'गुणा पूजास्थान गुणिषु न च लिङ्ग न च वय।' (उत्तररामचरिते ४.११) इति प्रतिपादितम्। कुमारसभव एव प्रकरणान्तरे(५ १६)'न धर्मवृद्धेषु वय समीक्ष्यते।' इत्ययमेवार्थ कविना प्रत्यपादि। नूनमेतो कालिदासभवभूती माधुर्योत्तरवच प्रयोगनिष्णातेनादिकविना महर्षिणा वाल्मीकिना प्रदर्शितमार्गेण प्रववृताते, यतोऽनेन महर्षिणा चारित्रस्य महिमा प्रकटिता।

तद्यथा—

कुलीनमकुलीन वा वीर पुरुषमानिनम्।
चारित्रमेव व्याख्याति शुचि वा यदि वा शुचिम्॥ इति।

(रामायणे बालकाण्डे १०९ ४)

विद्याभ्यासस्य फल शीलसपादनमेव। श्रुतमधिगत्य वृत्ते दत्तावधाना अपि केचन रजोगुणनिमीलिता भवेयु कापथेन सचरेरन्, क्लेशैश्चोपप्लुताश्च स्यु । 'अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिता ।' (रघुवशे ९ ७४) इति कथचिदेनेषा स्खालित्य समादधानोऽपि शीलवद्भिरपि वृत्तरक्षणे जागरूकैर्भवितव्यमिति निर्दिशति कवि । कलिदोषात् पीडितानामप्येपा नीरजस्कानामन्त करणेषु जायमानो विकारस्तत्र चिर नावतिष्ठते। अयमर्थ 'विक्रिया न खलु कालदोषजा निर्मलप्रकृतिषु स्थिरोदया । (कुमारसम्भवे ८ ६५) इति वाक्येनावेद्यते।

पातितोऽपि कराघातैरुत्पतत्येव कन्दुक ।
प्रायेण हि सुवृत्तानामस्थायिन्यो विपत्तय ॥इति।

(सुभाषितावल्यनुसारेण) क्षेमेन्द्रोऽमुमेवार्थमाह।

सति विभवे, साध्वी वृत्ति प्रपन्नै स्वीय धन प्रणयिष्वर्थिषु च विभजितव्यम्। प्रणयिनामीप्सित साधयितु यत्न कार्य । सपद प्राप्यनुद्धतैर्भवितव्यम्। दु खिताना क्लेशमपोहितुमुद्यम कार्य । एतेऽर्था. स्वार्थात्सता गुरुतरा प्रणयिक्रियैव । (विक्रमोर्वशीये ४) आपन्नार्तिप्रशमनफला. सपदो ह्युत्तमानाम्। (मेघसदेशे पू ५ ५३) प्रत्युक्त हि प्रणयिषु सतामीप्सितार्थक्रियैव । (मेघसदेशे ३.५१)

भवन्ति नम्रास्तरव. फलोद्गमै-
र्नवाम्बुभिर्दूरविलम्बिनो घना ।
अनुद्धता सत्पुरुषा समृद्धिभि
स्वभाव एवैष परोपकारिणाम्।

(शाकुतले ५.१२) ।

इत्यावेदिता भवन्ति।

सद्वृत्तैरपि गुणवद्भिरपि विनीतैरेव भवितव्यम्। स्वस्य गुणोत्कर्ष स्वेनैव नाभ्युपगन्तव्य. नापि प्रकटयितव्य । उत्तमै पुरुषैस्तस्य गुणोत्कर्षोऽङ्गीकार्य । तथाचोक्तम्–प्राय प्रत्ययमाधत्ते स्वगुणेषूत्तमादर.। इति। (कुमारसभवे ७ २०) अमुमर्थ विशेषमभिसधायैव जयी शत्रुघ्न.-तस्य सस्तूयमानस्य चरितार्थैस्तपस्विभि । शुशुभे विक्रमोदग्र व्रीडयावनत शिर । (रघुवशे १५ २७) इति कविना वर्णित.। पराक्रमेण शत्रुघ्नो विजय प्राप । तस्य मूर्धा च लज्जयावनतमभूद्यदा तपस्विनस्तस्य पराक्रममश्लाघन्त। स्वेनाविष्कृत पराक्रमस्तपस्विभिरेव श्लाघनीय, अत्रापि विनयेन स्वेन न किंचिन्महत्कार्य कृतमिति विनमितशीर्षेण स्वस्य पराक्रमे नितरामसाधारण इत्येवाविष्कृत भवतीव प्रतिभाति। अस्मत्त उत्तमा विद्यन्त इति मतिर्यदा जायते तदैव खलु विनयस्यावकाशो भवति। आज्ञा गुरूणा ह्यविचारणीया।' (रघुवंशे १४.४६) इति वदन्-कवि. विनीत उत्तमानामर्थाद्गुरूणा वचन नातिक्रमन्त इति सद्वृत्तस्य विनीतता प्रकाशयति।

राजगुणवर्णने प्रवृत्त कविः कालिदास.।
ज्ञाने मौन क्षमा शक्तौ त्यागे श्लाघो विपर्यय ॥

(रघुवंशे १-२२)

इति ज्ञानमौनयो क्षमाशक्त्योस्त्यागश्लाघाविपर्यययोश्च सहावस्थानमासीदिति वर्णयति। एतादृशी सहावस्थिति. प्रायो न कुत्राप्युपलभ्यते। यद्यपि वर्गत्रयमेतन्मनुष्यमात्रे न स्यात्, अथापि केषुचन मनुष्येषु एकैकोऽपि वर्गो भवेदित्यूहितु शक्यते। यदा कश्चन वर्ग क्वचिदुपलभ्यते स पुरुषो महानिति व्यपदेष्टुमर्ह स्यात्। कवेरभिप्राय एतादृश स्यादिति मन्यामहे।

साधूना मार्ग प्रपन्नानामपि कदाचित् परेभ्य. क्लेशो जायत एव। साधुभिः क्रियमाणेषु कर्मसु तेषा-

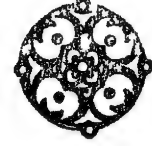
माचारेषु चान्यादृशत्वं निमित्ताभावं चोपलभमाना केचन दोषदर्शिनस्तान् विनिन्दन्ति अपभाषन्ते च। एतदधिकृत्य कविनोक्तम्।

अलोकसामान्यमचिन्त्यहेतुक द्विषन्ति मन्दाश्चरित महात्मनाम् । (कुमारसंभवे ५ ७५) इति। एतावता साधुभि. खिन्नैर्न भवितव्यम् । परेषामरुन्तुदैर्वचोभिस्साधवोऽपभाष्या इति हि खलाना व्रतम्। तेषामय स्वभावो दुरपह्नव । अतो यदा महतोऽपभाषन्ते तया कर्णौ पिधाय ततोऽपगन्तव्यम्। येऽपभाषन्ते ये च तच्छृण्वन्ति उभये पापभाजः। अतस्तेषु माध्यस्थमौदासीन्य वावलम्बन वरम्। तथा चाह कवि—

न केवल यो महतोऽपभाषते।
श्रृणोति तस्मादपि य स पापभाक्॥

(कुमारसमवे ५ ८३)

पाश्चात्या विमर्शका कविना लोकार्थमुपदेश सदेशो वा ग्रन्थेषु प्रवेशनीय इत्यभिप्रयन्ति। भारतीया कवय एवं नाचरन्निति दोषमिव प्रदर्शयन्ति । अत्रेदमववेयम्। नीत्युपदेशार्थमितिहासादयो ग्रन्था बहवस्सन्ति। काव्यप्रणयने व्यग्रा कवय· स्वेनोपात्ते इतिवृत्ते रसपरिपोषार्थ यदाचरितव्य तदेव कुर्वते। नीतिमार्गोपदेशो न प्रधान तेषा लक्ष्यम्। अत एव न तैस्तत्र नैर्भर्यमाविष्क्रियते । परन्तु नीतिविषये कवय नोदासिता आसन्। ग्रन्थेषु प्रणीयमाणेषु तत्र तत्र नीतिमार्गोपदेशार्थमवकाश ददत एवोपलभ्यन्ते। प्रजाना हितार्थ प्रयतमानास्ते काव्येषु लोकपदेशरूपानशान् प्रकाश न निरूपितवन्त इति।





आलंकारिकत्वमप्पयदीक्षितानाम्

⊙

पंडित डॉ० के० पी० ऐताल

●

एतच्च सुविदितमेव यत् वर्षशतकचतुष्टयात् पूर्व श्री मदप्पयदीक्षितेन्द्रा द्रविडदेशे लब्धजन्मान इति। एतैश्च निरुपमप्रतिभाप्रकर्षशालिभि विभिन्नप्रस्थानेषु अप्रतिहतबुद्धिभि पर शत ग्रन्था विरचिता इति प्रसिद्धि। अतएव च "चतुरधिकशतग्रन्थप्रणेतार" इति तद्विषयो विश्वजनीनो व्यवहार।

एषा च अनन्यसाधारणी विषयविवेचनपरिपाटी, नितान्तम् असूयालूना पुरोभागिनामपि शिर कम्पमादध्यात्। यस्य कस्यापि विषयस्य समग्रस्वरूपस्य याथातथ्येन प्रकाशनपटुत्व दीक्षितेन्द्राणा वैशिष्ट्यम्। एतच्च तैर्विरचितेषु सिद्धान्तलेशसग्रह-न्यायरक्षामणि-परिमलादिवेदान्तशास्त्रग्रन्थेषु, विधिरसायन-उपक्रम-पराक्रमादि-मीमासाग्रन्थेषु अलकारशास्त्रग्रन्थेषु च अधीतिना स्वयमेव स्फुटीभवति। अन्यच्च दीक्षितेन्द्राणा महती समदृष्टिर्विभिन्नदर्शनेषु मतिवैविध्ये-इति तदीयचतुर्मतसारादिप्रबन्ध एव प्रमाणम् इति न किचिदत्र विशिष्य वर्णनीयम्। अतएव दीक्षितग्रन्थेषु परमतपरीक्षणप्रस्तावेऽपि क्वचिदपि वैयक्तिकनिन्दावादा आस्पद न लभन्ते। असप्रतिपन्नाना अश्रुतपूर्वाणा च चतुरकमठादिश्रुतिवचनाना साक्षितया उपन्यास दूषयद्भिरपि मध्वतन्त्रमुखमर्दने—

तथाप्यानन्दतीर्थीय मतमग्राह्यमेव न।
यत्र वैदिकमर्यादा भूयस्याकुलता गता॥

इत्युद्घुष्यापि अनुपदमेव एवमुक्तम्—"प्रायेण तन्मते स्वमात्रहृदयरूढानि वचनान्येवोपजीव्यानि न तु न्याया ...अथापि 'युक्तियुक्त वचो ग्राह्य न तु पुरुषगौरवम्, इति तन्मत श्रद्दधीमहि यदि तत्र उपपन्न किचिदाकलयेम्" इति।

श्रीदीक्षितैरुपनिबद्धेषु नैकविधेषु ग्रन्थेषु अलकारशास्त्रविषयक ग्रन्थत्रयमेव अद्यत्वे उपलब्धम्, वृत्तिवार्त्तिकम्, चित्रमीमासा, कुवलयानन्दश्चेति। एतत्त्रितयव्यतिरिक्तम् अलकारशास्त्रीय ग्रन्थान्तरमपि तै विरचित स्यादिति अनुमीयते। चित्रमीमासाया काव्यस्य त्रैविध्यवर्णनप्रस्तावे आद्ययो प्रभेदयो ध्वनिगुणीभूतव्यग्ययो "अन्यत्र अस्माभि प्रपञ्च कृत." इति तैरुक्तम्। अत. ध्वनिगुणीभूतव्यग्यनिरूपक. कश्चन प्रबन्ध दीक्षितै. कृत. स्यात्। अथवा तदीयवृत्तिवार्त्तिकस्यैव अधुना अनुपलभ्यमान तृतीयो भाग: अत्र निर्दिष्ट स्यात्॥

अन्यच्च, लक्षणावलीनाम्ना नाट्यशास्त्रीय-परिभाषिकपदविवरणात्मक. कश्चन् ग्रन्थोऽपि दीक्षितैर्व्य-रचि इति प्रतीयते। अस्त च ग्रन्थस्य केवल एकोनविंशतिश्लोका उपलब्धा । ते च तञ्जापुरीस्थसरस्वतीग्रन्थालये ग्द्यमान त्रुटितम् असमग्र च हस्तलिखितकोशमलवम्व्य Journal of Oriental Research, Madras) नामकशोधपत्रिकाया चतुर्थाङ्के श्रीमद्भि T R चिन्तामणिमहोदयै सपादिता । अस्य च ग्रन्थ-म. स्य अज्ञातकर्तृका काचन व्याख्यापि उपलब्धा। तस्या च अय ग्रन्थ अप्पयदीक्षितै वेंकटाभिधानस्य महोपते. निय गेन विरचित इति व्याख्याकर्त्रा स्पष्टमुक्तम्।

इदानी श्रीदीक्षितेन्द्रकृतानाम् अलकार-शास्त्रीयाणा ग्रन्थाना स्वरूपविवेचने प्रयतामहे।

प्रथम तावत् वृत्तिवार्त्तिकम्। इद च शब्दार्थ-सबन्धनिरूपणपरम् अनतिविस्तृत शब्दव्यापार-व्युत्पि-त्सूनाम् अतीव सहायकम्। अविधादिवृत्तित्रयमध्ये अभिधालक्षणाख्यवृत्तिद्वयमात्रवर्णनपर्यन्तमेव इदानीमिद-मुपलक्ष्यते। योग, रूढि, योगरूढि इति त्रिविधाया अभिधावृत्ते, शुद्धा, गौणी, जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा इत्याद्यवान्तरभेदभिन्नाया लक्षणाया शाब्दबोधसहायकाना ससर्गादीना च निरूपण सरलया भाषया सुगमया च शैल्या अस्मिन् ग्रन्थे कृतम्।

एते च विषयविशेषा न्यायव्याकरणादिशास्त्रान्तरग्रन्थेषु काव्यप्रकाशाद्यलकारग्रन्थेषु च प्रतिपदिता एव। तथापि विभिन्नेषु ग्रन्थेषु विकीर्णा विषयविशेषा अलकारशास्त्रोपयोगितया एकत्र सगृह्य, विविच्य च लक्षणोदाहरणपुरसरमत्र निरूपिता । प्राय अलकारग्रन्थेषु उदाहृता एव श्लोका अत्र लक्ष्यतया उपात्ता । प्राञ्च, नव्या, नैयायिका, आलकारिका, विशेषत काव्यप्रकाशकार, रत्नाकर, अधुना अनुपलभ्यमान कश्चन काव्यसरणिनामको ग्रन्थश्च अत्र प्रमाणत्वेन उपन्यस्ता । एव च शब्दाना अर्थबोधनप्रकारावगतये अतीव उप-युक्तोऽय ग्रन्थ ॥

चित्रमीमांसा—

इय च अर्थालकाराणा विस्तरेण लक्ष्य लक्षणादिप्रपञ्चनपरा। अस्या. कुवलयानन्दस्य च पौर्वापर्य-विचारणे इय कुवलयानन्दापेक्षया पूर्वमेव प्रणीता इति ज्ञायते। अस्याश्च कुवलयानन्दे नैकवारम् उल्लेख कृत ।

"अर्थचित्रमीमासा" इति उचिततरमन्वर्थ च अस्या अभिधानान्तरम्। अत्र शब्दचित्रोपवर्णन न कृतम्। अपि च ग्रन्थस्यास्यारम्भश्लोके—

अभिवन्द्य चन्द्रशेखरमाद्य गौरीसखं पर ज्योति ।
वितनोमि विपुलविषया विशदार्थामर्थचित्रमीमासाम्॥

इति। "अर्थचित्रमीमासाम्" इति प्रतिज्ञाय-ध्वनिगुणीभूतव्यग्यचित्रभेदेन काव्यस्य त्रैविध्य प्रदर्श्य," "अर्थ-चित्रमीमासा प्रसन्नविस्तीर्णा प्रस्तूयते" इति ग्रन्थकृद्भिरेव उक्तम्, पर तु कुवलयानन्दे "चित्रमीमासा" इत्येव नाम्ना पञ्चषेषु स्थलेषु इय निर्दिष्टा।

अय च ग्रन्थ अधुना अतिशयोक्त्यलकारपर्यन्तमेव उपलभ्यते। उपलभ्यमानग्रन्थभागस्य अवसाने मुद्रितपुस्तकेषु अय श्लोको दृश्यते—

अप्यर्धचित्रमीमासा न मुदे कस्य मांसला।
अनूरुरिव धर्मांशो अर्धेन्दुरिव धूर्जटे ॥इति॥

तदनुसारेण च एतावत्पर्यन्तमेव अय ग्रन्थ दीक्षितै विरचित इति कैश्चिदम्यूहितम्। पर तु अस्य ग्रन्थस्य उपरि-तनभागोऽपि दीक्षितै निरमायीति वक्तु शक्यते। यत अत्रैव द्वित्रेषु स्थलेषु अधुना अनुपलभ्यमानग्रन्थभागान्तर्गत-विषयाणामुल्लेखो दृश्यते।

यथा उपमाप्रकरणे—"अलकारान्तरविविक्तस्तु श्लेषस्य विषयस्तत्प्रकरणे दर्शयिष्यते।" इति

परिणामालङ्कारप्रकरणे (p 58)—"अप्रकृतेऽप्यर्थे शब्दानाम् अभिधैव व्यापार इति श्लेषप्रकरणे-व्यवस्थापयिष्यमाणत्वात्" इति।

उत्प्रेक्षाप्रकरणे (p. 100)—"अन्यदत्र विचारणीय समासोक्तिप्रकरणे विचारयिष्यते" इति।

तत्रैव "अधिक निदर्शनालङ्कारप्रकरणे चिन्तयिष्यते" इति "प्रकारान्तरेणापि कतिचिदस्या भेदान् समासोक्तिप्रकरणे दर्शयिष्याम" इति च। कुवलयानन्दे च श्लेष-प्रस्तुताङ्कुर-अर्थान्तरन्यासप्रकरणेषु—श्लेषालङ्कारनिरूपणान्ते—"सभङ्गश्लेष शब्दालङ्कार अभङ्गश्लेषस्तु अर्थालङ्कार इति केचित्। उभयमपि शब्दालङ्कार इत्यन्ये। उभयमप्यर्थालङ्कार इति स्वाभिप्राय, एतद्विवेचन तु चित्रमीमासाया द्रष्टव्यम्" इति। प्रस्तुताङ्कुरप्रकरणे—"वस्तुतस्त्वयमलङ्कार एव ध्वनिरिति व्यवस्थापित चित्रमीमासायाम्" इति अर्थान्तर-न्यासप्रकरणे—अर्थान्तरन्यासकाव्यलिङ्गयो भिन्नविषयतानिरूपणावसरे—"प्रपञ्चश्चित्रमीमासाया द्रष्टव्य"। इति च तत्तद्ग्रन्थभागस्य निर्मितत्वेन सिद्धवत्कृत्योक्तम्। अत अय ग्रन्थ कदाचित् समग्र आसीदित्यनुमीयते। अपर च—"अर्धचित्रमीमासा" इत्येष उपरिनिर्दिष्ट श्लोक बहुषु हस्तलिखितकोशेषु न दृष्ट। असमग्रग्रन्थस्य अनुपलम्भात् केनचित् मातृकालेखकेन अय श्लोक निवेशित स्यात्। एवमपि कुवलयानन्दस्य अलङ्कारचन्द्रिकाव्याख्याकर्तु कालात् प्रागेव नष्टोऽय भाग इति ज्ञायते।

जगन्नाथेऽनापि अधुनोपलभ्यमानग्रन्थभागादेव सदर्भा अनूद्य खण्डिता। यदि समग्रो ग्रन्थ तस्य उप-लब्धोऽभविष्यत् नून स तद्गतानपि सन्दर्भान् अनूद्य अखण्डयिष्यत् इति प्रतीम।

अत्र तावत् इदानीमुपलक्ष्यमाणग्रन्थभागे, उपमा, उपमेयोपमा, अनन्वय, स्मरणम्, रूपकम्, परिणाम, सन्देह, भ्रान्तिमान्, उल्लेख, अपह्नुति, उत्प्रेक्षा, (अपूर्णतया) अतिशयोक्तिश्चेति आहत्य द्वादशालङ्काराणा स्वरूप सप्रभेद प्रपञ्चितम्। विशेषत उपमा-रूपकपरिणामोत्प्रेक्षालङ्काराणा लक्षण तेषा भेदाश्च विस्तरेण विवेचिता। प्राय पूर्ववर्तिनाम् आलङ्कारिकाणा ग्रन्थेषु निरूपिता. लक्ष्यलक्षणादय यथायथ समुपात्ता। एतच्च स्वयमेवोक्तमुपक्रमे ग्रन्थकृद्भि—

चिन्त्येऽत्र चित्रवर्गे प्रदर्श्ययोर्लक्ष्यलक्षणयो
प्राचीनानामेव श्लोका प्रायेण लिख्यन्ते॥इति॥

सुललितपदसमूहेन, अतिसरलया वचोभङ्ग्या, सर्वातिशायिन्या विषयोपपादनसरण्या च विषया अतिवेल सूप-पादिता। अयमत्र सुभाषितवत् प्रसिद्ध. सहृदयाना हृदयावर्जक उपमालङ्कारप्रकरणारम्भश्लोक—

उपमैका शैलूषी सप्राप्ता चित्रभूमिकाभेदात्।
रञ्जयति काव्यरङ्गे नृत्यन्ती तद्विदा चेत॥इति॥

एतच्छ्लोकार्थ विशदयितु यथा एकैव उपमा स्वप्रकारवैचित्र्येण नानालंकारनिदानभूता इत्येतत्प्रदर्शनाय विद्या-चक्रवर्तिना प्रदर्शितप्रणाल्या "चन्द्र इव मुखम्' इत्यस्य द्वाविंशतिसख्याकेषु अलङ्कारेषु अनुगतत्वमपि सम्यक्प्रपञ्चितम्॥

प्रथम श्लोकेनैकेन लक्षणकथनम्, लक्षणघटकीभूतानां पदानां सार्थक्यवर्णनम्, लक्ष्योदाहरणम्, तत्र लक्षणसमन्वय मध्ये शङ्काक्षेपादिसमाधानम्, अन्यालङ्कारिकाणां लक्ष्यलक्षणपरीक्षणम्, स्वाभिमतलक्षणस्य प्राचीनसमतिप्रदर्शनमित्येवमत्र प्रतिपादनक्रम.।

अत्र बाहुल्येन प्राचीनाना काव्यप्रकाशअलङ्कारसर्वस्वकारादीनां मतमवलम्ब्यैव लक्ष्यलक्षणादिकं निरूपितम्। दण्डिभामहादीनामभिप्राया अपि तत्र तत्र उद्धृता.। विद्याधरविद्यानाथादीना पक्षाश्च सम्यक् परीक्षिताः।

काव्यतत्त्वविचारे दीक्षित न कोऽपि प्रस्थानभेद प्रवतित । रसध्वन्यादिविषयेषु काव्यप्रकाशकारादीना सिद्धान्त एषामपि समत । तथापि प्राक्तनाना अभिप्रायविशेषाणा मुखावबोधनाय सूक्ष्मेक्षिकया विषया विमृष्टा । अलकाराणा वस्तुतत्त्वनिरूपणे एषा विलक्षणा सूक्ष्मदृष्टि बहुत्र स्फुटमवगम्यते—यथा उपमालकारप्रकरणे काव्यप्रकाशकारादिभि. प्रदर्शितान् उपमाभेदान्——पूर्णोपमाया षड्विधत्व, एकोनविशतिप्रकारान् लुप्तोपमाभेदाश्च व्याकरणप्रक्रियाविशेषनिबद्धान् यथायथमुपवर्ण्य एवमुक्त दीक्षितै ——

"एवमय पूर्णालुप्ताविभाग वाक्य-समास-प्रत्यय-विशेषगोचरतया शब्दशास्त्रव्युत्पत्तिप्रदर्शनमात्रप्रयोजन नातीव अलकारशास्त्रे व्युत्पाद्यताम् अर्हति।" इति ।

"एवमय अलकाराणा सूक्ष्मस्वरूपविमर्शनेन व्युत्पित्सूना व्युत्पन्नाना च अतीव हृदयाह्लादक इति परन्तु अस्य च ज्यायान् ग्रन्थभाग विधिवैपरीत्येन नष्ट इति अत्यन्त विषादावहम्।

कुवलयानन्दः

अय तावत् उपमाद्यर्थालकाराणा लक्ष्यलक्षणादिप्रदर्शनपरो विद्वत्समाजे अतीवप्रामाणिकतया सप्रतिपन्न नितरा लोकप्रियश्च। अलकाराणा लक्ष्यलक्षणादिसतत्त्व, विनैव वादप्रतिवादकोलाहलम् अनायासेन बुभुत्सूनाम् अनतिप्रौढमतीना छात्राणामपि अत्यन्त सहायकोऽय ग्रन्थ । एतदेव कारण प्रचुरप्रचारेऽस्य ग्रन्थस्य। यद्यप्यय जयदेवप्रणीतचन्द्रालोकस्य पञ्चममयूखस्य व्याख्यारूपः इति सार्वजनीनोऽभिप्राय । तथैव ग्रन्थकृद्भिरप्युक्तम्।

येषा चन्द्रालोके दृश्यन्ते लक्ष्यलक्षणश्लोका ।
प्रायस्त एव तेषाम् इतरेषा त्वभिनवा विरच्यन्ते ।।इति

तथापि अत्र चन्द्रालोकस्य मूलाश अल्पीयानेव, षडुत्तरशत (१०६) सख्याकासु जयदेवकारिकासु केवलम् त्रिशत्सख्याका (३०) कारिका यथायथम् अत्र स्वीकृता। षडुत्तरसप्ततिसख्याका (७६) श्लोका क्वचित् यत्किचित्पदव्यत्यासेन क्वचिच्च श्लोकपादश्लोकार्धसमग्रश्लोकव्यत्ययेन वा समावेशिता वर्तन्ते। त्रिषष्टिसख्याका (६३) कारिका आधिक्येन योजिता, आहृत्य लक्ष्यलक्षणकारिका एकोनसप्तत्युत्तरम् एकशतम् (१६९)।

एताश्च कुवलयानन्दकारिका नाम्ना प्रसिद्धा । रामजीभट्टसुतेन आशाधरेण विरचिता आसा कारिकाणा दीपिकाभिधाना व्याख्या मुद्रिता जर्मनभाषाया अनूदिता च उपलभ्यते। बुधरजनीव्याख्यया साक आन्ध्रग्रन्थादिलिपिषु चन्द्रालोकनाम्ना प्रकाशिता एता एव कारिका न तु चन्द्रालोक । अत्र प्रतिपादितानाम् अलकाराणा सख्यागणनायामपि जयदेवग्रन्थापेक्षया कुवलयानन्दस्य महान् व्यत्यय सलक्ष्यते। चन्द्रालोककारिकाया एकाशीतिसख्याका अलकारा प्रतिपादिता । अवान्तरभेदान् मिलित्वा एकशत त्रयश्च आहृत्य तेषा सख्या कुवलयानन्दे तु प्राधान्येन एकशतमलकारा रसवादादय सप्तालकारा प्रत्यक्षादय अष्टौ प्रमाणालकारा ससृष्टि सकरश्चेति सप्तदशोत्तर शतमलकारा., अवान्तरभेदाना मेलने तु एतत् सख्या शतद्वयादप्यतिरिच्यते एव च चन्द्रालोकापेक्षया कुवलयानन्दे चत्वारिशत् अलकारा अधिकतया लभ्यन्ते।।

कुवलयानन्दे आधिक्येन प्रतिपादिता अलकारा——

१. कारकदीपकम् (समुच्चयालकारप्रतिद्वन्द्वितया स्वीकृतम्। चन्द्रालोके अदृष्टमपि साहित्यदर्पणे निरूपितपूर्वमिदम्)

२ मिथ्याध्यवसिति (मिथ्यान्तरकल्पनारूपविच्छित्तिविशेषात् नूतनतया अङ्गीकृतम्)

३. ललितम् (अस्य च पृथगलकारत्वेन निरूपणे निमित्तानि विस्तरेणोपवर्णितानि)

४. अनुज्ञा (उल्लासालकारसजातीया)

५. लेशः (दण्डिभोजादिभि पूर्व प्रतिपादित)

६. मुद्रा (भोजेन उपवर्णिता)

७. रत्नावली

८. विशेष. (उन्मीलितालकारसमकक्षोऽयमलकार

९. गूढोक्ति —(अस्याश्च अलकारान्तरविविक्तत्व वृत्तौ प्रदर्शितम्)

१० विवृतोक्ति —

११. युक्ति. (भोजेन निर्दिष्टपूर्वा)

१२. लोकोक्ति :

१३. छेकोक्ति

१४. निरुक्ति ·

१५. प्रतिषेध ·

१६, विधि

१७. रसवादादय सप्त (चन्द्रालोके नाम्नैव निर्दिष्टा पर तु काव्यप्रकाशसाहित्यदर्पणादौ वैशद्येन वर्णिता एव)

१८ प्रत्यक्षादय प्रमाणालकारा (एतेऽपि भोजेन निरूपिता एव)

१९. ससृष्टि चतुर्विध सकरश्च (चन्द्रालोके अलकारत्वेन न केवल नाङ्गीकृता, किंतु प्रतिषिद्धा)

चन्द्रालोके निर्दिष्टेषु हुङ्कृति, विरोध, प्रश्नोत्तरम्, भाविकच्छवि इत्येते चत्वारोऽलकारा कुवलयानन्दे न निरूपिता.। प्रतीपालकारश्च चन्द्रालोके प्रतीपोपमेति व्यवहृत, कतिचनालकारा केवल सज्ञाभेदेन निवेशिता, यथा जयदेवेन "ललितोपमा" इति निर्दिष्टोऽलकार पदार्थवृत्तिनिदर्शनेति निदर्शनालकारप्रकरणे निरूपित ।

अत्र च सुतरा सरलया हृदयगमया च शैल्या, कारिकाव्याख्यारूपेण गद्यग्रन्थेन अलकारलक्ष्यलक्षणानि स्फुट विवृतानि, उदाहरणत्वेन च प्राक्तना प्रसिद्धा श्लोका समुपात्ता । यत्र यत्र विशेषतो विषयविमर्श अपेक्षित तत्र तत्र अनतिविस्तरेण ग्रन्थसदर्भेण प्रपञ्च कृत । यथा—काकतालशब्दार्थविवरणम्, "लिम्पतीव तमोऽङ्गानि" इत्यस्य व्याख्यानम्, इवशब्दस्य उत्प्रेक्षायाम् अर्थविशेष रूपकपरिणामयो दीपकतुल्ययोगितयो व्याजस्तुतिव्याजनिन्दयो, परिकरकाव्यलिङ्गयो, अर्थान्तरन्यासकाव्यलिङ्गयोश्च विभिन्नविषयत्वनिरूपणम् समासोक्ते अलकारान्तरविविक्तत्वप्रदर्शनम् इति।

तत्र तत्र आलकारिकै अभ्युपगता सिद्धान्ता सुखावबोधाय प्रदर्शिता । यथा—वस्तुप्रतिवस्तुभाव-विम्बप्रतिबिम्बभावयोर्भेद —वस्तुनो भिन्नयोरप्युपमानोपमेयधर्मयो परस्परसादृश्यादभिन्नयो. पृथगुपादान बिम्बप्रतिबिम्बभाव इत्यालकारिकाणा समय इति।

प्राचीनालकारिकाणाम् अभिप्रायविशेषा तत्र तत्र उदाहृता । यथा—

"इय च काव्यादर्शे दर्शिता तुल्ययोगिता", "इयमेव अप्रस्तुता प्रशसा न कार्यकारणनिबन्धना इति दण्डी", "इमा विशेषोक्तिरिति दण्डी व्याजहार", अलकारसर्वस्वकृता स्वरूपोत्प्रेक्षाया सापह्नवत्वमुदाहृतम्" इति।

अलकाराणा सज्ञा क्रमेण अभ्युच्चय प्राप्ता इति सर्वविदितमेव। नाट्यशास्त्रे चत्वार एवालकारा तच्छब्देन व्यपदिष्टा.। भामहेन त्रिचत्वारिंशत्, मम्मटेन एकषष्टि, भोजराजेन द्विसप्तति इति। दीक्षितैस्त्वत्र प्रधानतया शतमलकारा निरूपिता अन्ये च सप्तदशेति पूर्वमेव उक्तम्।

पण्डितराजेन जगन्नाथेन रसगङ्गाधरे अनेकत्र दीक्षितीयमतमनूद्य बहुधा खण्डितमित्येतत् सुप्रसिद्धमेव। पण्डितराजस्य च वैयक्तिकी विचारदृष्टि विभिन्नमार्गावलम्बिनी तर्कबद्धयुक्तिगुम्फिता क्वचित्क्वचित् प्रतिपक्षखण्डनैकतानप्रवृत्तिका इत्यपि निर्विवादम्। दीक्षिताना च सर्वदा सप्रतिपन्नसप्रदायपक्षानुसारी अबाधितप्रमाणसहायो विनयदाक्षिण्यादिगुणविशिष्ट पन्था । एव सति तत्र मतिभेद अनिवार्य एव। तथापि रसगङ्गाधरे पञ्चाशतोऽप्यधिकसदर्भेषु दीक्षितपक्ष दोषभाजनीकृत इत्येतत् विषादावहमेव। तत्र तावत् विवादास्पदीभूतेषु विषयेषु युक्तायुक्तता-चिन्ताया अभियुक्तवचनमेवात्र मनसि निधेयम्—

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थ कुशलैरनुमातृभि ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवानुभाव्यते ॥ इति ॥

अथ च पण्डितराजेन दीक्षितेन्द्राभ्युपगतमतोपरि उद्भावित दोषजात त्रिधा चतुर्धा वा विभज्य प्रदर्शयितु शक्यते। कानिचन दूषणानि, दीक्षितकृतेषु अलकारलक्षणेषु अव्याप्त्यतिव्याप्त्यादिदोषप्रदर्शकानि। अपराणि च लक्षणसमन्वयप्रणाल्याम् अपरितोषसूचकानि। अवशिष्टानि च, शास्त्रे सप्रतिपन्नस्यैव मार्गान्तरस्य अनुसरणेन नान्तरीयकतया सगतानि, एतच्च उभयकृतग्रन्थाना सूक्ष्मेक्षिकया अनुशीलनात् अवगन्तु शक्यते एतच्च दिङ्मात्रम् उदाह्रियते।

दीक्षितै चित्रमीमासायाम् उपमालकारस्य अवान्तरभेदनिरूपणावसरे महाकवे कालिदासस्य "वागर्थाविव सपृक्तो" इति श्लोक अनुगामिसामान्यधर्मक-पूर्णोपमाया लक्ष्यत्वेन उदाहृत । प्रसक्त्या च तत्र तैरेवमुक्तम्—यद्यप्युमामहेश्वरयो वागर्थवन्नित्यसबन्धित्ववर्णनेन तयो निरतिशयपरस्पर-प्रेमशालित्व महामहिमत्वमित्यादि व्यज्यते तथापि न ध्वनिगुणीभूतव्यग्यव्यवहार " इति।

रसगगाधरे तु दीक्षिताभिप्राय दूषयता पण्डितराजेन— यत्तु चित्रमीमासाया वागर्थाविव सपृक्तौ इत्यत्र रसध्वनि निरतिशयप्रेमशालिताव्यञ्जनात्-तत्ध्वनिमार्गानाकलननिबन्धनम्। पार्वतीपरमेश्वरविषयकविस्तुतौ प्रधाने निरतिशयप्रेम्णो गुणीभावात्। नहि गुणीभूतस्य रत्यादे रसध्वनिव्यपदेशहेतुत्व युक्तम्" इति।

एतच्च कथ सगच्छते इति चिन्त्यमेव। न खलु सर्वत्र मङ्गलश्लोकेषु स्तुत्यादिषु च स्तोतृनिष्ठाया: स्तूयमानदेवताविषयकरते प्राधान्येन, तद्व्यतिरिक्त सर्वमपि, व्यञ्जनया प्रतीयमानमपि, गुणीभूतव्यग्यमिति वक्तु पार्यते। तथा च सति "स्वेच्छाकेसरिण " इति श्लोकव्याख्याया लोचनकृता तस्मिन् श्लोके वस्त्वलकाररसध्वनिप्रदर्शनम् अनुपपन्नमित्यापद्येत। अपर च, लोचनकृता तादृशव्याख्याने स्वगुरुरपि प्रमाणीकृत । अतएव ज्ञायते एतादृशस्थलेषु देवताविषयकरते सत्त्वेऽपि व्यग्यम् अलकारान्तर च सभावयितु शक्यते इति।

"वागर्थाविव" इति श्लोकस्य च
शब्दार्थाविव सबद्धौ शब्दार्थप्रतिपत्तये।
प्रपञ्चजनकौ वन्दे मृडानीशशिशेखरौ।। इति

श्लोकस्य च चारुताभेद सर्वैरप्यनभूयते। वस्तुवस्तु वागर्थाविव इत्यत्र रसध्वनिरिति दीक्षितै नोक्तमेव। अत्र उपमालकार इत्येव तैरभ्युपगतम्। एतच्च तत्प्रकरणपर्यालोचनया स्पष्ट भवति। एवमेव अनवधानेन अन्यथाग्रहण रसगगाधरे अन्यत्रापि दृश्यते। "तारानायकशेखराय" इत्यादिश्लोक दीक्षितै रूपकोदाहरणत्वेन उदाहृत परिणामोदाहरणमिति अन्यथा परिगृह्य रसगगाधरे व्यर्थमेव दोषप्रपञ्चन कृतम्। इति।

क्वचिच्च प्राक्तनालकारिकै अनुसृतस्यैव सप्रदायान्तरस्य अवलबनमेव श्रीदीक्षितेन्द्रपण्डितराजयो मतिवैविध्ये निमित्तम्-यथा व्यतिरेकालकारविषये— व्यतिरेको विशेषश्चेत् उपमानोपमेययो " इति चन्द्रालोके व्यतिरेकालकारलक्षणम्। वैशिष्ट्य च उपमेयस्य उपमानापेक्षया उत्कर्षकृत वा अपकर्षकृत वा भवितु-

मर्हति। अलकारसर्वस्वेऽपि भेदप्राधान्ये उपमानादुपमेयस्य आधिक्ये विपर्यये वा व्यतिरेक" इति अस्य द्वैविध्य प्रदर्शितम्।

"तत्र ह्युपमानादुपमेयस्य उपमेयादुपमानस्य वा केनचिद्विशेषेण आधिक्य तस्मात् व्यतिरेक" इति प्रतीहारेन्दुराजेनापि स्पष्ट निरूपितम्। दीक्षितेन्द्रैरपि कुवलयानन्दे—उपमेयाधिक्यपर्यवसायी, तन्न्यूनत्व-पर्यवसायी अनुभवपर्यवसायीति त्रैविध्य परिगणय्य लक्ष्यश्लोका उदाहृता।

काव्यप्रकाशकृता तु "उपमानात् यदन्यस्य व्यतिरेक स" "इति उपमानापेक्षया उपमेयस्य उत्कर्षवर्णन एव व्यतिरेक इति अभ्युपगतम्। उपमानापेक्षया उपमेयस्य न्यूनत्ववर्णने व्यतिरेकालकार काव्यप्रकाशकर्तुर्नेष्ट॥

जगन्नाथेन काव्यप्रकाशमनुसृत्य "उपमानादुपमेयस्य गुणविशेषवत्त्वेन उत्कर्षो व्यतिरेक" इति लक्ष-यित्वा अलकारसर्वस्वमत तद्व्याख्या विमर्शिनी च अनूद्य दूषयित्वा पुनरेवमुक्तम्—"यदपि कुवलयानन्दकृता अलकारसर्वस्वोक्तार्थानुवादकेन न्यूनतायामुदाहृतम्।

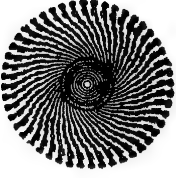
रक्तस्त्व नवपल्लवैरहमपि श्लाघ्यै प्रियाया गुणै
त्वामायान्ति शिलीमुखा स्मरधनुर्मुक्तास्तथा मामपि।
कान्तापादतलाहतिस्तव मुदे तद्वन्ममाप्यावयो.
सर्व तुल्यमशोक केवलमह धात्रा सशोक कृत॥

अत्र सशोकत्वेन अशोकापेक्षया अपकर्ष. पर्यवस्यति इति तदपि चिन्त्यम्-" इति॥

अत्र तावत् दीक्षितेन्द्रै सर्वस्वकाराभिरभ्युपगत एव पन्था अनुसृत इति पण्डितराजेन स्वयमेव परामृ-ष्टम्। एव च एतादृशेषु विषयेषु विभिन्नसप्रदायानुसरणनिमित्तो मतिभेद इत्येतत् स्पष्टमेव अपि च नागेश-भट्टप्रदर्शितरीत्या "सशोकत्ववर्णनेऽपि रक्तत्वादिधर्मै सादृश्यस्य विप्रलम्भपरिपोषकतया चमत्कारिण सत्त्वेन तदपह्नवस्य कर्तुमशक्यत्वेन दीक्षितेन्द्रैरभ्युपगत अलकारसर्वस्वकारादिपक्ष एव समीचीनतर इति भाति।

रूपकपरिशुद्धिनामक. रूपकालकारविमर्शनार्थ प्रस्तुत पण्डितराजताताचार्यकृत आधुनिक कश्चन ग्रन्थ. मुद्रित. उपलभ्यते। अस्मिश्च ग्रन्थे तत्र तत्र दीक्षितग्रन्थत' वाक्यानि उद्धृतानि, कुवलयानन्दगत-रूपकालकार-लक्ष्यलक्षणयो. विशेषत छिद्रान्वेषणमत्र कृतम्। विषयभेदताद्रूप्यरञ्जन विषयस्य यत् इति रूपकालकार-घटकीभूतयो' अभेदताद्रूप्यपदयो. अर्थावगमे परिशुद्धिकारेण महान् क्लेश अनुभूत इति प्रतिभाति। एतादृश-क्लेश. एकस्मिन् शास्त्रे अभिनिवेशवता शास्त्रान्तरप्रक्रियावगमे स्वाभाविक एव। प्रकृते च अभेद ताद्रूप्यम्, तादात्म्यम्, अनन्यत्वम् इत्यादिशब्दा. व्यावहारिक्या भाषाया प्राय समानार्थकतया प्रयुज्यन्ते। पर तु तेषा परस्पर सूक्ष्मभेद. तत्तच्छास्त्रे सम्यक् कृतपरिश्रमैरेव ज्ञायते। एव च अभेदताद्रूप्यपदयो सूक्ष्मभेद कुवलयानन्दे प्रदर्शित विविच्य ज्ञातु सुशक.। एवमेव अभेद-अनन्यत्वशब्दयो—"अनन्यत्व व्यतिरेकेणाभाव"—"न खलु अनन्यत्वमित्यभेद ब्रूम, किंतु भेद व्यासेधाम" इति भाष्यभामतीप्रमाणानुसारेण दीक्षितेन्द्रैरेव सिद्धान्तलेशसग्रहे प्रदर्शितम्।

अस्तु, एव दीक्षिताना अलकारशास्त्रे किमपि विशिष्ट स्थानम् अलकारविषये तदभिप्राया' प्राक्तना-लकारिकप्रमाणितत्वेन विद्वद्भि सर्वदा आद्रियन्ते। परतु दीक्षितानाम् आलकारिकत्व तेषा बहुरूपव्यक्तित्वस्य अन्यतम रूपम्। तेषा मीमासाशास्त्रे वैदुष्य च "मीमासक-मूर्धन्य" इति अखण्डमीमासकेन खण्डदेवेनैव अभि-नन्दिता. इति प्रथया स्पष्टम्। वेदान्तविद्याचार्यत्व चैषा आपामरप्रसिद्धम्। वस्तुत समस्ते सस्कृतवाङ्मये दीक्षितेन्द्रवत् सर्वतोमुखप्रतिमावन्त द्वित्रा. पञ्चषा वा इत्यत्र न कोऽपि विवदेत।



अनुप्रासलक्षणपरिशुद्धिः

⊙

वि० वेङ्कटाचलम्

●

अनुप्रासलक्षणमाचक्षाणा आलङ्कारिकविचक्षणा सर्वेऽप्यैककण्ठ्येन अभिप्रयन्ति यद्व्यञ्जनानामावृत्तिरेव अनुप्रासस्य प्राणप्रद तत्त्वमिति। व्यञ्जनावृत्त्या सह स्वराणामप्यावृत्तिर्यदा भवति तदा चमत्काराधिक्य यद्यपि उररीकुर्वन्ति केचित् तथापि केवलाना स्वराणामावृत्तेरनुप्रासत्वयोग्यता नानुमन्यन्ते। राद्धान्तोऽय सर्वालङ्कारिकसम्मतोऽपि न विमर्दक्षम., अत एव अनुप्रासलक्षणमीदृशम् अलङ्कारशास्त्रे चिररूढमपि ईषत् परिशोधनमर्हतीति प्रतिपादयितुमुद्यम्यते लघुशरीरे निबन्धेऽस्मिन्।

तत्रादौ अनुप्रासलक्षणविषये चिरानुवृत्ततया रूढमूलस्य आलङ्कारिकसमयस्य स्वरूपनिर्धारणाय कतिपयैरालङ्कारिकमूर्धन्यै. स्वस्वग्रन्थेषु प्रदर्शितानि अनुप्रासलक्षणानि एकत्र सञ्चीयन्ते येन तेष्वनुगत सामान्यमनुप्रासतत्त्व स्पष्ट प्रतिभासेत । तत्रेद दिङ्मात्रं प्रदर्श्यते—

"सरूपवर्णविन्यासमनुप्रास प्रचक्षते" इति भामह.[२]

"वर्णावृत्तिरनुप्रास पादेषु च पदेषु च।
पूर्वानुभवसस्कारबोधिनी यद्यदूरता।।" इति आचार्यदण्डी।[३]

"अदूरान्तरिता वृत्तिरनुप्रासश्छेकवृत्तिलाटभेदेन त्रिधा" इति वाग्भटीयमनुशासन काव्यानुशासने।[४] "आवृत्ति पुन पुनर्निबन्ध, अर्थाद्वर्णाना पदाना वा। स रसाद्यनुगत. प्रकृष्टो न्यासोऽनुप्रास" इति तत्र स्वोपज्ञा च व्याख्या।

"आवृत्तिर्या तु वर्णाना नातिदूरान्तरस्थिता।
अलङ्कारः स विद्वद्भिरनुप्रास प्रदर्श्यते।।" इति भोज

---

१. निबन्धोऽयं १९६५ जनवरीमासे गोहाटीनगरे प्रवृत्तस्य अखिल-भारत-प्राच्यविद्यापरिषदो All India Oriental Conference द्वाविंशस्याधिवेशनस्य पण्डित-परिषद्-विभागे पठित.।

२. काव्यालङ्कारे, २-५।

३. काव्यादर्शे, १-५५।

४. काव्यादर्शे पृ० ४९।

सरस्वतीकण्ठाभरणे ।[1] "वर्णसाम्यमनुप्रास" इति मम्मट ।[2]

तदिह उदाहृताना सर्वेषा लक्षणाना परीक्षणेन स्पष्ट विज्ञायते यत् पदेषु वाक्येषु वा यद्वर्णसाम्य तदेव अनुप्रासस्य अनुगत स्वरूपमभिमतमेषा समेषामालङ्कारिकाणामिति। अत्रेद सुधीभि सावधान विभावनीय, यत् सर्वेष्वपि लक्षणेषु सामान्यवाची वर्णशब्द एव प्रयुक्तो लक्षणकारैर्न तु तद्विशेषवाची स्वरशब्दो वा व्यञ्जनशब्दो वा। पदावृत्तिरूपस्य लाटानुप्रासस्यापि स्पष्टान्तर्भाव मिपाधयिषुर्वाग्भटस्तु अनुप्रासलक्षणे वर्णशब्दमपि अप्रयुज्य केवलावृत्तिशब्देनैव लक्षण घटयित्वा वर्णाना वा पदाना वा इति तदव्याचख्यौ। पदानामावृत्तावपि वर्णावृत्ति सुस्थैव, अत एव वर्णावृत्तिशब्देनैव पदावृत्तिरपि सुग्रहेति मन्वानैरितरैर्वर्णशब्दघटितमेव लक्षण व्यधायि। तदेव रुद्रटहेमचन्द्रदर्पणकारादिकतिपयाचार्यवर्ज सर्वेऽपि आलङ्कारिका लक्षणेषु आवृत्तिनिबन्धन वर्णमेव कण्ठतो ब्रुवन्ति, तत्र व्यञ्जनेषु स्वरेषु वा पक्षपातविशेषमाग्रह वा न कुर्वन्ति यद्यप्येव सामान्यतो वर्णशब्दघटितमेव लक्षण निबध्नन्ति तथापि उदाहरणप्रदर्शने सर्वेऽमी केनाऽपिदुरुत्प्रेक्षेण कारणेन व्यञ्जनेषु जातपक्षपाता इव प्राधान्यतो व्यञ्जनावृत्तिमन्ति पद्यान्येव उदाहरन्ति। एभिरालङ्कारिकै उदाहृतानि उदाहरणानि तावत् द्विप्रकाराणि। केषुचित् केवलाना व्यञ्जनानामावृत्ति दृश्यते अन्येषु तु स्वरसहिताना व्यञ्जनानाम्। केवलाना व्यञ्जनानामिव केवलाना स्वराणामावृत्तिन्तु कदापि नोदाहरन्ति। प्रायशस्तत्रकारण विवरीतुमपि न प्रयस्यन्ति। प्राचीनेष्वाचार्येषु रुय्यक एक एव प्रायतिष्टात्र कारण विवरीतुम्। शब्दपौनरुक्त्य विभजता रुय्यकेण व्यञ्जनमात्रपौनरुक्त्य स्वरव्यञ्जनसमुदाय पौनरुक्त्य चेति प्रकारद्वय प्रतिज्ञाय तृतीयतया सभाव्यमानस्य प्रकारस्य केवलस्वरपौनरुक्त्यस्य गणनमलङ्कारेषु न क्रियत इत्युक्त्वा तदगणने तन्निहितमचारुत्वमेव बीजमभ्यधायि। कतिपयैं टीकाकृद्भिरर्वाक्तनैरपि रुय्यकपथमनुसरद्भि. कथ्यते केवल- स्वरावृत्त्या चमत्कारो न भवतीति, अत एव केवलस्वरावृत्त्या अनुप्रासो न भवतीति च।[4]

तदिद सर्व वैषम्यमालोच्यैव रुद्रटप्रभृतिभिरनुपद निर्दिष्टैराचार्यैं वर्णावृत्तौ अभिमत व्यञ्जनप्राधान्य लक्षण एव कण्ठोक्त्या स्पष्ट समावेशितम्। तत्रेद रुद्रटोक्त लक्षणमनुप्रासस्य—

"एकद्वित्रान्तरित व्यञ्जनमविवक्षितस्वर बहुश ।
आवर्त्यते निरन्तरमथवा यदसावनुप्रास ॥" इति।[5]

"व्यञ्जनग्रहण स्वरनिरासार्थम् । ननु स्वरनिरासे कृते अनुप्रासस्याभाव एव स्यात्, स्वररहितस्यावृत्तेरनुपलम्भादित्याह, अविवक्षितस्वरम्। अविवक्षिता स्वरा यत्र तथा। स्वरचिन्ता न क्रियत इत्यर्थ ।" इति अत्र नमिसाधुकृता व्याख्या। अत्र सामान्य वर्णशब्द परिहरता "अविवक्षितस्वरम्" इति पद लक्षणे प्रयु-

---

१ काव्यादर्शे २.७०।

२. काव्यप्रकाशे नवमोल्लासे १०६ सूत्रम्।

३ दर्पणकारेण तु अनुप्रासलक्षणे वर्णपदमपहाय शब्दपदम्प्रयुक्तम्। रुद्रटहेमचन्द्राभ्या तु व्यञ्जनशब्द एव घटितो लक्षणे । एतै. प्रोक्तान्यनुप्रासलक्षणान्यनुपदमेव दर्शयिष्यन्ते।

४ दृश्यतां झलकीकरोपाह्ववामनाचार्यप्रणीतायां काव्यप्रकाशटीकायामनुप्रासालङ्कारव्याख्याभाग । तत्रत्योऽय ग्रन्थसन्दर्भ "वर्णपद व्यञ्जनपरम्। अतो व्यञ्जनवैसादृश्ये विरिञ्चिपदादो नातिव्याप्ति । न चेष्टैव सा, तत्रानुप्रासशब्दार्थस्याभावात्। रसादिभि अनुगत प्रकृष्ट आसो न्यासो ह्यनुप्रासशब्दार्थ । न च स्वरमात्रसादृश्ये रसानुगम न वा सहृदयहृदयावर्जकत्वलक्षण प्रकर्ष" इति प्रदीप ।" पृष्ठ ४९८ ।

५. रुद्रटप्रणीते काव्यालङ्कारे २.१८।

ञ्जानेन च रुद्रटेन मन्ये स्वनिर्मिते लक्षणे लक्ष्यानुगम साधु सम्पादित । "व्यञ्जनस्यावृत्तिरनुप्रास"[1] इति अनुप्रासलक्षणे वर्णशब्द परिहृत्य व्यञ्जनपदमाद्रियमाणेन काव्यानुशासनकर्त्रापि अय रौद्रट. पन्था समाश्रित । परमिद चित्र प्रतिभाति यदन्यै तदुत्तरकालभवैर्बहुभिरालङ्कारिकै सुश्लिष्टमपीद व्यञ्जनपदघटित लक्षण परित्यक्तम्। तत्कस्य हेतोरिति तु न विद्म । परस्ताद् युगे दर्पणकारेण "अनुप्रास शब्दसाम्य वैषम्येऽपि स्वरस्य यत्" इति लक्षण ग्रथयता काममय पन्था कटाक्षित, परन्तु तेनापि लक्षणे व्यञ्जनपदमपहाय शब्दसाम्यमिति शब्दशब्द कुत पुन प्रतिष्ठापित इति तु न विज्ञायते। तदेवम् अलङ्कारशास्त्रे अनुप्रासलक्षणस्य कालक्रमानुसारिणी उच्चावचा विपरिणामरेखा कीदृशी इति स्पष्टीकरणे दिक् प्रदर्शिता।

आस्ता तावदिदम्। सम्प्रति लक्षणमेतत् परिशुशुत्सूनामस्माकम् एतल्लक्षण सम्बन्धिनी विचिकित्सा प्रथममवतार्य तत्र स्वाभिमत निर्णय प्रस्तोष्याम ।

वर्णावृत्तिरेव अनुप्रासस्य जीवितम्। सा च आवृत्तिस्त्रिप्रकारा सम्भविनी, स्वरमात्रावृत्ति, व्यञ्जनमात्रावृत्ति, उभयावृत्तिश्चेति । तत्राय प्रश्न समुत्तिष्ठते। व्यञ्जनमात्रावृत्ति उभयावृत्तिश्चेति द्वितय चेत् अनुप्रासत्वेनाभ्युपगम्यते तर्हि तृतीयेन प्रकारेण स्वरमात्रावृत्तिरूपेण किमपराद्ध येन सोऽनुप्रासत्वेन न स्वीक्रियते? तत्र तावदालङ्कारिका समादधति यत् केवलस्वरावृत्तौ चमत्कारानुभवात् तस्यामलङ्कारत्वनिबन्धनचमत्कारविरहात् कुतोऽनुप्रासत्वमिति ? 'रामा' 'शाला' 'विरिञ्चि' 'गिरिमि' 'मुमुक्षु' 'चुकुशु' इत्येवमादीनि पदानि च उदाहरणत्वेन उपन्यस्यन्ति। एषु स्वरावृत्ते सत्त्वेऽपि चमत्कारानुदय सर्वानुभवसिद्ध इति तेषा वाद ।

तत्रेद विचारणीयम्। स्वरमात्रावृत्तौ चमत्कारानुभव एव नास्तीति वदन्त प्रष्टव्या । प्रदर्शितेषु उदाहरणस्थलेषु चमत्कारो नानुभूयते इति मात्र कथ्यते अथवा स्वरमात्रावृत्त्या चमत्कार सर्वथा जनयितुमेव न शक्यत इति ? पूर्वस्मिन् विकल्पे व्यञ्जनपक्षेऽपि एतादृशदोषोद्भावन कर्तु शक्यते ? 'काक' 'तति' इत्यादिषु व्यञ्जनावृत्तिसत्त्वेऽपि कश्चमत्कार ? अत एव कतिपयस्वरावृत्तिमन्ति पदान्युदाहृत्य तदवष्टम्भमात्रेण स्वरकृतश्चमत्कार एव नास्तीति कथनमविचारितरमणीयम्।

चमत्कारजनन तावत् कविप्रतिभाधीनम्। तत्र यथा व्यञ्जनानाम् उचितेन विन्यासेन चमत्कार सम्पाद्यते तथा स्वरविन्यासेनापि स कुतो न शक्यसम्पाद ? तादृशानि लक्ष्याण्येव नोपलभ्यन्ते इति वदन्तस्तु न श्रद्धेयवचना । स्वरमात्रजनितचमत्कारवन्ति काव्यानि परस्ताद्बहुलम् उदाहरिष्याम । यदि कश्चित् कुशल कवि स्वरमात्रावृत्त्या चमत्कारमुत्पिपादयिषति तत्रायमालङ्कारिकै कृतो निषेध कथङ्कार त रोद्धुमीष्टाम् ?

अत्रेद तत्त्वम्। आवृत्तिवैचित्र्यजनितश्चमत्कारस्तावद् अनुप्रासस्य जीवितम्। वैचित्र्ये च सभाव्यन्तेऽनन्ता प्रकारा । तदेव हि वैचित्र्य यत् प्रकारानन्त्य नाम। अत एव हि वाग्वैचित्र्यस्य तदधीनस्थितेरलङ्कारस्य च आनन्त्य प्रतिजज्ञे ध्वनिकारेण, "अनन्ता हि वाग्विकल्पा तत्प्रकारा एव चालङ्कारा" इति ब्रुवता। स्थिते चवम् आवृत्तिवैचित्र्यस्य यावन्त प्रकारा व्यञ्जनेषु सभाव्यन्ते तावन्त सर्वेऽपि प्रकारा असति बाधके स्वरेष्वपि सभविष्यन्त्येव।

तदेतद् विविधैस्तर्कैर्निदर्शनैश्च उपपादयिष्याम ।

(१) केवलस्वरावृत्त्या चमत्कारजननमास्माकीनैरेव कैश्चिदालङ्कारिकै अनुप्रासेतरेषु स्थलेषु तावत् स्वीकृतमेव। यथा एकद्विव्यञ्जनावृत्त्या, एकाक्षरद्व्यक्षरप्रभृतीनि चित्रकाव्यानि प्रसिद्धानि तथैव एकद्विस्वरावृत्त्या

---

१ काव्यानुशासने (रसिकलाल परीख सपादिते) प्रथमसपुटे, पृष्ट २९५।

स्वरचित्राण्यपि[1] लक्षितानि राज्ञा भोजेन सरस्वतीकण्ठाभरणे आचार्यदण्डिदर्शिता दिशमनुसरता । तत्र दिङ्मात्रमुदाहरणानि कतिपयानि प्रदर्श्यन्ते—

तत्र ह्रस्वैकस्वर यथा—

"उरु गु द्युगुरु युत्सु चुक्रुशुस्तुष्टुवु पुरु ।
लुलुभु. पुपुषुर्मुत्सु मुमुहुर्नु मुहुर्मुहु ॥"[2]

दीर्घैकस्वर यथा—

"वैधैरैनैरैशैरैन्द्रैरैजैरैलैजैने सैद्धै ।
मैत्रैर्नैकैर्धैर्यैर्वैरैर्दै स्वै स्वैरैर्दैवैस्तैस्तै ॥"[3]

सरलतराणि सुबोधान्यपि उदाहरणानि दृश्यन्ताम्—

द्विस्वर यथा—

"श्रीदीप्ती ह्रीकीर्ती धीनीती गी प्रीती ।
एधेते द्वे द्वे ते ये नेमे देवेशे ॥"[4]

त्रिस्वर यथा—

"क्षितिविजितिस्थितिविहितिव्रतरतय परगतय ।
उरु रुरुधुर्गुरु दुधुवु स्वमरिकुल युधि कुरव ॥"[5]

एभिस्तावदुदाहरणैरिद सुस्पष्ट विज्ञायते यत्स्वरवैषम्येऽपि व्यञ्जनमात्रावृत्तिरिव व्यञ्जनवैषम्येऽपि स्वरमात्रवृत्तिरपि समानरूपेण चमत्कारनिदान भवितुमर्हतीति । न केवल चमत्कारनिदान किन्तु कुशलेन. कविना प्रयक्त सत् चमत्कारनिधानमपि भविष्यतीति । अत्र यथा स्वराणामुद्भटा आवृत्तिरिति चित्रेषु इमानि अन्तर्भावितानि, तद्वत् अनुद्भटा आवृत्तिरपि शक्यसम्पाद्यैव कविभि ।

(२) अनुप्रासे समाव्यन्ते बह्वचो रीतय । यथा प्रतिपाद प्रथमाक्षरे एकस्यैव व्यञ्जनस्य आवृत्ति. यथा काञ्चीनगरप्रतिष्ठाया कामाक्ष्या कृपाकटाक्षेण आमादितकविताविलासस्य मूककवे पद्यमिदम्—

"कुरुविन्द गोत्रगात्र कूलचर कमपि नौमि कम्पाया ।
कूलङ्कषकुचकुम्भ कुसुमायुधवीर्यसारसरम्भम् ॥"[6]

अत्र यथा एकमेव व्यञ्जन प्रतिपाद प्रथमस्थाने आवृत्त तथैव प्रतिपाद प्रथमस्थाने स्वरोऽपि आवर्तयितु शक्यत एव । यथा तस्यैव कवेरिमानि कतिपयोदाहरणानि—[7]

---

१. यद्यपि अनुप्रासे एकाक्षरादो चित्रालङ्कारे च वर्णावृत्ति समानैव तथापि चित्रेषु वर्णानामावृत्ति उद्भटा, अनुप्रासे तु अनुद्भटा इत्यनयोर्भेद. । सरस्वतीकण्ठाभरणेऽनुप्रासलक्षणम् "उद्भटावृत्तेश्चित्रादनुद्भटावृत्तिमनुप्रास पूर्व लक्षयति" इति अवतारयता रत्नेश्वरेण रत्नदर्पणव्याख्यायाम् अयमर्थः स्फुटीकृत ।

२. सरस्वतीकण्ठाभरणे २.२७६ ।

३. तत्रैव २.२७७ ।

४. तत्रैव २.२७९ । पद्यमिद काव्यादर्शेऽपि दृश्यते (३-८६) ।

५. तत्रैव २.२८० । एतदपि काव्यादर्शे दृश्यते (३-८५) ।

६ मूक पञ्चशत्याम् १.३२ ।

७. इमान्युदाहरणानि मूकपञ्चशत्या क्रमश. १.५१, १.९, १.२७; १.३८, १.२८; १.७ ।

१. अधिकाञ्चिकेलिलोलैर्
अखिलागमयन्त्रमन्त्रतन्त्रमयैः।
अतिशीत मम मानसम्
असमशरद्रोहिजीवनोपायैः ॥
२ आदृतकाञ्चीनिलयाम्
आद्यामारूढयौवनाटोपाम्।
आगमवतंसकलिकाम्
आनन्दाद्वैतकन्दली वन्दे ॥
३. उररीकृतकाञ्चिपुरीम्
उपनिषदरविन्दकुहरमधुधाराम्।
उन्नम्रस्तनकलशीम्
उत्सवलहरीम् उपास्महे शम्भो ॥
४ ऊरीकरोमि सन्ततम्
ऊष्मलफालेन लालित पुंसा।
उपकम्पम् उचितखेलनम्
उर्वीधरवंशसम्पदुन्मेषम् ॥
५. एणशिशुदीर्घलोचनम्
एनःपरिपन्थि सन्तत भजताम्।
एकाम्रनाथजीवितम्
एवम्पददूरम् एकमवलम्बे ॥
६. ऐश्वर्यमिन्दुमौलेर्
ऐकात्म्यप्रकृतिकाञ्चिमध्यगतम्।
ऐन्दवकिशोरशेखरम्
ऐदम्पर्य चकास्ति निगमानाम् ॥"

इमानि सर्वाण्यपि आर्याशतकत· समुद्धृतानि आर्याछन्दोनिबद्धानि। इतरेषु छन्दस्स्वपि सुसम्पाद एव ईदृशो विन्यास इति दर्शितमेव भूयिष्ठम् अनेन महाकविना। यथा, इय तावद्वसन्ततिलके प्रतिपादम् आदौ आवृत्तिः 'अ' इति स्वरस्य।

"अत्यन्तशीतलम् अतन्द्रयतु क्षणार्धम्
अस्तोकविभ्रमम् अनङ्गविलासकन्दरम्।
अल्पस्मितादृतम् अपारकृपाप्रवाहम्
अक्षिप्ररोहम् अचिरान्मयि कामकोटि ॥"[1]

अत्रेदमपि सुधीभिर्विभावनीय यत् पद्येऽस्मिन् न केवल पादा अवर्णोपक्रमा किन्तु 'क्षणार्धम्' 'कामकोटि' 'मयि' इति पदत्रयवर्ज श्लोकस्थानि सर्वाण्यपि पदानि अकारोपक्रमाण्येव।

---

१. मूकपञ्चशत्याम् कटाक्षशतके ४.२४।

अवर्णस्यैव पादारम्भे इतरत्र च आवृत्ताविद पृथ्वीछन्दोनिबद्ध पद्यम्।

"अशोध्यम् अचलोद्भव हृदयनन्दन देहिनाम्
अनर्घम् अधिकाञ्चि तत्किमपि रत्नमुद्द्योतते।
अनेन समलङ्कृता जयति शङ्कराङ्कस्थली
कदास्य मम मानस व्रजति पेटिकाविभ्रमम्॥"[1]

अत्र केवल प्रथमपादत्रयेऽस्य विन्यास इति विशेष। अय च मन्दाक्रान्ताया पादद्वये प्रथमवर्णत्वेन दीर्घस्य आकारस्य समावेश—

"आर्द्रीभूतैर् अविरलकृपैर् आत्तलीलाविलासैर्
आस्थापूर्णैर् अधिकचपलैर् अञ्चिताम्भोजशिल्पै।
कान्तैर्लक्ष्मीललितभवनै. कान्तिकैवल्यसारै
काश्मल्य न कबलयतु सा कामकोटी कटाक्षै॥"[2]

एषु पद्येषु स्थाननियमे सत्यपि यमकशङ्का तावन्नावतरति, अत्र स्वरव्यञ्जनमहतेरावृत्त्यभावात्, सहृत्यावृत्तेरेव यमकत्वेन सर्वैरालङ्कारिकै. स्वीकृतत्वात्।

(३) किच स्वराणामपि क्रमिकविन्यासेन चमत्कारजनन शक्यमेव यथा व्यञ्जनानाम्। व्यञ्जनाना सर्वेषामपि एकस्मिन्नेव पद्ये क्रमशो योजन भोजराजेन सरस्वतीकण्ठाभरणे दर्शितम्।

यथा—

"क खगौघाङचिच्छौजा झाञ्ज्ञोऽटौठीडडण्ढण।
तथोदधीन्पफर्बाभीर्मयोऽरिल्वाशिषा सह॥"[3]

तद्वत् स्वराणामपि क्रमविन्यासेन चमत्कार अनुभवगोचर एव। अत्र—

"भट्टिर्नष्टो भारवीयोऽपि नष्टो भिक्षुर्नष्टो भीमसेनोऽपि नष्ट।
भुक्कुण्डोऽह भूपतिस्त्व हि राजन् भब्भावल्यामन्तक सनिविष्ट॥"[4]

इति पद्ये स्वराणा क्रमविन्यासकृतश्चमत्कार आबालगोपालम् अनुभवगम्य।

अक्षरमालादिषु स्तोत्रग्रन्थेषु व्यञ्जनाना क्रमशो विन्यस्तानामिव स्वराणामपि क्रमन्यस्तानां चमत्कारजनने पाटव सर्वप्रत्यक्षमिति कृतमधिकेन।

क्रमरहितानामपि स्वराणा विन्यासविशेषश्चमत्काराधाने अलम्भूष्णुरित्यत्रेद मूककवे पद्य निदर्शनम्—

"पातेन लोचनरुचेस्तव कामकोटि
पोतेन पातकपयोधिभयातुराणाम्।
पूतेन तेन नवकाञ्चनकुण्डलाशु-
पीतेन शीतलय भूधरकन्यके माम्॥"[5]

अत्र प्रतिपादमादौ घटितेषु 'पातेन' 'पातेन' 'पूतेन' 'पीतेन' इति शब्देषु सत्यपि स्वरवैषम्ये पकारा-

---

१. मूकपञ्चशत्याम् स्तुतिशतके ३.८९।

२. तत्रैव स्तुतिशतके ३.७१।

३ २.२६३।

४. भोजप्रबन्धे ३१८।

५. मूकपञ्चशत्याम् कटाक्षशतके ४.१०१।

वृत्तिर्यया पूर्वाचार्यादर्शितपथेन चमत्कारबीज तथैव एकस्मिन्नेव पकारे व्यञ्जने क्रमश. 'आ' 'अ' 'ऊ' 'ई' इत्यक्रमपतितानामपि नानास्वराणा समावेशोऽपि कामप्यपूर्वा चमत्कृति-मादधात्येवेति दरनिमीलितलोचन विभाव्यता सहृदयैः ।

तदेव व्यञ्जनावृत्तेरिव स्वरावृत्तेरपि चमत्कारजननयोग्यताया स्वरचित्रेषु आलङ्कारिकैः स्वयमेव कण्ठरवेण स्वीकृतत्वात्, क्वचित् क्वचित् कवयोऽपि स्वप्रणीतेषु काव्येषु व्यञ्जनावृत्तिमार्गमिव स्वरावृत्ति-मार्गमपि अनुसरन्तीति बहुभिरुदाहरणै स्फुट निरूपितत्वात्, क्रमविन्यस्तानामक्रमविन्यस्तानाञ्च नाना-प्रकाराणा चमत्कारसाधनाना व्यञ्जनेषु स्वरेषु च तुल्यकक्ष्यत्वाच्च करबदरवत्स्पष्टमिद यत् चमत्कारजनन-योग्यताया व्यञ्जनाना स्वराणा च नास्ति तुषादपि वैषम्यमिति। यत्तु ईदृशेषु विषयेषु व्यञ्जनाना प्राचुर्येण प्रयोग लक्ष्येषु गोचरीभवति, तत्तावत् व्यञ्जनमुखेन चमत्कारजननस्य सुलभतरत्वेन हेतुना कवीना तत्राद-रातिशयमात्र प्रदर्शयति, न तु स्वराणा चमत्कारजननयोग्यताभावम्।

आतश्च सत्यामपि स्वरावृत्तौ चमत्कारो नोदेतीति, अत एव स्वरमात्रावृत्तिरूप अनुप्रासप्रभेदो नास्त्येवेति च शाला-विरिञ्चीत्यादिकतिपयशब्दमात्रावष्टम्भेन सिद्धान्तीकरण सर्वथा न मनोरमम्। अनु-प्रासस्य एकदेशमात्राकलनेन अनुप्रासस्वरूपनिर्धारणे प्रवृत्तोऽय प्राचा पक्षो गजशरीरैकदेशमात्रदर्शनेन गजस्वरूपनिर्णिनीषूणामन्धाना निर्णय इव न श्रद्धेय परीक्षकाणामिति सुस्थम्।

तदेव स्वरव्यञ्जनोभयावृत्त्या केवलव्यञ्जनावृत्त्या च यथाऽनुप्रासो भवति तथैव केवलस्वरावृत्त्या-नुप्रासो भवत्येवेति पक्षस्यास्योपरि प्रदर्शिताभिर्युक्तिभि स्थिरीकृतस्यान्यत्समर्थन यद्यपि नापेक्षित, तथापि संस्कृतेतरभाषानिबद्धकाव्येषु तत्तद्भाषाकविभिर्वर्णावृत्तिविषये कीदृशी रीतिरवलम्बितेति, तत्तद्भाषा-काव्यपरीक्षकाणा मर्मज्ञाना सहृदयानामस्मिन् विषये किमभिमतमिति च, परीक्षण प्रकृतविषयपरिपोषायैव कल्पिष्यते। तदिह दिक्प्रदर्शनविधया आङ्गलसाहित्ये द्रविडवाङ्मये चानुप्रासस्वरूप परीक्षामहे।

आङ्गलकवयस्तावद्व्यञ्जनानामिव स्वराणामप्यावृत्ति स्वकाव्येषु अलङ्कारतया निबध्नन्त्येव। तत्रेदमुदाहरणं व्यञ्जनावृत्ते —

"A Strong man Struggling with the Storms of fate" (Addison)

"A Load of learning bumbeing in his head (pōpe)

इद च स्वरावृत्ते —

"By apt Alliteration's artul aid" (Pope)

न केवलमित्थ तद्देशकवय एव स्वरावृत्तिमाद्रियन्ते परम् उभयरूपायाआवृत्ते समानरूपमलङ्कारत्वं तद्देशा-भिजना काव्यपरीक्षका अपि स्वीकुर्वन्ति। उभयत्रापि 'अॅलिटरेशन्' (allitertion) इति तेषा समानो व्यवहार । न केवलमियत्। अस्ति चायमपरो विशेष स्वरावृत्तिविषयकस्तद्देशकाव्यज्ञसमये। न केवलमेते पूर्वोक्तविधया स्वरावृत्ति व्यञ्जनावृत्ति च समानकक्ष्यतयाऽलङ्काररूयेण स्वीकुर्वन्ति परन्तु व्यञ्जनवैसादृश्ये सत्यपि स्वरमात्रसादृश्याधीनम् "असोनेन्स्" (assonfance) इत्यभिहित कमपि नूतनमलङ्कारविशेष पृथक्त्वेन कल्पयन्ति। अॅसोनेन्स् आख्यस्य तस्यास्य काव्यतत्त्वस्य "एन्साइक्लोपीडिया ब्रिटेनिका" Encyclopaedia Britanica) इत्यभिधाने विख्याते विश्वकोशे प्रदत्तमिदम् उदाहरणम्—

"And pray, who gave thee that jolly red nose?

Cinnamon, Ginger, Nutmeg and Cloves"

स्पष्टीकृतञ्च तत्रत्येन लेखकेन यत् उदाहरणेऽस्मिन् 'nose' 'cloves' इति पदद्वये 'नकार 'ल'कारयोर्व्य-ञ्जनयोर्वैसादृश्ये सत्यपि 'ओकार' स्वरमात्रसादृश्य चमत्काराय कल्पते इति। टेनिसन् (Tennyson)

नाम्नो विख्यातकवे कृतिष्विद स्वरसादृश्यतत्त्व बहुत्र साक्षात्क्रियत इति तत्साहित्यविदा वाद । विषय-मेनमवसरान्तरे विस्तरशो विवेचयिष्याम ।

आङ्गलसाहित्ये इव द्रविडवाङमयेऽपि ईदृशान्युदाहरणानि भूयिष्ठ प्रदर्शयितु शक्यन्ते यत्र विख्याता-स्तद्भाषाकवयो व्यञ्जनावृत्त्येव स्वरावृत्त्यापि चमत्कार सपिपादयिपन्ति। स्थालीपुलाकन्यायेन कतिपया-न्युदाहरणानीह प्रदर्श्यन्ते। तत्रेमानि विश्वविख्यातात् "तिरुक्कुरळ्" नाम्नो ग्रन्थादुद्धृतानि–[1]

इतनै इतनाल् इवन् मुडिक्कुमेन्नाय्न्तु।
अतनै अवन्कण् विडल्॥[2]
इन्नातु इरक्कप्पडुतल् इरन्तवर्॥
इन्मुकड काणुम् अलवु॥[3]
उण्णामै उल्लतु उयिर निलै ऊनुण्ण।
अण्णात्तल् चेय्या तु अल्रु॥[4]
कल्लान् वे᳚कुळुम् चिरुपो᳚रुल् एञ्आन्नुम्।
ओ᳚ल्लानै ओ᳚ल्लातु ओ᳚लि॥[5]
उळुवार् उलकत्ताक्कुं आणि अ᳚ताट्रातु।
एळुवारै एल्लाम् पोरुत्तु॥"[6]

द्रविडकवय स्वरावृत्ति व्यञ्जनावृत्ति च समानरूपेणैवालङ्कारतया उपयुञ्जत इत्यत्र सुब्रह्मण्यभारतीनामकस्य द्रविडराष्ट्रकवे "पाञ्चालीशपथ" नामकतदुपज्ञमहाकाव्यस्थमिदमुदाहरणान्तरम्——

"मूञ्चै यडैत्ततडा!
शपै तन्निल् विळुन्तु नान्-अङ्क
मूञ्चैं यडैन्ततु
कण्डनये! एंन्नन् मामने!
एञ्चैयुमङ्कवर् को᳚ण्ड
नकैप्पैयु मे᳚ण्णुवाय्;—अन्त
एन्तिळयाळुमे᳚नैच्——
चिरित्ताळितै ये᳚ण्णुवाय्,

---

१. तमिल् भाषायाम् 'ए' कारस्य 'ओ' कारस्य च दीर्घा मात्रा ह्रस्वमात्रेत्युभयमपि प्रयुज्यते इति तच्छब्दाना देवनागरीलिप्या लेखने ह्रस्वयो 'ए' 'ओ' वर्णयो सकेत तयोर्वर्णयोरुपरिदत्तेन "᳚" चिह्नेनात्र कृत.। तथैव तद्भाषाया प्रसिद्धस्य रेफद्वयस्य पार्थक्यदर्शनाय कठोररेफाक्षरस्य अधस्तात् बिन्दुरेक स्थापित । मूर्धन्य 'ळ' कार सदृशस्य तद्भाषाप्रसिद्धस्य दुरुच्चारस्य वर्णविशेषस्य तु विवेकोऽत्र लेखने नादृत । सर्वत्र तादृशेषु स्थलेषु 'ळ' कार एव स्थापित.।

२. तिरुक्कुरळ् २.५२.७।

३. तत्रैव १.२३.४।

४. तत्रैव १.२६.५।

५ तत्रैव, २।८७।१०।

६. तत्रैव, २।१०४।२।

पेच्चै वळर्त्तुप्पयनों मृ-
मिल्लै, एॅन् मामने ! –अवर्
पेट्टै यळिक्क वुपायञ्–
चोॅल्वाय्, एॅन्रन् मामने !'

अत्र प्रथम "मू" कारस्य तत "ए" कारस्य पश्चात् "पे" कारस्य च या आवृत्ति पङ्क्त्यादिषु दृश्यते, तत इद स्पष्ट विज्ञायते यत् कवेरस्यालङ्कारकल्पनाया स्वरसहितव्यञ्जनावृत्तौ केवलस्वरावृत्तौ च न मनागपि भेदबुद्धिरिति।

तदनेनाङ्गलद्रविडकाव्यविवेचनेन स्पष्टमिद यत् सस्कृतेतरभाषाकविभिरपि चमत्काराधानसाधनत्वेन केवलस्वरावृत्तिमार्गोऽपि अवलम्बित इति, अथ च तत्साहितीपरीक्षकैर्मर्मज्ञै सहृदयै केवलाना स्वराणामावृत्तेरपि चमत्कारजननक्षमत्वम् अत एवालङ्कारत्व च स्वीकृतमिति च। तदिद महदुपोद्बलनमस्मत्पक्षस्येति सुधिय स्वयमेव विभावयन्तु।[२]

अत्र केचिदित्थ प्रत्यवतिष्ठेरन्। अस्मिन् अनुप्रासलक्षणपरीक्षणे आङ्गलद्रविडादिभाषान्तरसाहित्यगतलक्ष्योपन्यासस्य का प्रसक्ति ? तथाहि—यच्छास्त्रान्तर्गतमनुप्रासलक्षणमत्र परीक्षाविषय, तत्तावत् अलङ्कारशास्त्र गीर्वाणवाणीनिबद्धम्। एतच्च लक्षणशास्त्र गीर्वाणवाङ्मात्रनिबद्धकाव्यावलम्बि। लक्ष्यानुसारि च लक्षणमिति सर्वत्र प्रसिद्धा मर्यादा। अत एव सस्कृतेतरभाषानिबद्धलक्ष्यानुसारेण लक्षणे दोषोद्भावनार्थ तत्परिशोधनार्थ च अयमनवसरे पराक्रमो व्यर्थ इति।

अत्र वदाम। यदुच्यते सस्कृतेतरलक्ष्यानुरोधेन सस्कृतकाव्यमात्रावलम्बिन काव्यलक्षणशास्त्रस्य परिशोधन न स्थाने इति तत्सत्यम्। यदि वय सस्कृतालङ्कारगतानुप्रासलक्षणस्य परिशोधन केवल सस्कृतेतरलक्ष्यारोधेन प्रास्तोष्याम, तदा जातु वयमुपालम्भयोग्या अभविष्याम। न त्वेनदस्ति। सस्कृते चिररूढस्यापि बहुभिरालङ्कारिकप्रकाण्डै अनुमोदितस्यापि अनुप्रासलक्षणस्य यत् परिशोधन चिकीर्षितमस्माभिस्तत् तावत् सस्कृतालङ्कारिकै प्रसङ्गान्तरेषु कृताना निर्णयानामनुरोधेन, सस्कृतभाषानिबद्धलक्ष्यानुरोधेन चैव विचित्सितम्। केवलस्वरावृत्ते चमत्काराधानयोग्यत्व स्वरचित्रादिषु आलङ्कारिकै स्वयमेव स्वीकृतमिति प्रागेव अवोचाम। सस्कृतकाव्येषु केवलस्वरावृत्तिमन्ति लक्ष्याण्यपि तत्र तत्र दृश्यन्त इति च दर्शितमेव पुष्कल पुरस्तात्। अतश्च सस्कृतेतरलक्ष्यानुरोधेन सस्कृतलक्षणपरिवर्तनमिदमकाण्डे इति दोषोद्भावनस्य नास्त्यवसर।

यत्त्वत्र आङ्गलद्रविडकाव्यानामुपन्यास कृत तत् केवल चिकीर्षितस्य निर्णयस्य स्थूणानिखननन्यायेन दृढीकरणार्थमेव, न तु स्वतन्त्रतर्करूपेण। सस्कृतलक्षणशास्त्र सस्कृतलक्ष्याणि चावलम्ब्य य. काव्यतत्त्वनिर्णय. क्रियते तस्यास्य काव्यतत्त्वस्य साक्षात्कार सस्कृतेतरभाषासाहित्येऽपि कर्तु शक्यत इति प्रतिपादने कि नाम दुष्यति ?

परमार्थतस्तु अयमाक्षेप एव निस्सार। तथाहि—वस्तुतोऽत्र विवाद्य वस्तु इयदेव, यत् काव्येषु केवलस्वरावृत्ति कि शोभामावहति उताहो नेति।

---

१. पाञ्चालिशपतम्, ५२। २. जयरथोदाहृते

इन्दीवरम्मि इन्दम्मि इन्दआलम्मि इन्दिअगणम्मि।
इन्दिन्दिरम्मि इन्दमि जोइण्णो सरिससकप्पो॥

इति प्राकृतपद्येऽपि सर्वेषा पदानामारम्भे 'इ' कारस्वरावृत्त्या स्फुट विज्ञायते यत् प्राकृतभाषाकविभिरपि आङ्गलद्रविडकविभिरिव केवलस्वरावृत्त्याप्यनुप्रासः उररीकृतः।

अस्मिन् विषये य कोऽपि निर्णय क्रियेत स तावत् सर्वास्वपि भाषासु समानरूप एवेत्यत्र नास्ति विवादावसर । न खलु एकस्या भाषाया केवलस्वरावृत्ति शोभावहा इतरस्या तु अन्यथेति कल्पन युज्यते। समान एव हि सर्वत्र भाषासु स्वरव्यञ्जनप्रयोग । आवृत्तिजनितश्चमत्कारानुभवश्च सर्वत्र भाषासु मूलत एकरूप एव। एव स्थिते सस्कृतेतरभाषासु केवलस्वरावृत्तेश्चमत्कारजननयोग्यत्वेऽपि सस्कृतभाषायामतथात्वस्वीकरणे किमपि विनिगमक न पश्याम ।

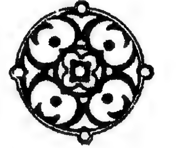
अथवा किमनेन कर्कशतर्कायासेन। पदे पदे काम भाषा भिद्यन्ताम्, काव्यतत्त्व तु न भिद्यते। मणिगणेषु अनुस्यूततया प्रवहमान सूत्रमिव उच्चावचासु भाषासु प्रवहमान काव्यतत्त्वमपि एकमेव। काव्य निर्मथ्य निर्मथ्य निशातमतिभि काव्यतत्त्वज्ञैर्ये काव्यधर्मा मूलभूता आविष्कृतास्तेऽपि तत्तद्भाषानिबद्धकाव्यमात्रेऽञ्जसा कल्पन्ते, नेतरभाषाकाव्येषु इति नेय विमर्दक्षमा वाचोयुक्ति । भरतोपज्ञो रससिद्धान्तो वा आनन्दवर्धनेन दृढीकृतो ध्वनिसिद्धान्तो वा, भामहकुन्तकक्षेमेन्द्रादिभिरुपपादिता अलङ्कारवक्रोक्त्योचित्यवलम्बना सिद्धान्ता वा केवल सस्कृतभाषानिबद्धकाव्यमात्रविषया, एतेषा काव्यधर्माणा प्राकृतपालिप्रभृतिषु प्राचीनासु भारतीयभाषासु, अथवा मराठीगुजरातीहिन्दीबङ्गालीतेलुगुतमिलादिषु अर्वाक्तनीषु भारतीयभाषासु अथवा आङ्गलपारसीकजर्मनीग्रीकलाटिनप्रभृतिषु पाश्चात्यभाषासु प्रणीतकाव्यै नास्ति सम्बन्धगन्धोऽपि इति यदि कश्चिच्चक्षुषी निमील्य आक्षिपेत्, तर्हि किं तत् मर्षयिष्यन्ति सस्कृतकाव्यज्ञा, किं वा तत् तथ्य मस्यन्ते ? एते सर्वेऽपि काव्यधर्मा न केवल सस्कृतकाव्यमात्रविषया, परन्तु जगति यस्मिन् कस्मिन्नपि काले, यस्मिन् कस्मिन्नपि देशे, यस्या कस्यामपि भाषाया यत्किमपि काव्यजात निर्मलप्रतिभाभास्वरैर्महाकविभि सृष्ट तत्तादृश कृत्स्न सख्यातीत काव्यमेषा सर्वेषा सिद्धान्ताना विषय । वस्तुतस्तु एते सिद्धान्ता काव्यस्य मूलतत्त्वेन निरन्तरसम्पृक्ता काव्यतत्त्वस्यैव आधारस्तम्भायन्ते। अत एवैतेषा देशभाषादिकमविगणय्य सर्वत्र काव्येषु अकुण्ठित प्रसर मन्यामहे। अस्माकीनाना चिरन्तनकवीनामपि नैतन्न विदितम्। अत एव राजशेखरो बभाण—

"उत्तिविसेसो कव्व भासा जा होइ सा होउ ॥"[1]

महाकविना भवभूतिनापि "कालो ह्यय निरवधिर्विपुला च पृथ्वी"[2] ति ब्रुवता काव्यतत्त्व देशकालसीमातीतं किमपि लोकोत्तर वस्तु इति किं नाभ्यधायि ?

यथा वयमस्मद्देशप्रसूतानामालङ्कारिकश्रेष्ठाना काव्यसिद्धान्तान् कृत्स्नजगत्प्रणीतकाव्यव्यापकान् मन्यामहे, तथैव एतदपि न विस्मर्तव्य मनसि निधातु यद् इतरेषु देशेष्वपि विख्यातै काव्यमर्मगवेषणपरै. काव्यतत्त्वसमीक्षकै. अपि तद्देशाभिजनमहाकविप्रणीतान्युदारकाव्यानि अवलम्ब्य ये काव्यतत्त्वस्याधारायमाणा धर्मा. परीक्ष्य निर्धारितास्तेषामपि अस्माक कविभिर्भिन्नभिन्नभाषासु सृष्टेषु काव्येषु समन्वयो निरङ्कुश इति

तदेव कृत्स्नेऽपि जगति काव्यमेकरूप, काव्यज्ञसमयश्च मूलत समानरूप इति कविसहृदयतत्त्वयो समग्रजगद्व्याप्तिप्रतिपादनमुखेन केवलस्वरावृत्तेश्चमत्कारजननयोग्यत्वस्थिरीकरणाय आङ्गलद्रविडभाषाकाव्योपन्यासस्य अनौचित्यमाचक्षाणानामाक्षेप परिहृत । एवञ्चैतावन्त कालमस्माकम् अलङ्कारशास्त्रे चिरानुवृत्तमपि चिरन्तनानाम अनुप्रासलक्षण पूर्वोक्तविधयावश्यमन्यथयितव्यमिति च चतुरश्रम् ।



---

१. कर्पूरमञ्जर्याम् १.७।
२. मालतीमाधवे १.८।



काव्यलक्षणालोकः

⊙

श्रीकृष्णमाधव झा, न्यायव्याकरणाचार्यः

●

अथ वाक्य रसात्मक काव्यम्। तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुन क्वापि। चमत्कारजनकभावनाविषयार्थप्रतिपादक शब्द काव्यमिति नानाविधानि परस्परविरुद्धानि काव्यलक्षणानि सशयमेवोत्पादयन्ति मनसि न निश्चयम्। सशयत्वञ्च विरुद्धकोटिद्वयावगाहि ज्ञानत्वम् तज्जनकञ्चात्र विप्रतिपत्ति वाक्यम्। तथा च चमत्कारकारिशब्दार्थयुगल काव्य चमत्कारि शब्दमात्र वा। ततश्च काव्यत्व चमत्कारकारिशब्दार्थोभयवृत्ति न नवेति सशयो जृम्भते। अत्र विधिकोटिमवलम्बते मम्मटः। तदन्यश्च निषेधकोटिम्। किमत्र तत्त्वमिति जिज्ञासया, काव्य कर्तु नि सन्दिग्धप्रवृत्तये प्रवर्तते कोऽपि जनः। चमत्कारकारिनीरसवाक्य महाकविकृत दृश्यते हि काव्यम्। तस्याकाव्यत्वकथनञ्च साहसमात्रम्। यथा यमुनावर्णने "तनयमैनाकगवेषणलम्बीकृतजलधिजठरप्रविष्टहिमगिरि भुजायमानाया. भगवत्या भागीरथ्याः सखीति'। अत्र श्वेतायतपूरप्रवाहा गङ्गा हिमालयस्य भुजेव समुद्रपुरे निमग्नस्य तनयस्य मैनाकस्यान्वेषणप्रविष्टेऽपि सदृशाचारार्थक्यङः सत्त्वादुपक्रम उपमाया, पर्यवसाने तु सभावनाया प्रतीते. उपमोपक्रमोत्प्रेक्षा वाच्यव चमत्कारस्य कारणम्। अतो नीरसवाक्यरूपकाव्ये लक्ष्यतावच्छेदकसमानाधिकारणाभावप्रतियोगिनी अव्याप्ति प्रवर्तमाना दृश्यते। लक्षणञ्चाव्याप्त्यतिव्याप्त्यसंभवदोषत्रयशून्यमिति रसात्मकं वाक्य न काव्यंभवितुमर्हति। अन्यथा-महाकविवर्णितनीरसवाक्यरूपगुणालङ्कारसहितकाव्यस्य व्याकुलीभावापत्ते।

काव्यमुच्चै. पठयते, काव्य श्रुतमर्थो न ज्ञात. इत्यादिना शब्दविशेषस्यैव काव्यत्वमायाति न शब्दार्थयुगलस्य। प्रामाणिके हि शब्दार्थयुगलस्य काव्यत्वे एकदेशे लक्षणा मन्तव्या नत्वप्रामाणिके, विमतवाक्यञ्च न श्रद्धेय भवति। किञ्च शब्दार्थयगले पर्याप्त न शब्दमात्रेऽर्थमात्रे वा सभवति। अपर्याप्त्या तिष्ठत्काव्यत्व शब्दे काव्यव्यवहार कर्तु शक्नुवदपि एकस्मिन्नपि श्लोकवाक्ये अर्थ. काव्य शब्द काव्यमिति रीत्या। काव्यद्वय-व्यवहारापादक मिति विदुषा मन्तव्य न भवति। अतस्तददोषौ शब्दार्थौ सगुणौ क्वचनानलङ्कृतीति काव्यलक्षणं न समुचित प्रतिभाति। तस्मात् चमत्कारजनकभावनाविषयार्थप्रतिपादक शब्द काव्यमिति युक्त काव्यलक्षणम्। चमत्कृतित्वावच्छिन्नजन्यतानिरूपितभावनानिष्ठजनकतानिरूपितावच्छेदकतानिरूपितावच्छेदकतावत्त्वे सति शब्दत्व काव्यत्वमिति काव्यस्य लक्षण फलितम्। अत्र भावनामपहाय ज्ञाननिवेशे—

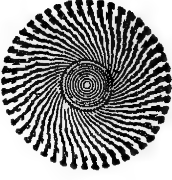
शयिता सविधेऽप्यनीश्वरा सफलीकर्तमहो मनोरथान्।
दयिता दयिताननाम्बुज दरमीलन्नयना निरीक्षते॥

इति श्लोकार्थविषयकमुदासीनघटार्थविषयक च समूहालम्बनज्ञानमादाय घटशब्देऽतिव्याप्तिर्भवति। भावनायास्त्वसमूहालम्बनतया नाय दोष आपतति। अन्यथैकोद्बोधकेनोद्बुद्धभावनयाऽन्यस्य स्मृत्यापत्ते। न च चमत्कारित्वावच्छिन्नजन्यता निरूपितजनकतावच्छेदकविषयित्वाव्यापकविषयिताशून्यत्वे सति शब्दत्व काव्यत्वमिति कथनेन भावनास्थाने ज्ञाननिवेशेऽपि न दोष इति वाच्यम्। प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शन वरमिति ज्ञाननिवेश कृत्वा तादृशगुरुतरनिवेशकरणस्यानुचितत्वात्। अव्यापकीभतविषयताशून्यत्वस्य गुरुशरीरकस्यानिवेशन लाघव सूचयति भावनानिवेश। न च चमत्कारजनकभावनाविषयार्थप्रतीतिजनकशब्द काव्यमित्यत्रापि समूहालम्बनरूपा काव्यार्थाकाव्यार्थविषया प्रमितिमादाय दोषोऽचमत्कारिशब्दे दुर्वार इति वाच्यम्। चमत्कारजनकभावनाविशिष्टप्रतीतिजनकत्वे सति शब्दत्व काव्यत्वमिति विवक्षणेनादोषात्। वैशिष्ट्यञ्च स्वनिष्ठजनकतावच्छेदकविषयतावदर्थविषयकत्वस्वनिष्ठजनकतानवच्छेदकविषयतावदर्थाविषयकत्वोभयसबन्धेन।

यद्वा स्वनिष्ठजनकतावच्छेदकविषयतावदर्थविषयकत्वस्वनिष्ठजनकतावच्छेदकविषयत्वाव्यापकविषयताशून्यत्वोभयसबन्धेन। अव्यापकत्वञ्च स्वसमानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वम्। ज्ञाननिवेशपक्षे तु अव्यापकीभूतविषयताशून्यत्वस्य द्विधा प्रवेश। भावनानिवेशे चैकधेति लाघवम्।

वस्तुत शब्दविशेषस्य काव्यत्वे अर्थदोषाणामर्थगुणानामर्थालङ्काराणामर्थशक्तिमूलध्वनीनाञ्च निरूपणमसङ्गतमुन्मत्तप्रलपितञ्च प्राप्नोति। दृश्यते च तेषा समस्ताना निरूपणमत शब्दार्थयुगल काव्य मन्तव्य तल्लक्षणञ्च तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुन क्वापीति मम्मटोक्त समीचीन प्रतिभाति। दोषाभावगुणालङ्काराणाञ्च काव्यलक्षणोद्देश्यतावच्छेदककोटौ नास्त्येव प्रवेश। काव्य प्रायस्तादृशमेव भवतीति द्योतनाय तेषा काव्यलक्षणे प्रदर्शनम्। काव्यलक्षणोद्देश्यता च शब्दार्थयोरेव न तु शब्दमात्रे। शब्दमात्रे कवे सरम्भगोचरत्वायोगेन लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्मताया शब्देऽर्थे चाविशेषात्। कव्युच्चारणकर्मताया शब्दे, कविसमवेतरसबोधौ पयिकसामग्रीसघटनविषयकज्ञानकर्मताया अर्थे सत्त्वात्। अर्थपदेन वाच्यलक्ष्यव्यङ्ग्यात्मनस्त्रिविधस्यापि विवक्षाया सर्वैरेवालङ्कारिकैस्त्रितयनिरूपणेन अवश्यमभ्युपगन्तव्यतया सर्वविधस्यापि व्यङ्ग्यस्य निरुक्तज्ञानकर्मतया काव्यत्वस्य दुर्वारत्वात्। इत्थञ्च कविकर्तृ रसाविषयकज्ञानोपयिकसामग्रीसघटनविषयकज्ञानविषयत्व शब्दार्थयोरनुगत काव्यत्वम्। अर्थस्य व्यञ्जकत्वे तु शब्दस्य सहकारिता, अर्थोऽपि व्यञ्जकस्तत्र सहकारितया मता" इत्युक्तदिशोभयस्यापि (शब्दार्थोभयस्यापि) निरुक्तसामग्रीघटकताया सूपपादत्वात्। इत्थञ्च न लास्याङ्गाना काव्यत्वापत्ति। तेषा कविकर्तृ निरुक्तज्ञानकर्मताया अभावात्। विषयान्तरव्यासक्तसामाजिकमनसा तद्विषयाभिमुख्यपरिहारपूर्वक काव्यार्थभावनाप्रवणता सपादकत्वेन रसोद्बोध प्रति परम्परया प्रयोजकत्वेऽपि प्रदर्शितसामग्रीघटकताया अभावाच्च। दोषाभावगुणालङ्काराणा काव्यलक्षणोद्देश्यतावच्छेदकताघटकत्वाभावेन तत्र तत्र प्रदर्शित दोषा न समुचिता प्रतिभान्ति। अनुचितोपालम्भविषयाश्च भवन्ति ते। तथा च लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्मतावच्छब्दार्थयुगलत्व काव्यत्व काव्यपदप्रवृत्तिनिमित्त वा काव्यत्वमिति काव्यस्य लक्षण बोध्यम्। अत्रैव मम्मटस्य तात्पर्य विद्यते।

चमत्कारजनकभावनाविषयार्थप्रतिपादक शब्द. काव्यमित्यत्र भावनापदमेव बोधयति चमत्कारकार्यर्थान्याविषयत्व भावनाया। भावना समूहालम्बनरूपा न भवति। चमत्कारिणमर्थ लोका भावयन्ति नत्वचमत्कारिणमर्थम्। लोकस्वभावात् चमत्कार्यर्थभावनाजनकसामग्री अचमत्कार्यर्थप्रतीति प्रति प्रतिबन्धिका भवति। इति।



काव्यं वक्रोक्ति-सर्वस्वम्

⊙

डॉ० शिवप्रसाद भारद्वाजः, शास्त्री

●

इह खलु सकलसहृदयहृदयानन्द-परिस्पन्द-कन्दे परमेष्ठि-पारमेष्ठ्य-प्रतिष्ठा-प्रतिष्ठापके 'कविर्मनीषी परिभू स्वयम्भू' रिति श्रुतिवचनानुमोदित-परब्रह्म-सब्रह्मचारिताऽनुभावभाविते[1] लोकोत्तरवर्णना-निपुण-कवि-नैपुणीनिदर्शने काव्यात्मनि वाग्विलासे कवयितुरलकर्मीणता सुमनसा सुरसिकमनसाम् आवर्जनक्षमत्वे प्रतिष्ठितेति निर्विवादा कृतिना निष्ठा, इदम् एव तावद् रसस्य काव्यजीवानुभावे निदानम् इति पण्डितराज-परिभाषित स्फुटीकरोति—

"रमणीयार्थप्रतिपादक शब्द काव्यम्। रमणीयता च लोकोत्तराह्लादजनकज्ञानगोचरता। लोकोत्तरत्व चाऽऽह्लादगतश्चमत्कारत्वाऽपरपर्यायोऽनुभवसाक्षिको जातिविशेष । कारण च तदवच्छिन्नभावनाविशेष पुन पुनरनुसधानात्मा । 'पुत्रस्ते जात' धन ते दास्यामि'। इति वाक्यार्थबोधजन्यस्याऽऽह्लादस्य च लोकोत्तरत्वम्।"[2]

कुत ईदृश लोकोत्तरत्वं तत्राधीयत इति साधारण कुतूहल स्याज्जनस्याऽजानत । उत्तर तु तत्र रसिकानाम् एव यथा काव्यव्यापारस्य स्वय लोकोत्तरतैव तदीयलोकोत्तरत्वे मूलम् इति जगन्नाथोक्त्या सिद्धयति। तथाहि—'अय हि लोकोत्तरस्य काव्यव्यापारस्य महिमा यत्-प्रयोज्या अरमणीया अपि शोकादय पदार्था आह्लादम् अलौकिक जनयन्ति। विलक्षणो हि कमनीय काव्य-व्यापारज आस्वाद प्रमाणान्तरजाद् अनुभवात्'[3]

वस्तुतो विलक्षणोऽय कविवाङमहिमा यत्प्रभावेण सामान्योऽप्यर्थ उक्तिवैचित्र्येणाऽपूर्व इव प्रतिभाति। यदाह—

सरस्वती सा जयति प्रकाम
देवी श्रुति-स्वस्त्ययन कवीनाम्।

---

१. यजु० ४०.८।

२. रसगङ्गाधरे १।

३. तत्रैव।

अनर्घतामानयति स्व-भङ्ग्या
योल्लिख्य यत् किञ्चिदिहार्थरत्नम्॥
शब्दार्थशासनविद कति नो कवन्ते
यद् वाङ्मय श्रुतिघनस्य चकास्ति चक्षु ।
किन्त्वस्ति यद् वचसि वस्तु नव सदुक्ति-
सन्दर्भिणा सधुरि तस्य गिर पवित्रा ॥'[1]

वस्तुत. कवे. कौशल पुराणस्याऽपि वस्तुनो नवीकृत्योपस्थापने लक्ष्यते—

अप्रत्यभिज्ञेयतया स्ववाक्ये नवता नयेत्।
यो द्रावयित्वा मूलार्थ द्रावक. स भवेत् कवि ॥[2]

विदग्धजनवल्लभो हि स कश्चनोक्तिप्रकारो भङ्गीविशेषसञ्ज्ञयाऽभिधीयते येन खलु प्रतिपाद्यमाने वस्तुनि नवत्वम् आयाति। 'वाक्यार्थीभूतस्याऽपि कस्यचित् करुणरसविषयस्य तादृशेन श्रृङ्गारवस्तुना भङ्गिविशेषाश्रयेण सयोजन रसपरिपोषायैव जायते।'[3]

लोकव्यवहार आहारे विहारे च नित्यमुपयुज्यमाना वाक्यपद्धतिर्न सामान्यार्थबोधमतिरिच्य कुतुकयति रसिकजनमानसानि। विलसति चेत् किमपि नवत्व वैचित्र्याऽपरपर्याय तस्मिन् कविकर्ममर्मता स्पृशति नि सशयम्। अयम् एव भङ्गीविशेष· सामान्येतरो वाग्गतो वक्रोक्तिनाम्ना स्पृशति व्यवहारभूमिम्। यदुक्त काव्यस्वरूप लक्षयता कुन्तकेन—

शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्य तद्विदाह्लादकारिणि॥[4]

कवेर्व्यापारश्च वाङ्मय इति वक्रोक्तिर् एव 'वक्रकविव्यापार' शब्देन फलितार्थ आयाति, तयैव हि कवीनां प्रतिभागुण प्रकाशते—

वचसि यमधिगम्य स्पन्दते वाचकश्री-
वितथमवितथत्व यत्र वस्तु प्रयाति।
उदयति हि स तादृक् क्वापि वैदर्भरीतौ
सहृदयहृदयाना रञ्जक. कोऽपि पाकः॥[5]

रसस्य जीवातुत्वेऽपि काव्यशरीरस्य चारुत्वावहोऽलङ्कारार्युपस्कारकसमुदाय इष्यत एव। अलङ्कारस्वरूप च शब्दार्थोपस्कारकत्व शरीरप्रसाधनवत्। यदुक्त रुय्यकेण—'अभिधानप्रकारविशेषा एवालङ्कारा' इति। स च प्रकारविशेषो न लोके दैनन्दिन व्यवहारमप्यनुसरति काव्यमात्रवर्तित्वात्। अतो वक्र इत्युच्यते। यथा 'चन्द्र' इति वक्तव्ये 'अत्रेर्नयनसमुत्थ ज्योतिर्' इति कथनम् अनृजुम् एव प्रकारम् आश्रयति। अत एव भामह. कवीन् वक्रवाच एव निर्दिशति—

---

१. काव्यमीमासाया १.१३.१४।
२. तत्रैव १.१२।
३. ध्वन्यालोके ३।
४. वक्रोक्तिजीविते १.७।
५. वामनीयकाव्यालङ्कारसूत्रवृत्तौ १.२ (२१)।

वक्रवाचां कवीनां ये प्रयोग प्रति साधव:।
प्रयोक्त ये न युक्ताश्च तद्विवेकोऽयमुच्यते॥[1]

वक्रत्व च न शब्दगतम् अपि त्वभिप्रायगतम्—

तदेभिरङ्गैर्भूष्यन्ते भूषणोपवनस्रज ।
वाचा वक्रार्थशब्दोक्तिरलङ्काराय कल्पते॥[2]

काव्ये वस्तुनो यथायथस्वरूपव्यापारादिवर्णन तस्य प्रत्यक्षीकरणाय कल्पत इति ता विद्या स्वभावोक्तिरिति मन्यन्त आचार्या। अत एव दण्डी काव्य स्वभावोक्तिर्वक्रोक्तिश्चेति वर्गद्वये व्यभजत भोजश्च रसोक्तिरिति नाम्ना तृतीय प्रकारम् अपि स्वीचकार—

श्लेष. सर्वासु पुष्णाति प्रायो वक्रोक्तिषु श्रियम्।
भिन्न द्विधा स्वभावोक्तिर्वक्रोक्तिश्चेति वाङ्मयम्॥[3]
वक्रोक्तिश्च रसोक्तिश्च स्वभावोक्तिश्च वाङ्मयम्॥[4]

कवय खलु वाचाम् आचार्या। माधुर्यौजोगणस्यन्दि वचो ध्रुवम् एव सहृदयहृदयानन्दनिष्यन्दकन्दला गच्छेत् सामान्योक्त्या प्राक्तनानुसारि तु ग्राम्याऽश्लीलादिदोषावह सत् प्रयोक्तुर् एवाऽयशसे कल्पते—

गौर्गौ. कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधै ।
दुष्प्रयुक्ता पुनर्गोत्व प्रयोक्तु सैव शसति॥[5]
काम सर्वोऽप्यलङ्कारो रसमर्थे निषिञ्चतु।
तथाप्यग्राम्यतैवैन भार वहति भूयसा॥[6]

यथा— 'कन्ये कामयमान मा न त्व कामयसे कथम्'।[7]

इति पद्ये— स्वपिति यावदय निकटे जन. स्वपिमि तावदह किमपैति ते।
तदयि साम्प्रतमाहर कूर्पर त्वरितमूरुमदञ्चय कुञ्चितम्॥[8]

इत्यत्र च रिरसोर् उक्ति. स्फुटवेद्येति ग्राम्यजनमात्रतोषावहा न तु रसिकजनस्य। एतत्स्थाने तु—

काम कन्दर्पचाण्डालो मयि वामाक्षि निर्दय.।
त्वयि निर्मत्सरो दिष्ट्या.......इति।[9]
तपति तनुगात्रि मदनस्त्वामनिश मा पुनर्दहत्येव।
ग्लपयति यथा शशाङ्क न तथाहि कुमद्वती दिवस॥[10]

---

१. काव्यालङ्कारे ६.२३।
२. तत्रैव ५.६६।
३. काव्यादर्शे २.३६०।
४. सरस्वतीकण्ठाभरणे ५.८।
५. दण्डिनः काव्यादर्शे १.६।
६. तत्रैव १.६२।
७. तत्रैव १.६३।
८. काव्यप्रकाशे ७.२६२।
९. काव्यादर्शे १.६४।
१०. अभिज्ञानशाकुन्तले २।

इति च सदृशार्थबोधनेऽपि वक्रमार्गेणोक्ते पठितु श्रोतुश्च रुचिम् एवोद्भावयतीति न दोषाय।

चमत्कारप्राधान्यवादिना सम्प्रदाय काव्यशास्त्रे पुराणतम । ते चालङ्कारान् एव काव्ये चमत्काराधायकान् मन्वते। चमत्कारस्याऽऽधानम् अपि न वक्र भणितिप्रकारम् अनङ्गीकृत्य सम्भवतीति भङ्गीविशेष उक्तिवक्रता वाऽलङ्काराणा स्वरूपघटको गुण । यदाह भामह —

न नितान्तादिमात्रेण जायते चारुता गिराम्।
वक्राभिधेयशब्दोक्तिरिष्टा वाचाम् अलङ्कृति ॥'[1]

तन्मते न खलु वक्रतावर्जिता रचना किमपि वैचित्र्यमावहति न तद् रहिता कृति काव्यव्यपदेशभाक्—

अपुष्टार्थमवक्रोक्ति प्रसन्नम् ऋजुकोमलम्।
भिन्न गेयमिवेद तु केवल श्रुतिपेशलम्॥[2]

अर्थवैचित्र्याऽभावे सत्यपि शब्दसौष्ठवे न वास्तव काव्यम्। अत एव हेतु, सूक्ष्मो लेशश्चार्थवक्रताऽभावे न भामह—मतेऽलङ्कारव्यपदेशम् अर्हन्ति। शब्दाना हि गीतादिगतानाम् इव नादगतमेव माधुर्य न तु तदाश्रिताशयनिष्ठ श्रुतस्वारस्येनैव हृदयस्पन्दकर तन् न तु बुद्धिद्वारेण।

हेतु सूक्ष्मश्च लेशोऽथ नाऽलङ्कारतया मत ।
समुदायाभिधानस्य वक्रोक्तयनभिधानत ॥[3]

कुन्तकेनाऽपि सहिताविति शब्द व्याचक्षाणेनाऽर्थगतचमत्कृति साहित्यमेव शब्दस्य काव्यनिबद्धस्य काव्यकोटिस्पर्शयोग्यताऽऽपादक प्रत्यपादि—

शब्दार्थौ काव्यम् वाच्यो वाचकश्चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यम् । द्वावेकमिति विचित्रैवोक्ति । तेन यत केषाञ्चिन् मतम्—कविकौशलकल्पितकमनीयातिशय. शब्द एव केवल काव्यम् इति पक्षद्वयम् अपि निरस्त भवति । तस्माद् द्वयोरपि प्रतितिलमिव तैल तद्—विदाह्लादकारित्व वर्तते न पुनरेकस्मिन्।[4]

वस्तुत शब्दार्थोभयशरीरवत्तया काव्य उभयोरेव चमत्कारकत्वम् इष्ट भवति। भावाभिव्यक्तये प्रकारान्तरग्रहण शब्दद्वारकम् एव स्यादिति तदपेक्षमेवाऽर्थगत वैचित्र्यमुपपद्येत । अत एवोक्तं कुन्तकेन—

उभावेतावलङ्कार्यौ तयो पुनरलङ्कृति.।
वक्रोक्तिरेव वैदग्ध्यभङ्गी भणितिरुच्यते॥[5]

अथ कीदृशी सा वक्रता यया वचो लोकातिक्रान्तगोचरताम् अश्नुते, न हि सर्वसाधारणप्रयुक्ते वाग्व्यापारे तादृशी वक्रता सम्पद्यते । यत् सत्य तत्रापि साऽऽमाणकाकारा जनयत्येव कामपि विच्छित्तिम्। यथा—स्वहस्तेनाऽङ्गाराकर्षणम् आकाशरोमन्थ, दशमीहतक, ग्रामसिह इति। एषा वाच्यार्थे वक्तुराशयस्याऽस्फुटत्वेन न किमपि तादृश रोचकत्व यत् तद्-विवक्षितेऽभिप्राये सयोजिते प्रतीयते। यथा प्रथमस्य स्वयम् आत्मविनाशामन्त्रणे तात्पर्यम्। तत् प्रत्यक्ष प्रतिपादित सन् न तथा रोचेत श्रोतृभ्यो यथैव वक्रमार्गेण। एव लोकसंव्यवहारेऽपि वक्रमार्गाश्रयण चमत्कारावह जायते चेत् का कथा विदग्धजनप्रतिभाप्रभासस्य कविवाग्विलासस्य यत्र वर्णमात्रमपि—साभिप्राय प्रयुक्त कामपि विच्छित्ति जनयति, यदुक्तम्—

---

१. काव्यालङ्कारे १.३६।
२. तत्रैव १.३४।
३. तत्रैव २ ८६।
४. वक्रोक्तिजीविते—१ उन्मेष.।
५. तत्रैव १.१०।

तस्मादेतयो शब्दार्थयोर्यस्यां स्वसम्पत् सामग्रीसमुदाय सहृदयहृदयाह्लादकारी परस्परस्पर्धया परिस्फुरति सा काचिदेव वाक्यविन्यासम्पत् साहित्यव्यपदेशभाग् भवति, तथा च—

कविविवक्षितविशेषाभिधानक्षमत्वमेव वाचकत्वलक्षणम्। यथा रघुवंशे वाल्मीकिमहर्षे परिचय सञ्ज्ञया कारितो न प्रसङ्गानुप्रसक्ता तदीयकारुणिकता बोधयेद् इति तत्कवित्वाऽऽपादकघटनाद्वारेण सम्भावित –

तामभ्यगच्छद् रुदितानुसारी ऋषि कुशेध्माहरणाय यात ।
निषादविद्धाण्डजदर्शनोत्थ.श्लोकत्वमापद्यत यस्य शोक ।।[2]

एव भङ्ग्यन्तरेण कृतम् ऋषिवर्णन प्रकृतानुगुण विच्छित्तिविशेष जनयति। तथैव मेघदूते—

भर्तुर्मित्र प्रियमविधवे विद्धि मामम्बुवाह
तत्सन्देशैर्हृदयनिहितैरागत त्वत्समीपम्।
यो वृन्दानित्वरयति पथि श्राम्यता प्रोषिताना
मन्द्रस्निग्धैर्ध्वनिभिरबला वेणिबन्धोत्सुकानि ।।[3]

अस्मिन् पद्ये 'अविधवे' इति सम्बोधन बोद्धव्यस्याऽऽमन्त्रकम् अखण्डित-वैधव्यस्य प्रियतमजीवितानुबन्धितया तत्कुशलता-व्यञ्जक भवति । असमासान्तस्य भर्तुरितिपदस्य सम्बन्धबोधकस्य सम्बन्धिताऽनुगुणषष्टीविभक्तिकस्य मित्रम् इत्येतेन सम्बन्ध प्रियम् इति विशेषणप्रगुणिता तस्य विश्वासभाजनता दयितसम्बन्धेन निरतिशय-प्रीतिपात्रता तत एव सविशेषसत्कारार्हता सूचयति। उत्तरार्ध च कार्यमुखेन कारण निरपवादहितकारिता मेघस्य विरहविधुरेषु तद्-द्वारेण च विश्वसनीयता श्रवणार्हवचनता तस्य द्योतयति। नेद वैचित्र्य स्फुटमुक्तेऽनुभवितु शक्यत इति सविद्गोचर स्यात् सूक्ष्मधियाम् आलोचकानाम्।

साधारणीय प्रवृत्तिर्यथा वस्तुनोऽतिरञ्जन तद्द्वारेण च सौन्दर्याधानाकारकोपस्कारेण सामान्यस्यापि तस्य लोकोत्तरस्वरूप उपस्थापनम् । अत्र यथार्थस्य निह्नवो मूले लक्ष्यते । अवास्तवस्य वस्तुन प्रौढोक्त्या वास्तवे प्रस्तवन याथार्थ्येन प्रत्यायन च कविसरम्भ–विषय । यथा—

अस्या सर्गविधौ प्रजापतिरभूच्चन्द्रो न कान्तिप्रद.
शृङ्गारैकरस स्वय न मदनो मासो नु पुष्पाकर ।
वेदाभ्यासजड कथ नु विषयव्यावृत्तकौतूहलो
निर्मातु प्रभवेन् मनोहरमिद रूप पुराणो मुनि ।।[4]

अत्र सुरलोकसुन्दरीललामभूताया उर्वश्या रूपातिशय प्रस्तुवन् कविस्तादृश्यास्तस्या प्रणयने विरक्तिविरसीकृते मनोवृत्ति तप. शोषितसकलेन्द्रिय नारायणम् असमर्थतया सम्भावयति । कलाकृतिषु कलाकारस्य भावाभिव्यक्तिस्वाभाव्य हि सर्वस्याऽप्यभिमतम्। औदरिकस्य भोज्यपदार्थेष्विव विरागिणस्तयोध्यानादिष्वेवाऽभिरुचिदर्शनात् सदालोकबाह्यवृत्तेर्मुने शृङ्गारोपोद्बलकपदार्थनिर्माणेऽभिरुचिजागरणस्याऽप्यसम्भावितत्वात्। अत एवोक्त ध्वन्यालोके—

अपारे काव्यससारे कविरेक प्रजापति
यथाऽस्मै रोचते विश्व तथैव परिवर्तते।

---

१. तत्रैव १।
२. रघवंशे १४.७०।
३. मेघदूते २.३६।
४. विक्रमोर्वशीये १.१०।

शृङ्गारी चेत् कविः काव्ये जातं रसमयं जगत्
स एव वीतरागश्चेन् नीरसं सर्वमेव तत् ॥[1]

अस्तु। एष एवाऽतिशयोपस्कृतोऽर्थो वर्ण्यवस्तुनि साधारणेऽप्यसाधारणताम् आदधत् कामपि वैदग्धी चाऽऽवहन् वक्रोक्तेरतिशयोक्त्यपरपर्यायाया विषयतां व्रजति। यथोक्तं भामहेन—

निमित्ततो वचो यत्तु लोकातिक्रान्तगोचरम्।
मन्यन्तेऽतिशयोक्तिं तामलङ्कारतया यथा ॥[2]

कामम् अतिशयोक्तिर् अलङ्कारविशेषः परं सामान्येनोक्ताव् अतिशयोक्तिश्चमत्कारावहोऽतिरञ्जनात्मको वर्णनप्रकारविशेषो यत्र वर्ण्यपदार्थस्याऽतिशयितवर्णनाऽपदेशेन प्रातिस्विकं साधारणं रूपं निह्नूयते। तदैव तस्याः सकलाऽलङ्कारबीजभूतत्वं सङ्गच्छते—

सैषा सर्वत्र वक्रोक्तिरनयाऽर्थो विभाव्यते।
यत्नोऽस्यां कविना कार्यः कोऽलङ्कारोऽनया विना ॥[3]

इदं वैशिष्ट्यं च तस्या आनन्दवर्धनेनाऽपि सादरं समर्थितम् इति किं ब्रवीम। अनयैवचमत्कारवादिन्या बुद्ध्या प्रभावितो भामहो न स्वभावोक्तिः हेतुः सूक्ष्मः लेशः चालङ्कारतया स्वीकरोति—

स्वभावोक्तिर् अलङ्कार इति केचित् प्रचक्षते।
अर्थस्य तदवस्थत्वं स्वभावोऽभिहितो यथा ॥[4]
हेतुः सूक्ष्मश्च लेशोऽथ नाऽलङ्कारतया मतः।
समुदायाऽभिधानस्य वक्रोक्त्यनभिधानतः ॥
गतोऽस्तमर्को भातीन्दुर्यान्ति वासाय पक्षिणः।
इत्येवमादि किं काव्यं वार्तामेनां प्रचक्षते ॥[5]

एवं भामहदृष्ट्या वक्रोक्तिः काव्यस्याऽपरिहार्यो धर्मः। तं विना न काव्यं काव्यमिति स्वीकर्तुं युज्यते।

परं नैषा स्थितिर्दण्डिमते। स तु काव्यं वर्गद्वये विभजते—स्वभावोक्तिः वक्रोक्तिश्च।

एवं वक्रोक्तिशब्दोऽत्र जातिवाचको न त्वलङ्कारविशेषवाचकः। अलङ्कारवादिनां हि चमत्कारविशेषप्रत्यायनमात्रे प्रयोजने विशेषेणाग्रहः। येनाऽपि प्रकारेण तदुद्देश्यस्य सिद्धिः तस्याऽलङ्कारकोटौ वक्रोक्तौ वा गणना। कालिदासाद् उत्तरकाले कवयतां कवीनां श्लेषे भूयान् आग्रहो लक्ष्यते। तस्य बलेनैव वक्रोक्तेर् अलङ्कारविशेषात्मकं स्वरूपं विकसितम् इति परम्परासमीक्षणेन ज्ञायते। वक्रोक्तिः खलु नागराणां सम्भाषण–प्रकारस्य गुणविशेषः तदा स्वीक्रियते स्म इति बाणभट्टस्य कादम्बर्यां ज्ञायते—

शिक्षिताऽशेषदेशभाषेण वक्रोक्तिनिपुणेन आख्यायिकाख्यान-परिचयचतुरेण ... विलासिजनेनाधिष्ठिता.....इति।[6]

अत्र च पराशयापलापनस्य स्वविवक्षितनिह्नवस्य च विशिष्टं स्थानम् आसीत्। यथा च पूर्वोक्तम्—

---

१. ध्वन्यालोके ३।
२. काव्यालङ्कारे २.८१।
३. तत्रैव २.८५।
४. तत्रैव २.९३।
५. तत्रैव २.८६-८७।
६. उज्जयिनीवर्णने।

अतिशयितार्थविवक्षाया मूले यथार्थनिह्नव-प्रवृत्तिर्लभ्यते। अलङ्कारत्वेनाऽभिमताया वक्रोक्तावपि धर्मोऽयं स्फुट एवं। यथा तस्या लक्षण भवति—

अन्यस्माऽन्यार्थक वाक्यम् अन्यथा योजयेद् यदि।
अन्य श्लेषेण काक्वा वा सा वक्रोक्तिस्ततो द्विधा॥[१]

श्लेषाश्रयेण चाऽयम् आशयनिह्नवाकार प्रयत्न साधीयान् जायत इति मध्ययुगमवस्य कवेस्तत्र भूयान् आग्रह। तत एव 'श्लेष सर्वासु पुष्णाति प्रायो वक्रोक्तिषु श्रियम्। इति दण्डिवचन संगच्छते। उत्प्रेक्षाऽपह्नुतिविरोधाभासादिषु चमत्कृतिजनकेष्वलङ्कारेषु श्लेषकृतोपस्कारदर्शनात्। तन्मयरचनासु विशेषेणाऽऽग्रहवत्तया कवित्रयस्य वक्रोक्तिमार्गाश्रयणे शीर्षस्थानीयता घोषिता राघवपाण्डवीयकर्त्रा कविराजेन—

सुबन्धर्बाणभट्टश्च कविराज इति त्रय।
वक्रोक्तिमार्गनिपुणाश्चतुर्थो विद्यते न वा॥[२] इति।

इत्येव विवेचिते स्फुट भवति यथा न तदवधि वक्रोक्तिशब्दस्य केवलेऽलङ्काराऽभिधानप्रकारे प्रयोग आसीद् यद्यपि तदीयान्युदाहरणानि कृतिषु यत्र तत्र लक्ष्यन्ते। निदर्शन चाऽत्र मुद्राराक्षसस्य नान्दीश्लोक —

धन्या केय स्थिता ते शिरसि शशिकला, कि नु नामैतदस्या ?
नामैवास्यास्तदेतत् परिचितमपि ते विस्मृत कस्य हेतो ?
नारी पृच्छामि नेन्दु कथयतु विजया न प्रमाण यदीन्दु—
र्देव्या निह्नोतुमिच्छोरिति सुरसरित शाठ्यमव्याद् विभोर्व॥[३]

अत्र वर्तमाने वक्रोत्त्यलङ्कारे स्फुटमुपलक्ष्यमाणा निह्नवप्रवृत्तिर्वर्तत एव यथा वक्तुराशयोऽपलाप्यते। न पर श्लेषस्याऽत्र प्रयोग इति तस्याऽलङ्कारस्य स्वरूप पूर्ण लक्ष्यते। कारण तस्येदमेव यथाऽतिशयोक्तिद्वारेण निह्नवप्रवृत्तेर् उद्भवो विवक्षितस्याऽनृजुना मार्गेण वचन चेति हेतुद्वय तदोद्भूतम् एव। सर्वोऽपि चमत्कारमयोऽभिधानप्रकारो वक्रोक्तिश्रेण्याम् अगण्यत।

चमत्कारश्च क्षेमेन्द्रोक्तदिशा दशधा—तत्र दशविधश्चमत्कारः—अविचारितरमणीय, विचारितरमणीय, समस्तसूक्तव्यापी, सूक्तैकदेशदृश्य, शब्दगत, अर्थगत., अलङ्कारगत., रसगत, प्रख्यातवृत्ति-गतश्च।[४]

विश्वेश्वरमतेन च सप्तैव चमत्कारकारणानि—
चमत्कारस्तु विदुषामानन्दपरिवाहकृत्।
गुण रीति रस वृत्ति पाक शय्यामलङ्कृतिम्॥
सप्तैतानि चमत्कारकारण ब्रुवते बुधा॥[५]

अत एव चमत्कारहेतुभूताया वक्रताया. कुन्तकेन स्वरूपम् एवम् अभाणि—

यस्मात् किमपि सौभाग्य तद्-विदामेव गोचरम्।
सरस्वती समभ्येति तदिदानी विचार्यते॥[६]

---

१. साहित्यदर्पणे १०.९।
२. राघवपाण्डवीये १.४१।
३. मुद्राराक्षसे १.१।
४. कविकण्ठाभरणे (काव्यमाला, ४ गुच्छकं पृ० १२९।
५. चमत्कारचन्द्रिका-वे० राघवन्-सम् कन्सेप्ट्स् आफ् अलङ्कारशास्त्र P.P. २७०।
६. वक्रोक्तिजीविते अन्तरश्लोकः ४१।

तच्च वक्रभाव—प्रसिद्धप्रस्थानातिरेकेणा वैचित्र्येणोपनिबन्ध॰। तस्य चाऽनेके प्रकारा भवन्ति। तेषु पदवक्रता यथा 'रामोऽस्मि सर्वं सहे' इत्यत्र 'रामोऽस्मि' इति समस्तदु खसहिष्णुत्वादिभावसहकृत प्रयोग। तथैव 'रामोऽसौ' भुवनेषु विक्रमगुणै प्राप्त प्रसिद्धि पराम्।

अस्मद् भाग्यविपर्ययाद् यदि पर देवो न जानाति तम्। इत्यत्राऽपि रामशब्दस्ताडका-खरदूषणादि-हन्तृरूपविशिष्टार्थं द्योतयन्नेव प्रकृतानुगुण सिद्धचति।

उपचारवक्रता—यथा 'निष्कारण निकारकणिकाऽपि मनस्विना मानसम् आयासयति'। अत्र लेशाऽर्थे प्रयुक्तो जलबिन्द्वादिषु रूढप्रयोग कणिकाशब्द प्रमाणलाघवातिशय तद्द्वारेण च तस्याऽसह्यतमत्व व्यनक्ति। अथवा 'हस्ताऽपचेय यश'। अमूर्तस्य यशसो मूर्तपदार्थवद् हस्तादिमेयत्वाऽभावेऽपि उपचारेण हस्तापचेयत्वम् उक्तम्। 'उपचारवक्रत्वम् हि यत्राऽमूर्तस्य वस्तुनो मूर्तद्रव्याभिधायिना शब्देनाऽभिधानम् उपचारात्'। यथा 'श्वासोत्कम्पतरङ्गिणि स्तनतटे'ऽत्राऽसहृतजलादिनिष्ठतरङ्गित्वाकारकधर्मस्य सहते स्तनतटे प्रयोग। द्रवे हि तरङ्गाणाम् अस्तित्व न तु सहृते। तथैव क्वचिद् द्रवमात्राभिधायी अमूर्तस्याऽर्थे प्रयुज्यते। यथा—

एका कामपि कालविप्रुषममी शौर्योष्मकण्डूव्यय-
व्यग्रा स्युश्चिरविस्मृताऽमरचमू डिम्बाहवा बाहव।

अत्र जलबिन्दुवाचको विप्रुट्शब्द कालांशवाचकतया प्रयुक्त। सवृतिवक्रत्व यथा—'सोऽय दम्भधृतव्रत प्रियतमे कर्तुं किमप्युद्यत।

अत्र वासवदत्तावियुक्तस्य वत्सराजस्याऽऽत्मनोऽर्थे 'सोऽयम्' इति परवाचकसर्वनाम्न प्रयोग।

वृत्तिवैचित्र्य यथा 'मध्येऽङ्कुर पल्लवा' इत्यव्ययीभावसमासस्य 'पाण्डिम्नि मग्न वपु' इत्यत्र तद्धितस्य प्रयोग। एवमेव लिङ्गक्रिया पुरुषविपर्ययादिकृत वैचित्र्यम् उदाहरणेभ्यो ज्ञेयम्।

कुन्तकस्य मतेनैव वैचित्र्याधायक शब्दार्थकृत वक्रत्व काव्य-सर्वस्वम्। तदनुसारेण रसा॰, गुणा, अलङ्कारा सर्वमपि वक्रतान्तर्भावि। ध्वनि गुणीभूतव्यङ्ग्य चाऽपि तदन्तर्गतम् एव। पर नैतदतीवसमञ्जसम्। यतो वक्रत्वं खलु प्रकारमात्रम्। तेनाऽपि हि विचित्रमार्ग स्वीकुर्वता वक्रत्वस्य मार्गाऽभिन्नत्व स्वय प्रतिपादितम् एव। तस्य च जनसामान्याऽस्पृष्टविदग्धजनक्षुण्णभावप्रकाशनरीतिविशेषाऽभिन्नत्व स्वत आपतित भवति। तर्हि कथ तत्र ध्वनितत्त्वस्य विशेषेण च काव्यजीवातुभूतस्य रसस्याऽन्तर्भूति। रसादयो हि न बहिरङ्गधर्मा अपि तु अन्तरङ्गधर्मविशेषा। पुनश्च मम्मटस्य—

ज्ञानस्य विषयो ह्यन्य॰ फलमन्यदुदाहृतम्'। इत्युक्तवद् वक्रोक्तिस्तावद् रसानुभूतेश्चमत्काराऽपर-पर्यायाया. साधन न तु स्वय रसः। नाऽपि ध्वनिना तस्या कथम अपि अभेद सम्भवति पूर्वप्रतिपादितहेतो.। ध्वन्यतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या काम तयोर् अभेदो भवतु। तदैव वामनस्य 'सादृश्याल् लक्षणा वक्रोक्तिर्' इति कथन सङ्गच्छते। पूर्वोदाहृतेषु पद्येषु 'रामोऽस्मि सर्व सहे' 'रामोऽसौ भुवनेषु विक्रमगुणैर्' इत्यादिषु येन प्रकारेण प्रयुक्त. कमपि कामनीयकातिशयावहम् अर्थान्तर द्योतयन् रामशब्द. कवि-सरम्भविषयानुकूलः सिद्धचति स एव यथार्थतो वक्रताप्रकार.। वर्तमानस्याऽपि रामस्य विषये 'रमणीय क्षत्रियकुमार आसीद्' इति भूतकालक्रिया-प्रयोगः परशुरामस्य सद्यश्चिकीर्षित हनन व्यञ्जयति। तथैव महर्षेर्वाल्मीके.—

---

१. काव्यप्रकाशे २.१८।
२. तत्रैव ४।

नीहारपरुषो लोक पृथिवी शस्यशालिनी।
जलान्यनुपभोग्यानि सुभगो हव्यवाहन ।।[1]

इत्यत्र 'परुष' 'सुभग' शब्दौ मुख्यया वृत्त्या प्रकृतेऽनुपयुक्ताव् अपि लक्षणाद्वारेण सर्वस्याऽपि पदार्थजातस्य स्पर्शाऽनर्हत्व नितराम् आह्लादकत्व च क्रमेण व्यञ्जयत । तथैव च कालिदासस्य मालविकाग्निमित्रे 'अभिजातो वसन्त'[2] इत्युक्तौ वसन्तविषयेऽभिजातत्व-विशेषणप्रदानम्। अय खलु यथार्थो वक्रताप्रकारो येन शब्दश्चमत्कारावहम् आशय द्योतयन् रस पुष्णाति। अन्यथा लक्षणाप्रयोगोऽपि नेयार्थदोषविषयता व्रजेत्। यस्त्वनिवार्यतया किमपि रोचकतरम् अर्थान्तर सूचयति तद् ध्वने कोटाव् आपतेत्। यथोक्तम्—

उक्तयन्तरेणाऽशक्य यत् तच्चारुत्व प्रकाशयन्।
शब्दो व्यञ्जकता बिभ्रद् ध्वन्युक्तेर्विषयो भवेत्।।[3]

इदम् एव प्रयोजनम् अधिकृत्याऽलङ्काराणा महती परम्परा वाङमये प्रवर्तते। काम स्वभावोक्तिसदृशेषु वर्णनप्रधानेषु न प्रतीयेत काचिद् वक्रता पर गुणीभूतव्यङग्यमयाना तु तेषा तदुपजीविता सर्वप्रसिद्धैव। रूपकेऽतिशयोक्तौ च भक्तयाश्रयेण व्यञ्जनाया स्पर्शोऽस्त्येवेति न कस्याऽपि तत्र विप्रतिपत्ति स्यात्। सादृश्यव्यङग्यमयेषु सर्वेष्वलङ्कारेषु वर्ण्यवस्तुनश्चारुत्वातिशयप्रकाशन वास्तव प्रयोजनम् । विषय-निगरणेन—

कमलमनम्भसि कमले च कुवलये तानि कनकलतिकायाम्।
सा च सुकुमारसुभगेत्युत्पातपरम्परा केयम्।।[4]

अत्र नायिकामुख-कमल-गात्रयष्टयादीनां कमलादिद्वारेण अभिधान तद् द्वारेण च तत्सादृश्योद्बोधितसौन्दर्यातिशयप्रत्यायन च कि न वक्रता ? अथ च कारणमुखेन कार्यकथन तद् विपर्ययो वाऽप्रस्तुतप्रशसा-स्वरूप वक्रताया एव प्रकारो यत् प्रस्तुत न साक्षाद् वर्ण्यतेऽपि त्वप्रस्तुत-मुखेनेति । यथा—

एतत्तस्य मुखात् कियत् कमलिनी-पत्रे स्थित वारिणो
यन्मुक्तामणिरित्यमंस्त स जड शृण्वन् यदस्मादपि।
अङ्गुल्यग्रलघुक्रियाप्रविलयिन्यादीयमाने शनैस्-
तत्रोड्डीय गतो हहेत्यनुदिन निद्राति नाऽन्त शुचा।।[5]

जडा अस्थान एव किमपि महत्त्वम् आरोपयन्ति इति सामान्येऽर्थे प्रस्तुते कमलिनी-पत्रस्थजलकणे मुक्ताभ्रमोऽङ्गुलिस्पर्शेन च तद्बिन्दुविगलनकृतो विषादोऽत्र कस्याऽपि विशेषरूपेण वर्णित । प्रस्तुतार्थस्य प्रातिस्विकरूपेणोक्तौ चमत्कार उताऽहो अत्राऽप्रस्तुतमुखेनोक्ताविति स्वय विभावयन्तु भावुका सुधिय । पर्यायोक्तेऽपि च—

अनायि देश कतमस्त्वयाऽद्य वसन्तमुक्तस्य दशा वनस्य।
त्वदाप्तसकेततया कृतार्था श्रव्याऽपि नाऽनेन जनेन सज्ञा।।[6]

इत्यादौ 'कुतो भवान्' इति नलं प्रति प्रष्टव्यस्य वसन्ताऽत्ययोपजातवनश्रीह्रासकृतदशाद्वारेण प्रश्न इति वक्रताया

---

१. रामायणे ३.१६.५।
२. अङ्के ३।
३. ध्वन्यालोके १ १५।
४ काव्यप्रकाशे १०.४४९।
५ लोचने १ (चौखम्बासस्करणे पृ० स० १२५)।
६. नैषधीयचरिते ८.२५।

साधु निदर्शनं भवति। प्रतीपस्याऽपि सर्वेषु भेदेषूपमेयस्योपमानाद् उत्कर्षो विवक्षित पर नैतत् साक्षाद् उच्यतेऽपि तु उपमेयस्योपमानकथनद्वारेणैव। एवैव स्थितिरन्येषाम् अलङ्काराणाम् अपि। वक्रतैव तेषा जीवातुभूता।

काव्यात्मतया स्वीकृताना रसभावादीना तु वक्रमार्गाश्रयणमन्तरा प्रतीतिरेव न स्यात्। रसभावाद्युक्तया शृङ्गारादिविशेषोल्लेखेन वा विभावादिज्ञानाद् ऋते न तदनुभूतिसस्पर्शोऽपि प्रत्युत स्वशब्देनोक्तौ दोष एव स्यात्। विदग्धाना हि यथा कामशास्त्रीयाऽवसरेषु—

ताम्बूलदानविधिना विसृजेद् वयस्या
द्वयर्थैं पदै पिशुनयेच्च रहस्यवस्तु॥[1]

इत्याद्युक्तरीत्या रिरसाया अपि वक्रमार्गेणैव सूचन भवति। यथा—

निरुध्य यान्ती तरसा कपोती कूजत्कपोतस्य पुरो ददाने।
मयि स्मितार्द्रं वदनारविन्द सा मन्दमन्द नमयाम्बभूव॥[2]

इति जगन्नाथीयपद्ये रमणोत्सुकस्य कपोतीम् अनुसरत कपोतस्य प्रेयस्यै दर्शन रिरसुप्रियाऽभिप्रायसूचकम् इति तस्या स्मितेनोद्भाव्यते। तथैव विभावादिबोधद्वारको रत्याद्यनुभव एव रसप्रतिपत्तिहेतु । लौकिकानां जडानामपि पदार्थाना सचेतनत्वेन निरूपण चेतनानाम् अपि चाऽचेतनवत् प्रतिपादन तद्द्वारेण च प्रकृतभावाभिव्यजन वक्रतास्वरूपम् एव। चमत्कारानुरोधी च कवि प्रकृतानुगुण प्रकार समाश्रयति—

भावानचेतनानपि चेतनवच्चेतनान्य चेतनवत्।
व्यवहारयति यथेच्छ सुकवि काव्ये स्वतन्त्रतया॥[3]

अनेनैव वक्रमार्गेण प्रसिद्धा उक्तचरा वा पदार्था नवता समाश्रयन्ति। अस्ति हि प्रतिभाया आनन्त्यम्। तस्या बलेन प्रभवति कवि. पुराणमपि वस्तु नूतनयितुम्। यथा चन्द्रकमलयोर्मुखोपमानता रूढयागतेति नाऽस्ति तत्र किमपि नवत्वं सामान्यधिय । प्रतिभावता तु कविकुलगुरुणा तदेव—

चन्द्र गता पद्मगणान् न भुङ्क्ते
पद्माश्रिता चान्द्रमसीमभिख्याम्।
उमामुखं तु प्रतिपद्य लोला
द्विसश्रया प्रीतिमवाप लक्ष्मी ॥[4]

इति पद्ये भङ्ग्यन्तरेण सर्वथा नवीकृतम्। तथैव इन्दीवरस्य नयनोपमानत्व परम्परागतम् अपि—

निजनयनप्रतिबिम्बैरम्बुनि बहुश प्रतारिता काऽपि।
नीलोत्पलेऽपि विमृशति करमर्पयितु कुसुमलावी।[5]

इत्यत्र नितरा चमत्कारमयेन प्रकारान्तरेणाऽपूर्वम् इव प्रस्तुतम्।

ईदृशोऽय वक्रतायाः स्पर्श स्पर्शमणिरिव कृष्णायस सामान्यमपि चिरश्रुतमपि च वस्तु हिरण्यमिव नव करोति। अय तावद् उक्तिवैचित्र्यसञ्ज्ञया वैदग्ध्यभङ्गीभणितिनाम्ना वोच्यता प्रयोजन तु तदेव। यदाह ध्वनिकृत्—

---

१. काव्यप्रकाशे ७।
२. रसगङ्गाधरे १ आनने भावध्वनिप्रसङ्गे।
३. ध्वन्यालोके ३. सलोचने चौखम्बासंस्करणे पृ० ४९८।
४. कुमारसम्भवे १.४३।
५. साहित्यदर्पणे ८।

उक्तिर्हि वाच्यविशेषप्रतिपादिवचनम्। तद्वैचित्र्ये कथं न वाच्यवैचित्र्यम्। वाच्यवाचकयोरविनाभावे ये प्रतिभासमानाना यद् रूपं तत्तु ग्राह्यविशेषाऽभेदेन प्रतीयते। तेनोक्तिवैचित्र्यवादिना वाच्य-वैचित्र्यम् अनिच्छताऽप्यवश्यम् एवाऽभ्युपगन्तव्यम् । ..यश्चायम् उपमाश्लेषादिर् अलङ्कारवर्ग. प्रसिद्ध स भणितिवैचित्र्याद् उपनिबध्यमान स्वयमेवाऽनवधिर् धत्ते पुन शतशाखताम्।'[1] इति।

एवं वक्रोक्तिशब्दोऽत्र काव्यशास्त्रे द्विधा प्रवृत्तो लक्ष्यते। १—व्यापकेऽर्थे, २—सङ्कुचितेऽर्थे च। भामह-दण्डि-वामन-कुन्तकादीना मतेन वक्रोक्तिशब्दो नाऽलङ्कारमात्रे वाच्यार्थाभिधानरूपे परिसीमितोऽपि तु वैदग्ध्यभङ्गीभणितिरूपे। अत एव लक्षणाद्वारेण ध्वनिस्पर्शोऽपि तेन विहित । एतादृशवैदग्ध्याऽपरपर्याय वक्रत्वम् अन्तरा कीदृश तत् काव्य स्याद् इति तद्-विरोधिन एव जानन्ति। कामम् आनन्दवर्धनेनाऽपि—

यदा वक्रोक्ति विना व्यङ्ग्योऽर्थस्तात्पर्येण प्रतीयते तदा तस्य प्राधान्यम्। यथा 'एवं वादिनि देवर्षौ' इत्यादौ। इह पुन —

पत्यु शिरश्चन्द्रकलामनेन स्पृशेति सख्या परिहासपूर्वम्।
सा रञ्जयित्वा चरणौ कृताशीर्माल्येन ता निर्वचन जघान॥[2]

इति पद्ये 'निर्वचन जघान' इत्यादौ तथा—

प्रयच्छतोच्चैः कुसुमानि मानिनी
विपक्षगोत्रं दयितेन लम्भिता।
न किञ्चिदूचे चरणेन केवल
लिलेख बाष्पाकुललोचना भवम्॥

इत्यत्र न किञ्चिदूचे इत्युक्तौ। उक्तिभङ्ग्याऽस्तीति वाच्यस्याऽपि प्राधान्यम्। तस्मान् नाऽत्रानुऽरणनरूपव्यङ्ग्य-ध्वनिव्यपदेशो विधेय।[3]

इत्यादि वदता स्फुटम् एव वक्रोक्ति-ध्वनिसीमन्तरेखा विभक्ता परम् अत्र प्रघट्टके गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य ध्वनेर्भेद-प्रदर्शन विषय.। अतोऽत्र तस्याऽपि वक्रोक्तिशब्दस्य सकुचित एवाऽर्थे सरम्भ । ध्वनिसिद्धान्तप्रतिष्ठाप्रयत्न-परिकरस्य तस्य वचने मा क्वचन विरोधिमतोपोद्बलकवचनस्पर्शोऽभूद् इति चकितेन वक्रोक्तिशब्दे 'उक्ति' पदस्य वच् धातोर्निष्पन्नस्य वाच्यार्थपरतया बोधे सति तस्य व्यङ्ग्यार्थेनाऽभेदप्रतिपत्तौ ध्वनिसिद्धान्तस्य सर्वमपि तन्त्रम् आकुल स्याद् इति विशेषोऽत्र तेनाऽभिहित । अतोऽत्र वक्रोक्तिशब्द सामान्येन लोकप्रचलितेऽर्थे प्रयुक्तो य खलु बाणभट्टस्य कादम्बर्यां कृते प्रयोगे प्रतीयते। नागरेषु हि परिहासप्रवृत्तिषु सवादप्रागल्भ्यलक्षणभूताया वक्रोक्तेर्वाच्य-व्यङ्ग्योभय-प्राधान्यम् अपेक्षणीयम् एव। गूढे हि व्यङ्ग्ये तस्य सर्वसामान्यदुःखबोधतया प्रकृतस्य हास्यस्य मूलम् एवोच्छिद्येतेति तत्र स्फुटप्रतिपत्ति: श्लेषो व्यङ्ग्यो वा साधीयान्।

व्यङ्ग्योऽर्थः प्राधान्येन गुणीभूतत्वेन वा प्रतीयत इति वस्त्वन्यत्। प्रश्नोऽयं यथा वक्रोक्तौ व्यङ्ग्यार्थ-सस्पर्शो भवति न वा। न तत्र कोऽपि तस्याऽस्तित्वम् अपलपितु क्षम । तथा कुर्वाणस्य गजनिमीलिकैव सा स्यात्। तत्र प्राधान्येन यथा—

शिखरिणि क्व नु नाम कियच्चिर किमभिधानमसावकरोत्तप ।
सुमुखि! येन तवाऽधरपाटल दशति बिम्बफल शुकशावक॥[4]

---

१. ध्वन्यालोके ४। २. कुमारसम्भवे ५.७.१७ ।
३. ध्वन्यालोके ३ (चौ० स० पृ० ४८२)।
४. ध्वन्यालोके १ (चौ० स० पृ० १३८)।

अत्र का कथा तवाऽधररसास्वादनस्य तत्तुल्यपदार्थलाभोऽपि न कृच्छ्रतपश्चरणमन्तरा सम्भवति इति कस्यचित् चुम्बन-स्पृहयात्वोर् अभिप्रायो वक्रोक्त्याऽत्र निवेदित । स च व्यङ्ग्य एवेति ध्वनिविषय । अप्राधान्ये—

न स सङ्कुचित पन्था येन वाली हतो गत ।
वचने तिष्ठ सुग्रीव मा वालिपथमन्वगा ॥

अत्र 'सीतानुसन्धानरूपवचनाऽप्रतिपालने त्वामपि हनिष्यामी' त्यभिधेय प्रकारान्तरेणाभिहितम्।

एव वक्रोक्तेरिद सर्वकाव्यचमत्कारावह स्वरूप तु वाच्यालङ्कारमात्रे परिमिमद्भिर् आलङ्कारिकैर् विसवादितम्। आदौ रुद्रटेन वक्रोक्तिर् अलङ्काररूपेणोक्त । नामिमाधोर्—

'कि गौरि ! मा प्रति रुषा' इति शब्दसमुदायोऽलङ्कार्य एव। तस्य यद् भङ्ग्यन्तरेण व्याख्यान सोऽलङ्कार इति कथन तस्याऽर्थालङ्कारता सूचयति। उद्भटादिभिर् अप्पयदीक्षितसदृशैश्च श्लेषस्याऽर्थालङ्कारतया स्वीकृते श्लेषोपोद्बलितायाश्च वक्रोक्तेर् अधिक चमत्कारितया तस्या अर्थालङ्कारत्व कामम् अभिधीयेत पर शब्दपरिवृत्तिमहत्वाऽसहत्वलक्षणे शब्दार्थप्राधान्यनिकषे परीक्षिता सा शब्दाऽलङ्कारमध्य एव पतति। इद खलु भामहाद्यभिमताया वामनानन्दवर्धनानुभूतायाश्च वक्रोक्तेर्नितरा सकुचित रूपम्।

तस्माश्च वक्रोक्तेर् अपर प्रकार काकुवक्रोक्तिर्न यत्र श्लेषमस्पर्श । तस्या अपि शब्दालङ्कारमध्ये परिगणनम् आलोचयन् राजशेखर आह—

'काकुर्वक्रोक्तिर्नाम शब्दालङ्कारोऽयम्' इति रुद्रट। अभिप्रायवान् पाठधर्म काकु । स कथम् अलङ्कारी स्याद् इति यायावरीय ।

वस्तुत एतादृश्या सकलकाव्यार्थसंस्पर्शिन्या वक्रोक्तेर् एकालङ्कारमात्रपरिसीमनेऽर्थक्षेत्रात् प्रत्यादेशे च मूलोच्छेद एव स्यात् काव्यस्य। पूर्वोक्तदिशा हि रसभावादिध्वनिस्थले, वाच्यालङ्कारेषु च सर्वत्र तस्या एव च्छटा सर्वत्रोदेति। व्यङ्ग्यविनोदादिषु तु सा काव्यस्य सत्यम् एव जीवितायते । यथा—

रे रे रासभ ! वस्त्रभारवहनात् कुग्रासमश्नासि कि
राजाश्वावसथ प्रयाहि चणकाऽभ्यूषान् सुख भक्षय।
सर्वान् पुच्छवतो हयानिति वदन्यत्राऽधिकारे स्थिता;
राजा तैरुपदिष्टमेव मनुते शिष्टस्तटस्थो जन ॥

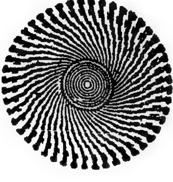
अत्र क्वचित् नृपकुले गुणवताम् अगुणवता च सामान्यप्रतिपत्ति विद्वत्सु विशेषम् अपश्यतो निर्विण्णस्य कस्याऽपि कवेर् उक्ति क्षुत्क्षाम निर्गुण कुल्माषाद्यभ्यवहारिण प्रति रासभमुखेनोक्ति परिहास तद्द्वारेण राजाधिकारिणाम् अविवेकितातिशयस्य राज्ञ परनेयतायाश्च बोधने विश्राम्यति। वक्रताम् अन्तरा किन्तावद् अत्र चमत्कारबीजं स्याद् इति स्वयम् एव विभावयन्तु सुधिय ।

आधुनिकी प्रतिपत्ति—इय वक्रोक्तिर्न केवल पुराणे सस्कृतसाहित्ये लब्धादराऽपि तु साम्प्रतिकेऽपि सस्कृतेतरकाव्यव्यवहारे कृतप्रतिष्ठा। हिन्दीभाषाकाव्यस्य च्छायावादसज्ञया प्रसिद्धे प्रकारे लाक्षणिकी वक्रता-ऽन्यतमो विशिष्टो धर्म । तस्या स्पर्शेन तत्र कोऽपि नव एव चमत्कारोऽनुभूयत इति समीक्षकाणा मतम्।

पाश्चात्त्या समीक्षका अप्यस्य वक्रमार्गस्य समर्थका इति न चित्रम्। 'आर्ट आफ् कन्सील्मेण्ट' इति परिभाषमाणेन क्विण्टेलियन नाम्ना पाश्चात्त्यविचारकेण प्रतिपादित यथा कवेर् अभिप्राय साक्षात् प्रतिपादितो न तथा सहृदयाहृदयावर्जको भवति यथा गोपितो भङ्ग्यन्तरेणाऽभिहित । इदं व्याख्यान ध्वनेर्वक्रमार्गस्य च स्फुट समर्थक सिद्ध्यति। ●

---

१. वाल्मीकीयरामायणे ४.३०.८१ (कुम्भघोणसंस्करणम्)।



काव्यालङ्कारसूत्रकर्त्ता वामनः

⊙

पण्डित वे० वेङ्कटरामशर्मा,

●

"संस्कृत नाम दैवी वागन्वाख्याता महर्षिभि ।"

इत्येव प्रामाणिकैरभिष्टुते सस्कृतभापासाहित्ये काव्यलक्षणविधायिन प्राचीना आलङ्कारिकाश्चत्वार एव प्रसिद्धिमुपगता दृश्यन्ते। मेधाविरुद्रप्रभृतयश्चालङ्कारिका. प्राक्तना अन्ये बहव —आसन्निति यद्यपि विज्ञायते तथापि तैर्विरचिता ग्रन्था एतावत्पर्यन्त नास्माभिरधिगता । प्रसिद्धाश्च चत्वार नाट्यवेदकर्ता भरतमुनि, काव्यालङ्कारकारको भामह, काव्यादर्शकृद् (काव्यदर्शनकृद्) दण्डी, काव्यालङ्कारसूत्रप्रणेता वामनश्च भवन्ति। क्रैस्तवाब्दीयदशमशतक, रसार्णवालङ्कारकर्तार प्रकाशवर्ष, धारानगराधिपति सरस्वतीकठाभरण-शृङ्गारप्रकाशादीना विशिष्टग्रन्थाना रचयितार भोजराज, ध्वनिकार चोपाधितया स्वीकृत्य आलङ्कारिकाणा प्राचीना नवीना इति व्यवहार कैश्चित् कल्पित । अर्वाचीनास्त्वालङ्कारिका शताधिका परिदृश्यन्ते।

अलङ्कारनिबन्धा बहव विभिन्नप्रस्थानमाश्रित्य विरचिता समुपलभ्यन्ते। ध्वन्यालोकादि (सहृदयालोकादि) ग्रन्थेषु वाच्य-लक्ष्याद्यतिरिक्तस्य ध्वने साकल्येन निरूपणमेव प्रतिपाद्यविषय । काव्यप्रकाशदृश्यकाव्यसम्बन्धिनो विषया न प्रतिपादिता । दशरूपकादिषु प्राधान्येन नाटकीयादीनि प्रमेयजातानि वितत्य निरूपितानि, सङग्रहेण रसादिनिरूपण चान्तर्भूतम्। रसचन्द्रिकादिनिबन्धेषु रसनिरूपणमेव प्रतिपाद्यम्। अलङ्कारसर्वस्वादिषु ग्रन्थेषु अर्थपौनरुक्त्य शब्दपौनरुक्त्य शब्दार्थपौनरुक्त्य चेति त्रय प्रकारा अलङ्कारस्य साङ्गोपाङ्गतया प्रपञ्चिता । पल्लवराजवश्याना, विशिष्य मत्तविलासप्रहसनकर्तुर्महेन्द्रविक्रमवर्मण आश्रितो भूत्वा काञ्चीपुरमधिवसन् आ (चा) र्य दण्डी च,

> "अस्त्यनेको गिरा मार्ग सूक्ष्मभेद परस्परम्।
> तत्र वैदर्भगौडीयौ वर्ण्येते प्रस्फुटान्तरौ॥"

इत्येव काव्यमार्ग विभज्य प्रदर्शयन् मार्गभेदेन शब्दगुणान् अर्थगुणान् तत शब्दार्थालङ्कारान् तत काव्यदोषाश्च प्रतिपादयति। चक्रकविप्रणीत· चित्ररत्नाकर, मालवेन्द्रमहामात्यश्रीमद्वाहटनन्दनस्य देवेश्वरस्य कृति· कविकल्पलता इत्यादयो ग्रन्था अधमकाव्यनिर्माणोपयिकानि विविधानि शब्दचित्राण्यधिकृत्य सम्यक् प्रतिपादयन्ति संस्कृतसाहित्ये कविसंरम्भगोचराणि चित्रकाव्यान्यतीवपरिमितान्येव। कश्चिन्महाकविभिः

स्वकीयनिबन्धेषु किरातार्जुनीयादिषु सर्ग एक चित्रकाव्यनिदर्शनार्थमुपयुक्त । साहित्यदर्पण नञ्जराजयशोभूषण-रामवर्मयशोभूषण-प्रतापरुद्रयशोभूषणादिषु परिमितेषु केषुचिन्निबन्धेषु पर साहित्यसम्बन्धीनि प्रमेयानिन्यक्षेण निरूपितानि दृश्यन्ते। तस्मादेते निबन्धा इतरनिबन्धेभ्यो विद्यार्थिनामुपादेयतरतामर्हन्ति।

वृत्त्युपस्कृताना काव्यालङ्कारसूत्राणा रचयिता वामन क्वत्य, कदा बभूव, कथ जीवितयात्रा निरवहद् इत्यादिक तत्त्वतो वक्तु न पार्यतेऽस्माभि। तथाप्यय वामन क्रैस्तवाब्दीयसप्तमशतकस्य पश्चार्द्धात् पूर्व जीवित नानयदित्यभिप्रायप्रकटने, मन्यामहे, असाङ्गत्य किमपि नास्तीति। यतोऽय वामन भवभूतिविरचितानि "इय गेहे लक्ष्मी" रित्यादिपद्यानि उत्तररामचरितगतान्युदाहरति। किञ्च ध्वन्यालोकलोचने प्रथमोद्योते।

"वामनाभिप्रायेणायमाक्षेप, भामहाभिप्रायेण तु समासोक्तिरित्यमुमाशय हृदये गृहीत्वा समासोक्त्याक्षेपयोरेकमेवोदाहरण व्यतरद् ग्रन्थकृत्।"

इत्येवमभिप्राय प्रकाशयन् आचार्याभिनवगुप्तपादो वृद्धवैद्य ध्वन्यालोककर्तुरानन्दनवर्धनाद् वामनस्य प्राचीनता स्पष्टयति। तस्मात् क्रैस्तवाब्दीयनवमशतकस्योत्तरार्धात् पूर्व वामनस्य जीवितसमय इत्यनुमातु शक्यत इति केषाञ्चिन्मतम्।

अमु च वामन काश्मीरदेशीय केचिन्मन्यन्ते। क्रैस्तावाब्दाष्टमशतकजीविन विद्वद्वरस्य काश्मीरमहीपते. जयापीडनाम्न मन्त्री कश्चिद् वामन राजतरङ्गिण्यामित्थ स्मृतो दृश्यते—

"मनोरथ शखदत्तश्चटक सन्धिमास्तथा।
बभूवु कवयस्तस्य वामनाद्याश्च मन्त्रिण॥" इति

पद्येऽस्मिन् स्मृतो मन्त्री वामन एव काव्यालङ्कारसूत्रप्रणेतेति बहूनामभिप्राय। जयादित्यस्य काशिकावृत्तिविरचने सहकृत्वा, कल्याण्यधिकृतषाष्ठविक्रमादित्यस्य काले जीवन् वामनस्तु अस्माद् वामनादन्य प्राचीनश्चेति कैश्चिद् गवेषणविदग्धैर्निरूपितम्।

काव्यालङ्कारसारसग्रहकर्ता भट्टोद्भट जयापीडस्य आस्थाने सभापतिपदमध्यतिष्ठत्। तस्माद् भट्टोद्भट वामनश्च समकालिकावभूतामिति अतिरोहितमेतत्। परन्तु वामन उद्भट भट्टोद्भटीय मत वा, उद्भट वामन वामनीय मत वा स्वस्वग्रन्थयोर्न स्मरत इति द्वावपि भिन्नकालिकौ भिन्नदेशीयौ चेति सिद्धान्तयन्ति केचित्।

द्वादशभिरध्यायैरुपकल्पितं अधिकरणपञ्चकात्मक वानीयस्य काव्यालङ्कारग्रन्थस्य शरीरम्। प्रथमेऽधिकरणे—

"प्रतिष्ठा काव्यबन्धस्य यशस. सरणि विदु।"
"कीर्ति स्वर्गफलामाहुराससारं विपश्चितः।"

इत्युक्तरीत्या इहामुत्र च काव्यस्य फलवत्त्व, काव्याधिकारी, काव्यात्मा च प्रतिपाद्या विपया भवन्ति। शब्दार्थमयस्य काव्यशरीरस्य जीव क इत्यत्र आलङ्कारिका बहव भिन्नाभिप्राया दृश्यन्ते। ते च स्वाशय प्रस्थापयितु अतीवतत्परा. तदर्थमुद्यच्छमानाश्च वर्तन्ते। केचिद् अलङ्कारा काव्यस्य जीव इति, अन्ये रीतिरात्मा काव्यस्य इति, परे व्यङ्ग्योत्कर्ष एव काव्यस्य जीव इति, अपरे वाक्य रसात्मक काव्यमिति, इतरे,

"औचित्य रससिद्धस्य स्थिर काव्यस्य जीवितम्।"
"अनौचित्यादृते नान्यद् रसभङ्गस्य कारणम्।"

इति, अन्ये वक्रोक्ति' काव्यजीवितमिति च सुष्ठु निरूपयन्ति। वामनस्तु भामहस्य दण्डिनश्च अलङ्कारप्रधानकाव्यवाद परित्यज्य नूतन रीतिवाद स्थापयति। अलङ्कारप्रधानकाव्यवादिन. रसभावादीनपि रसवत्-प्रेय-ऊर्जस्वि-पर्यायोक्तानुक्तनिमित्तविशेषोक्तिप्रभृतिष्वलङ्कारेषु अन्तर्भावयन्ति। राजशेखर. स्वकीयकाव्यमीमासायां

रीतिनिर्णायक सुवर्णनाभाख्य कमप्याचार्य स्मरति। तस्मादय रीतिवाद प्राचीन एवत्यनुमातु शक्यते। पद-सघटनात्मिका रीति. । सघटनाधर्मा गुणा, गुणाश्रया सघटना इति पक्षद्वयमाश्रित्य।

"गुणानाश्रित्य तिष्ठन्ती माधुर्यादीन् व्यनक्ति सा।"

इत्यारभ्य महती चर्चा कृता ध्वनिकृता। अर्वाचीनास्त्वालङ्कारिका वामनीय रीतिवाद नानुमोदन्ते। कुत इति चेत् ध्वनिवादिमतनिरूपणेष्विव रीतिवादनिरूपणेषु सहृदयहृदयसवादो न जायत इति नैयायिकमार्गजुषा तेषामाशय । तथापि ध्वन्यात्मवाद एव प्रबलतरो दृश्यते।

"काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति बुधैर्य. समाम्नातपूर्व"

इत्यानन्दवर्धनोक्ते ध्वनिवादोऽय आनन्दवर्धनादप्यतिप्राचीनोऽवर्तत, तदा ध्वनिवादविरोधिनश्च बहव आसन् तथापि आनन्दवर्धनस्य ग्रन्थाविर्भाविण सहैव अय ध्वनिमार्ग प्रत्येक प्रस्थानरूपेण परिणत इति च विज्ञायते। तद्वत् लिङ्गलिङ्गिभावेन व्यग्यव्यञ्जकभावस्यागतार्थता प्रसाधयन् आनन्दवर्धन ध्वनेरनुमानेऽन्तर्भाव निरूपयता प्राचीनाना सत्तामवबोधयति। कुहेतु सन्तमसमुत्थापनेन ध्वनिवादमाच्छादयितु प्रवृत्ताना प्राचीनाना तेषामनुयायी भूत्वा

"अनुमानेऽन्तर्भाव सर्वस्यैव ध्वने. प्रकाशयितुम्।
व्यक्तिविवेक कुरुते प्रणम्य महिमा परा वाचम्॥"

इत्युदघोषयन् ध्वनिध्वसक व्यक्ति विवेककारो महिमभट्ट आनन्दवर्धनादर्वाचीन एव।

किञ्च, वामन भामहोक्ता दण्डिकथिता च विपञ्चीस्वरसौभाग्या वैदर्भी रीति, समस्तात्युद्भटपदा गौडी रीति च स्वीकुर्वन् ततोऽप्यधिकतया आश्लिष्टश्लथभावा पाञ्चालीनामिका तृतीया रीतिमपि अङ्गी-करोति। दर्पणकारादयस्तु रीतिश्चातुर्विध्य, भोजराजादय रीते षड्विधता च वर्णयन्ति। काव्याङ्गनिरूपण-मुपक्रम्य काव्यभेदनिरूपणेन सह प्रथममधिकरणमवसितम्।

झटित्यर्थस्फूर्तिप्रतिबन्धकतया काव्येषु दोषा वर्जनीया । वर्जनीयाना तेषा स्वरूपज्ञानमुदाहरणो-पस्कृतमविनाभूतमिति द्वितीयेऽधिकरणे पद-पदार्थदोषा वाक्य-वाक्यार्थदोषाश्च सलक्षणोदाहरण निरूपिता । वामनेन अत्यन्तहेया परिमिता एव दोषा प्रतिपादिता । अर्वाचीनास्तु विविधान् काव्यदोषान् अवान्तरभेदै सह सविस्तर प्रदर्शयन्ति।

विच्छित्तिविशेषाधायकतया गुणा अलङ्काराश्च काव्योत्कर्षहेतव काव्यशोभोपस्कारकाश्च।

"ये रसस्याङ्गिनो धर्मा. शौर्यादय इवात्मन ।
उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणा.॥"
"काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते।"
"हारादिवदलङ्कारास्तेऽनुप्रासोपमादय. ।"
"युवतेरिव रूपमङ्ग काव्य स्वदते शुद्धगुण तदप्यतीव।
विहितप्रणय निरन्तराभि. सदलङ्कारविकल्पकल्पनाभि ॥"

इत्युक्तत्वाद् गुणानामलङ्काराणा च विज्ञानमत्यन्तापेक्षितम्। तृतीयेऽधिकरणे दण्डिप्रोक्तस्याभिनन्दनानुगुण्य सम्पादयितुमिव काव्यशोभाकारिण दश गुणा सलक्षण प्रपञ्चिता. । किञ्च, शोभाकारिभ्यो गुणेभ्यो शोभाति-शयकारिण अलङ्कारा विवेचिताश्च। नाट्यशास्त्रकर्ता भाव-राग-तालाभिज्ञो भरतमुनि गुणदशकमङ्गी-करोति । अर्वाचीना मम्मटभट्टादयस्तु कश्चन गुणान् दोषाभावरूपतयाङ्गीकृत्य माधुर्यौजः प्रसादाख्यान् त्रीनेव गुणानाचक्षन्ते। उक्त हि—

"केचिदन्तर्भवन्त्येषु दोषत्यागात् परे श्रिता."। इति।

चतुर्थेऽधिकरणे शब्दालङ्कारविचार उपमाविचार उपमाप्रपञ्चविचार इतीमे विषया अन्तर्भवन्ति। यमकानुप्रासौ शब्दालङ्कारौ अत्र सलक्षणमुदाहृतौ । भरतमुनिर्यमकमात्र प्रतिपादयति। अर्वाचीनास्तु पुनरुक्तवदामास वक्रोक्तिम् अनुप्रास यमक श्लेष चित्र च शब्दालङ्कारतया लक्षयन्ति। सर्वेपामर्थालङ्काराणामुपमा प्रकृतिरुपजीव्या चेति।

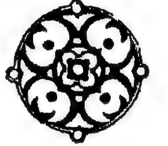
"उपमैका शैलूपी सम्प्राप्ता चित्रभूमिकाभेदात्।
रञ्जयति काव्यरङ्गे नृत्यन्ती तद्विदा चेत ।।"

इत्यादिना ग्रन्थजातेन चित्रमीमासायामप्पय्यदीक्षितै सुष्ठुसमर्थितम्। तस्मादेवालङ्कारिकै सर्वैरपि अर्थालङ्कारेषु उपमाया प्राथम्य कल्पितम्। स्फुटप्रतीते सम्यङ् निर्वाहिका उपमा। तस्मात्तस्या अर्थालङ्कारेपु पारम्य स्वत सिद्धम्। भरतमुनि चतुर , दण्डी पञ्चत्रिंशत, वामन त्रिंशत चालङ्कारान्, अर्वाचीना कुवलयानन्दकारादय शताधिकानलङ्कारान् तेषा सङ्कर-ससृष्टिभेदाश्च सलक्ष्यलक्षण वर्णयन्ति। साम्य विरोधम् अतिशय स्वभावोक्ति गम्यमर्थ च पुरस्कृत्य काव्यस्य शोभामाधातु कविप्रतिभोल्लेखविपयीभूता एते अलङ्कारा कालक्रमेण ईषद्भेदप्रभेदाभिन्ना सख्याधिका समजायन्त।

पञ्चमेऽधकरणे प्रथम काव्यसमय सङ्ग्रहेण प्रतिपादित, तदनुशब्दशुद्धिश्च समर्थिता। शब्दशुद्धिनिरूपण साधुशब्दाना प्रयोगे मार्गदर्शक भवति।

भामहीय- काव्यालङ्कार वामनस्य परिचित आसीदिति प्रकृतनिबन्धभागेभ्यो ज्ञातु शक्यते। वामनः स्वोपज्ञभूताया वृत्तौ अमरुकशतकम्, उत्तररामचरितम्, कादम्बरी, किरातार्जुनीयम्, कुमारसम्भवम्, मृच्छकटिकम्, मेघदूतम्, रघुवशम्, विक्रमोर्वशीयम्, महावीरचरितम्, वेणीसहारम्, शाकुन्तलम्, शिशुपालवधम्, हर्षचरितम् इत्यादिभ्य काव्येभ्यो भागानुद्धरति। विष्णुकुण्डिसाम्राज्याधिपेष्वन्यतमस्य जनाश्रयभूपतेर्माधववर्मणो जानाश्रयी छन्दोविचिति च स्मरति। ध्वन्यालोकलोचने, काव्यप्रकाशे, अलङ्कारसर्वस्वे च वामनीय मतमुपन्यस्त दृश्यते। कामन्दकीयनीतिसार नाममाला हरिप्रबोध एषा ग्रन्थाना रचयितारश्च वामनेन स्मृत ।

"सरस्वत्यास्तत्त्व कविसहृदयाग्व्य विजयते।"





दशरूपकस्य रस-सिद्धान्तः

⊙

डॉ० श्रीनिवास शास्त्री

●

सहृदयाना काव्यानुशीलनान् नाटचदर्शनाद् वा कश्चिल्लोकोत्तर आनन्दो निष्पद्यते, इत्यत्र तु सहृदयाना हृदयमेव प्रमाणम् । अयमेव चानन्दो रससज्ञयाऽभिहितो रसवादिभि । नाट्ये च रस विवेचयता भरतमुनिना रसनिष्पत्तिप्रकारोऽप्यदर्शि-विभावानुभावव्यभिचारिसयोगाद् रसनिष्पत्तिरिति। भरतमुनेरिद वाक्य रससूत्रनाम्ना व्यपदिश्यते। विद्वद्भिश्चास्य विविधा व्याख्याऽकारि। तत्र व्याख्याचतुष्टय विशेषेण ख्याति गतम्। तथा हि—भट्टलोल्लट, श्रीशङ्कुक, भट्टनायक, आचार्याभिनवगुप्तपादश्च रससूत्रस्य व्याख्याकारा इति रसाध्येतॄणा प्रवाद । सत्य यदिमे विद्वासो, रससूत्रस्य व्याख्यातृरूपेण ख्याति गता । परमेतदपि न तिरोहितमेव विदुषा यत् सन्ति रसस्य व्याख्याकारा अन्येऽपि नैके विद्वास । तेषा च व्याख्या यत्किञ्चित् प्रसिद्धव्याख्याचतुष्टय सवदन्त्यपि नितान्त भिद्यते। तेषु केचन प्राचीनाः केचन चार्वाचीना इति त्वन्यदेतत्। पर तेषा रसव्याख्या नोपेक्षामर्हति। रसस्वरूप निरूपयद्भिश्चावश्यमनुसन्धेया प्रतिभाति। तत्र च दशरूपककारस्य धनञ्जयस्य तद्वृत्तिकृतो धनिकस्य च रसव्याख्या विशिष्ट पद लभते। दशरूपकस्य कलेवर वृत्तिकारिकाभ्यामेव कार्त्स्न्यमापद्यतेऽतो धनञ्जयस्य धनिकस्य च यद् रसनिष्पत्तिविषयक मत तदेवात्र दशरूपकस्य रससिद्धान्त इति व्यपदिश्यते।

रसविषये हि विशेषत केचन विकल्पा विमर्शमर्हन्ति। तद्यथा विभावादीना कि स्वरूपम्? कश्च तेषा सयोग? कथञ्च तेषा सयोगाद् रसनिष्पत्ति? रसस्य च कि स्वरूपम्? इति। दशरूपके चैतेषा प्रश्नानामुत्तर स्फुटमुपलभ्यते। इदमपि च प्रतिभाति यद् दशरूपकस्य रसनिरूपण ख्याति गतेभ्यश् चतुर्भ्योऽपि मतेभ्य सुतरा स्पष्टम्। तथा हि—सक्षेपेण रसनिष्पत्तिप्रक्रिया प्रदर्शयता धनञ्जयेनोक्तम्—

विभावैरनुभावैश्च सात्त्विकैर्व्यभिचारिभि ।
आनीयमान. स्वाद्यत्व स्थायिभावो रस स्मृत ॥[1]

अत्र हि भरतकृतस्य रसलक्षणस्य स्पष्ट रूपमुपलभ्यते। यद्यपि भरतमुनिना रससूत्रे सात्त्विकाना पृथङ्ग निर्देशो न विहितस्तथापि सात्त्विकान् पृथङ्ग निर्दिशता धनञ्जयेन तेषामनुभावेभ्यो वैशिष्टच ख्यापित

---

१. दशरूपकम् (साहित्य भण्डार, सुभाष बाजार मेरठ १९६९), ४.१।

तच्च भरतमुनिसम्मतमेव।[1] अत्र च धनिकेन व्याख्यातम्—"श्रोतृप्रेक्षकाणामन्तर्विपरिवर्त्तमानो रत्यादिर्वक्ष्यमाणलक्षण: स्थायी स्वादगोचरताम्=निर्भरानन्दसंविदात्मतामानीयमानो रस:।" अनेन सामाजिके वर्तमानस्यैव रत्यादिभावस्यास्वादनीयत्वं दशरूपके प्रतिपादितमिति सुविदितमेव। अत्र च रसस्य 'निर्भरानन्दसंविद्रूपता प्रतिपादिता। 'रसिका: सामाजिका:' इत्यनेन च वचनेन सहृदयसामाजिकस्यानुभूतिविषयत्वमेव रसस्य बोधितम्। इमानि च रसविषयाणि तत्त्वान्याचार्याभिनवगुप्तात् प्राक् न केनचिदपि स्फुटं व्याख्यातानि। न चाचार्याभिनवगुप्तप्रभावेणैवात्रापि तथा प्रतिपादितानीति वाच्यम्, विद्वद्भिर्दशरूपकेऽभिनवगुप्तस्य प्रभावानङ्गीकारात्। न चाभिनवगुप्तस्य धनञ्जयस्य च काल्योर्महदन्तरम्।[2]

विभावादीनां स्वरूपविषये तु सन्ति विदुषां विवादा:। लौकिकललनाप्रभृतय एव विभावा:, अनुकार्यगता (रत्यादिभावजन्या:) कटाक्षभुजाक्षेपप्रभृतय एवानुभावा:, तत्रत्या निर्वेदादय: सहकारिण एव व्यभिचारिण इति भट्टलोल्लटप्रभृतय:। नटेन प्रकाशितानि कारणकार्यसहकारीणि, यानि कृत्रिमाण्यपि सामाजिकैस्तथा नानुभूयन्ते, विभावादिशब्दैर्व्यपदिश्यन्ते, इति श्रीशङ्कुक:। लोके स्थायिनो रत्यादे: यानि कारणानि, कार्याणि सहकारीणि च तान्येव काव्ये नाट्ये च कारणत्वादिपरिहारेण विभावनादिव्यापारवत्त्वाद् अलौकिकविभावादिशब्दैर्व्यवह्रियन्ते, इत्यभिनवगुप्तपादा: मम्मटप्रभृतयश्च।[3]

दशरूपकमते तु काव्यस्य लोकोत्तरवर्णनया विशिष्टरूपतामापद्यमाना: कारणकार्यसहकारिण एव विभावानुभावसञ्चारिसंज्ञां लभन्ते। उक्तं हि धनञ्जयेन—

पदार्थैरिन्दुनिर्वेदरोमाञ्चादिस्वरूपकै:।
काव्याद् विभावसञ्चार्यनुभावप्रख्यतां गतै:॥[4]

व्याख्यातं चात्र धनिकेन—"अतिशयोक्तिरूपकाव्यव्यापाराहितविशेषैश्चन्द्राद्यैरुद्दीपनविभावै:, प्रमदाप्रभृतिभिरालम्बनविभावै:, निर्वेदादिभिर्व्यभिचारिभावै:, रोमाञ्चाश्रुभ्रूक्षेपकटाक्षाद्यैरनुभावै[5]।" अत्र च काव्यपदमुपलक्षणम्। उक्तञ्चान्यत्र धनिकेनैव-काव्योपात्तैरभिनयोपदर्शितैर्वा।[6]

किञ्च, काव्येषु वर्णितानि यानि लौकिकप्रमदाप्रभृतीनि वस्तूनि न तानि सम्प्रति वर्तमानानि ततश्च न सहृदयानां भावोद्बोधने आलम्बनादीनि भवितुमर्हन्ति। परमालम्बनादिभावत्वे तेषां बाह्यजगति सत्ता नापेक्षित एव। वस्तुतस्तेषां बुद्धिस्था सत्तैवात्रापेक्षते। काव्यशब्देभ्यश्च तेषां स्वस्वरूपं सहृदयानां बुद्धौ पदं निदधाति, साक्षादिव च भासते। प्रतिपादितश्चायमर्थो धनिकेन—"अमीषां चानपेक्षितबाह्यसत्त्वानां शब्दोपधानादेवासादिततद्भावानां . साक्षाद् भावकचेतसि विपरिवर्तमानानामालम्बनादिभाव इति न वस्तुशून्यता[7]।" बुद्धिस्थाश्चार्था: कथं साक्षादिव भासन्ते, इत्यस्यार्थस्योपोद्वलनायायमाचार्यो भर्तृहरि

---

१ तुल०, नाट्यशास्त्रम् (गायकवाड आरियन्टल सीरीज, बडौदा), पृ० ३४८।

२. तुल०, P. V. Kane, History of Sanskrit Poetics (मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली) पृ० २४७-२४८।

३. तुल०, काव्यप्रकाश:, ४ २७-२८।

४. दशरूपकम् ४.४६।

५ दशरूपावलोक:, ४ ४६।

६. तत्रैव ४.१।

७. तत्रैव ४ २।

प्रमाणयति[1]। एवञ्च काव्यशब्दैराहितस्वरूपा सहृदयाना चेतसि साक्षादिव भासमाना प्रमदाप्रभृतय एवालम्बनादिभावनामापद्यन्त, इति सुवचम्। उक्त च धनिकेन—'नात्र लौकिकशृङ्गारादिवत् स्त्र्यादिविभादीनामुपयोग।'[2] अभिनवगुप्तस्य रसप्रक्रियायामपि चालम्बनस्य पारमार्थिकत्व नापेक्षत एव। तथा चोक्तम्—'त्रासकस्यापारमार्थिकत्वात्[3]।'

इदञ्च विभावादीना स्वरूप बुद्धिग्राह्य युक्तियुक्त च प्रतिभाति। यत्त्वाचार्याभिनवगुप्तस्य व्याख्यायां विभावनादिव्यापारवत्त्वाद् अलौकिकविभावादिशब्दैर्व्यवह्रियन्त इति स्वीकृत तत्तु विभावादिव्यपदेशस्य निमित्तमात्रमेवाभिधीयते, किन्तु दशरूपकस्य व्याख्याया विभावादिभावाना मनोवैज्ञानिकी प्रक्रियाऽऽख्यायते। ततश्च सैद्धान्तिकस्य विभावादिस्वरूपस्य व्याख्यानाय धनिकस्य तद्विषयक निरूपणमपेक्षणीयमेव।

सम्प्रति विचारणीय यद् 'व्यभिचारिसयोगाद्' इत्यत्र सयोगशब्दस्य कोऽर्थ ? कथञ्चात्र तस्मादसयोगाद् रसो निष्पद्यते ? भट्टलोल्लटस्य मते स्थायिना विभावैरुत्पाद्योत्पादकभाव सयोग, अनुभावैर्गम्यगमकभाव, व्यभिचारिभिश्च पोष्यपोषकभाव। तस्माच्च सयोगात् क्रमेण रसस्योत्पत्ति, प्रतीतिः, पुष्टिश्च जायते। शङ्कुकस्य मतेऽनुमाप्यानुमापकभावरूप सयोग। तस्माद् रसस्य निष्पत्तिः=अनुमितिर्जायते। भट्टनायकस्य मते तु भोज्यभोजकभावसम्बन्धो हि सयोगपदस्यार्थः। तस्माद् रसस्य निष्पत्ति=भुक्तिर्जायते। आचार्यनवगुप्तस्य च मते व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावसम्बन्धो हि सयोग.। तस्माद् रसस्य निष्पत्ति=अभिव्यक्तिर्भवति।[4]

अभिनवगुप्तेन च ध्वनिसिद्धान्तमनुसरता रसनिष्पत्तिप्रक्रिया प्रदर्शिता अलौकिकत्व च रसस्य प्रतिपादितम्—"तेन विभावादिसयोगाद् रसना यतो निष्पद्यतेऽस्तस्तथाविधरसनागोचरो लोकोत्तरोऽर्थो रस इति तात्पर्य सूत्रस्य[5]।" अन्यैश्चापि ध्वनिवादिभिराचार्यै रसादीना काव्येन विभावादिभिर्वा सह व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावसम्बन्ध एव स्वीकृत। इद च मत पूर्वपक्षत्वेन निधाय दशरूपके निराकृतम्, प्रतिपादित च महता सरम्भेण यद् रसादीना काव्येन (विभावादिभिर्वा) सह भाव्यभावकसम्बन्ध एव नान्य कश्चित्। उक्त हि धनिकेन—"अतो न रसादीना काव्येन सह व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव। कि तर्हि ? भावभावकसम्बन्ध.। काव्य हि भावक भाव्या रसादय[6]।"

काव्यच केन व्यापारेण रसादीनां भावकम् ? इति चेद् अत्र ब्रूम। तात्पर्यवृत्तेरेव। दशरूपकस्य मते व्यङ्ग्यत्वेनाभिमत सर्वोऽप्यर्थस्तात्पर्यवृत्त्यैव प्रतीयते—'तात्पर्यानतिरेकाच्च व्यञ्जनीयस्य न ध्वनि'।[7] यथा च तात्पर्यवृत्त्या लौकिकाना वैदिकाना च वाक्यानामर्था अवबुध्यन्ते तथैव तया वृत्त्या विभावादिससृष्टरत्यादीना बोध। तथा हि—मीमासकाना मते पौरुषेयमपौरुषेय च वाक्य सर्व कार्यपरम्। तत्र च भाट्टमीमासकाना मते

---

१ तदुक्त भर्तृहरिणा—
शब्दोपहितरूपास्तान् बुद्धेर्विषयता गतान्।
प्रत्यक्षमिव कसादीन् साधनत्वेन मन्यते॥ तत्रैव ४२।

२. तत्रैव ४४१-४२।

३ अभिनवभारती (गायकवाड ऑरियन्टल सीरीज, बडौदा), पृ० २७९।

४. तुल०, काव्यप्रकाश, बालबोधिनी टीका (पञ्चमावृत्ति १९५०), पृ० ८७-९४।

५ अभिनवभारती, पृ० २८६।

६. दशरूपावलोक, ४.३७।

७. तत्रैव, ४.३७।

कार्यपदस्यार्थो 'भावना', प्रधानविधेयमिति यावत्। भावनैव च वाक्यार्थः।[1] कारकपदैरन्वितं प्रधानविधेयमेव वाक्यार्थ इत्यभिप्रायः। भावना च क्रियापदस्य वाच्या। श्रोतुश्च क्रियायाः ज्ञानं द्विधा भवतुं शक्यते—

(१) वाक्ये क्रियापदस्य प्रयोगेण; यथा 'गामभ्याज' इत्येतस्मिन् वाक्ये 'अभ्याज', इति क्रियापदं प्रयुज्यते।

(२) प्रकरणेन सङ्केतादिना वा; यथा केनचिदुक्तं 'द्वारं द्वारम्' इति। ततश्च श्रोता 'पिधेहि' इति क्रियापदमाक्षिपति। स्थलद्वयेऽपि कारकपदैरन्विता क्रियैव वाक्यार्थः।

वाक्यार्थबोधने हि व्यापारद्वयम्—पदार्थबोधकोऽभिधाव्यापारो योऽवान्तरव्यापार इत्युच्यते; अवान्तरार्थबोधिका च तात्पर्यवृत्तिर्या वाक्यार्थं बोधयति। एवं लौकिकवाक्येषु तात्पर्यवृत्त्या वाक्यार्थो बोध्यते। अनयैव रीत्या काव्येष्वपि वाक्यार्थबोधः सम्भवति। तत्रापि विभावादिभिः संसृष्टः स्थायिभाव एव काव्यवाक्यस्यार्थः। स च तात्पर्यवृत्तेरेव विषयः। कथम्?

प्रथमतः काव्यशब्देभ्यो विभावादीनां पृथक्-पृथगवबोधः। तत्र च स्थायिभावावबोधे द्वयी गतिः—(१) क्वचित् काव्ये रत्यादिस्थायिभावः शब्देनोच्यते; यथा 'प्रीत्यै नवोढा प्रिया' अत्र हि प्रीतिशब्देन रतिभाव उक्तः। (२) क्वचित्तु प्रकरणादिवशेन रत्यादिभावावबोधः; अथवा रत्यादिभावेन विना ये विभावादयो न भवन्ति (=रत्याद्यविनाभाविनः) तेषां काव्ये वर्णनात् तत्सम्बन्धिनां रत्यादीनां लक्षणया बोधः। उक्तं हि धनिकेन—"रत्याद्यविनाभूतचेष्टादिप्रतिपादकशब्दश्रवणाद् अभिधेयाविनाभावेन लाक्षणिकी रत्यादिप्रतीतिः।"[2] अत्रापि च भावकचेतसि साक्षाद् वर्तमानो रत्यादिभावः काव्यशब्दोपहितैर्विभावादिभिः संसृज्यते। विभावादिभिः संसृष्टः स्थायिभाव एव च काव्यार्थः। तथा चाह धनिकः—"काव्यार्थेन=विभावादिसंसृष्टस्थाय्यात्मकेन" इति।[3] तत्र विभावादयः पदार्थस्थानीयाः, तत्संसृष्टो रत्यादिर्वाक्यार्थः" इति च।[4] इत्थञ्चान्यवाक्यानामिव काव्यवाक्यानामपि तात्पर्यवृत्त्यैवार्थावगमः।

ध्वनिवादिनां मते तु न तात्पर्यवृत्त्या रत्यादीनां बोधः सम्भवति, न च शृङ्गारादीनां प्रतीतिः। तथा हि—रसादीनामभिव्यक्तौ तिस्रः कक्षाः। तत्र प्रथमकक्षायामभिधया पदानामर्थबोधः। द्वितीयकक्षायाम् अभिहितानां पदानामन्वये वाक्यार्थबोधः। अत्रैव च तात्पर्यशक्तेर्व्यापारः। समाप्यते चात्र तात्पर्यार्थः। तदनन्तरं या काचिद् अर्थप्रतीतिः सम्भवति सा न तात्पर्यशक्तेर्विषयः। इत्थञ्च तृतीयकक्षायां याऽर्थप्रतीतिः, तदर्थं व्यञ्जनाख्यं वृत्त्यन्तरमकामेनापि स्वीकर्त्तव्यम्, इति खलु तेषां मतम्। परं न तद् युक्तमिव प्रतिभाति। नैतद् राजशासनं वेदोपदेशो वा यद् द्वितीयकक्षायामेव तात्पर्यस्य विश्रान्तिर्जायते। वस्तुतस्तु यावत्कार्यावगतिस्तावदेव तात्पर्यवृत्तेः प्रसरः। न च केवलं श्रोतुराकाङ्क्षापूरणादेव तात्पर्यविश्रान्तिः प्रत्युत वक्तुर्विवक्षितार्थपूरणादेव।[5] काव्यशब्दानां च स्वानन्दोद्भूतिरेव कार्यत्वेनावधार्यते, प्रयोजनान्तरानुपलब्धेः। ततश्चात्र स्वानन्दोद्भूतिपर्यन्तः सर्वोऽप्यर्थ-

---

१. भावनैव वाक्यार्थः, तन्त्रवार्त्तिक, पृ० ४४५, उद्धृतं प्रकरणपञ्चिका (काशी हिन्दूविश्वविद्यालय, १९६१), पृ० ३७६ टि० २।

२. दशरूपावलोकः, ४.३७।

३. तत्रैव, ४.४३।

४. तत्रैव, ४.३७।

५. दशरूपकं तथा दशरूपावलोकः, ४.३७।

६. 'यावत्कार्यप्रसारित्वात्तात्पर्यं न तुलाधृतम्', किञ्च 'वक्तुर्विवक्षिताप्राप्तेरविश्रान्तिर्न वा कथम्'; दशरूपावलोकः, ४.३७।

स्तात्पर्यवृत्तेर्विषयः। स एव च कवेरभिप्रेतः, वक्तुर्विवक्षित इति यावत्। "पौरुषेयस्य वाक्यस्य विवक्षापरतन्त्रता"[1] इति चाभियुक्तानां वाचोयुक्तिः।

एवञ्च विभावादिसंसृष्टो रत्यादिस्थायिभावः काव्यवाक्यार्थः। अनेन च भावकचेतसि रसा भाव्यन्ते। अत एव काव्यमपि भावकम् इत्युच्यते। तद्धि रसादीन् भावयतीति। रत्यादयो हि भावकचेतसि स्वभावतो भवन्ति। काव्येन तु विभावादिसंसृष्टस्थायिभावबोधेन भाव्यन्ते=आस्वादविषयीक्रियन्त इति यावत्। कथम्?

एतदवगन्तव्यम्। काव्येषु हीतिहासादिवत् रामादीनां वैयक्तिकं (प्रातिस्विकं) स्वरूपं न निबध्यते। कवयस्तु स्वोत्प्रेक्षया रामादीनां धीरोदात्तादिकामवस्थां साक्षादिव कृत्वा तामवस्थां वर्णयन्ति। रामादिकं तु प्रतीकमात्रेणाश्रित्य धीरोदात्तादिनायकस्य चरितं निबध्नन्ति। यतो हि व्यक्तिविशेषाश्रयणं न विना न सामान्यचरितमङ्कयितुं शक्यते तस्माद् रामादिव्यक्तिराश्रीयते[2]। अनेनैव प्रकारेण सीतादयोऽपि काव्ये प्रतीकरूपेणैव गृह्यन्ते। काव्यस्था सीतादिशब्दा परित्यक्तजनकतनयादिविशेषाः स्त्रीमात्रवाचिन एव।[3] ततश्च सीतादिवर्णनेभ्यः सामाजिकबुद्धिमुपस्थिता बौद्धिका एव भावा विभावादयः, इत्युक्तम्।

इयञ्च रामादीनां धीरोदात्तादिसामान्यावस्थावर्णना साधारणीकरणसञ्ज्ञकाद् व्यापाराद् भिद्यते। इयं हि दशरूपकस्य मते कवेर्व्यापारः। कविरेव रामादिनाम्ना सामान्यावस्थां वर्णयति। अभिनवगुप्तस्य मते तु साधारणीकरणं नाम सहृदयस्य व्यापारः[4]। भट्टनायकमते च भावकत्वनामा काव्यव्यापार एव साधारणीकरणरूपः। आह च भट्टनायकस्य मतनिरूपणे मम्मटाचार्यः—'विभावादिसाधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारेण' इति।[5] तन्मते च काव्ये विशेषरूपेण (व्यक्तिगतरूपेण) निरूढा अपि सीतादयो भावकत्वव्यापारेण साधारणीक्रियन्ते, दशरूपकस्य मते तु साधारणीभूता एव काव्ये निबध्यन्ते, इति दूरमन्तरम्।

सामान्येन काव्योपनिबद्धैः प्रतीकभूतै रामादिभिश्च सहृदया स्वचेतसि स्थितमेव स्थायिभावमास्वादयन्ति। यथा बालकाः मृन्मयैर्द्विरदादिभिः क्रीडन्तः स्वकमेवोत्साहं स्वदन्ते तद्वत्।[6] अथ चात्रास्वादनप्रकारः—विभावादिसंसृष्टस्थायिभाव एव काव्यार्थ इत्युक्तम्। तेन च काव्यार्थेन सहृदयहृदयस्य सम्भेदो जायते। तत्र हि स्वकीयोऽयं परकीयो वा विभावादिसंसृष्टो रत्यादिभाव इति विवेको न शिष्यते, काव्यार्थस्य रसिकहृदयस्य च परस्परसवलनमिव भवति।[7] मीमांसानयमनुसृत्य च द्वयोः काव्यार्थभावकचेतसोः भेदाग्रह एव सम्भेद इति प्रतिभाति। अस्मिन् सम्भेदे च सति रसिकवर्ती रत्यादिभावः स्वादना=निर्भरानन्दसंविदात्मतामापद्यते। भावकचेतसि योत्कृष्टस्य स्वानन्दस्योद्भूतिः स एव स्वादो रसो वा।

अनेन च रसस्य स्वरूपमप्यभिहितं भवति। 'स्वादः काव्यार्थसम्भेदादात्मानन्दसमुद्भवः'[8] इत्येतेन कथनेन काव्यार्थसमुद्भूतोऽयमास्वाद आभ्यन्तर एव। काव्यं तु तस्य भावकमेव केवलम्। किञ्च वचनेनानेन

---

१. तत्रैव, ४.३७।

२. दशरूपकं तथा दशरूपावलोक, ४.४०।

३. तत्रैव, ४.४१।

४. तुल०, ममैवैते, शत्रोरेवैते, तटस्थस्यैवैते, न ममैवैते, न शत्रोरेवैते, न तटस्थस्यैवैते, इति सम्बन्धविशेषस्वीकारपरिहारनियमानध्यवसायात् साधारण्येन प्रतीतैः। काव्यप्रकाश, ४.२७-२८।

५. काव्यप्रकाश., ४.२७-२८।

६. दशरूपकम्, ४.४१-४२।

७. दशरूपावलोक., ४.४३।

८. दशरूपकम्, ४.४३।

तदपि गम्यते यन्मीमांसकोऽयमाचार्य आत्मानन्दोद्भूतिमेव रसत्वेन प्रतिजानीते। भाट्टमीमांसका ह्यानन्दमप्यात्मनो गुणमाहु।[1] यथा च मोक्ष आत्मन आनन्दोद्भूतिस्तथैव काव्यजन्यायामपि तन्मयतायाम्। स्वादो रसो वा तस्यानन्दोद्भवस्य नाम। न च रस स्वादाद् भिद्यते। यद्यपि च सर्वेष्वपि रसेष्वानन्दात्मकता समैव तथापि विभावादिभेदाद् आनन्दावस्थाया भेद इव लक्ष्यते। एवञ्च 'चतुर्धा चित्तभूमयो भवन्ति', इति दशरूपके निरूपितम्—"तद् यथा शृङ्गारे विकास, वीरे विस्तर, बीभत्से क्षोभ, रौद्रे विक्षेप इति। तदन्येषा चतुर्णा हास्याद्भुतभयानककरुणाना स्वसामग्रीलब्धपरिपोषाणा त एव चत्वारो विकासाद्याश्चेतस सम्भेदा[2]।" अत्र च धनिक एतदपि स्पष्टीकरोति यत् 'शृङ्गाराद्धि भवेद्धास्यो रौद्राच्च करुणो रस'[3], इत्यादिक भरतमुनिवचन सम्भेदापेक्षयैव रसयोर्हेतुहेतुमद्भाव प्रतिपादयति न कार्यकारणभावाभिप्रायेण। शृङ्गारस्य हि कारणानि भिन्नानि हास्यस्य चान्यानि।[4]

आपातत इद प्रतिभाति यद् दशरूपकस्य मते स्थायिभाव एव रसनामभाक्, न रसो नाम स्थायिभावात् तत्त्वान्तरम्। तथा च 'अभेदाद् रसभावयो' (४ ४७) इति धनञ्जयेनोक्तम्। वस्तुतस्तु काव्यार्थेन भावितो भावकचेतसि वर्तमानो रत्यादिको भाव आस्वाद्यते ततश्च स एव स्वादो रसो वेत्युच्यते—"रस स एव स्वाद्यत्वात्" इति (४ ३८), "भावित स्वदते स्थायी रस स प्रकीर्तित" इति च (४ ४७)। अय च रसो निर्भरानन्दसविद्रूप एवेत्युक्त प्राक्। भिद्यते चाय लौकिकाद् रसात्। प्रमादादिजन्यो यो लौकिको रत्यादिभाव स एव धनिकेन लौकिकरसनाम्ना क्वचिद् उक्त।[5] तेन च काव्यरसस्य लौकिकरसाद् भेदोऽपि प्रदर्शित—'लौकिकरसविलक्षणत्व नाट्यरसानाम्'[6] इति।

काव्यरस च सामाजिका एवानुभवन्ति। तेन सामाजिका एव रसिका इत्युच्यन्ते। रसस्य भावक काव्यमपि 'रसवद्' इत्युच्यते, उपचाराद्, 'आयुर्घृतम्' इति व्यपदेशवत्।[7] न चानुकार्यस्यापि रसप्रतीतिर्यथा भट्टलोल्लटप्रभृतयो मन्यन्ते। यतो हि—(क) अनुकार्या रामदुष्यन्तप्रभृतय काव्यनाट्यसमयेऽतीता न ते काव्यनाट्याभ्या रसमास्वादयितु प्रभवन्ति, (ख) "किञ्च न काव्य रामादीना रसोपजननाय कविभि प्रवर्त्यते, अपि तु सहृदयानानन्दयितुम्", (ग) "यदि चानुकार्यस्य रामादे शृङ्गार स्यात्ततो नाटकादौ तद्दर्शनेन लौकिक इव नायके शृङ्गारिणि स्वकान्तासयुक्ते दृश्यमाने शृङ्गारवानयमिति प्रेक्षकाणा प्रतीतिमात्र भवेन्न रसाना स्वाद, सत्पुरुषाणा च लज्जा, इतरेषा त्वसूयानुरागापहारेच्छादय प्रसज्येरन्[8]।" नर्तकस्य (अभिनेतुरिति यावत्) रसास्वादो जायते न वेति विमर्शे विकल्पद्वयमुपतिष्ठते—नर्तकस्य लौकिकरसोऽभिप्रेतः काव्यरसो वा? न तावत् प्रथम, तदानीं भोग्यत्वेन स्वमहिलादेरग्रहणात्। द्वितीयश्चेद् भवान् पृष्टो व्याचष्टां नर्तकस्य काव्यार्थभावना जायते न वा? यदि न तस्य काव्यार्थभावना तर्हि रसास्वादोऽपि न स्यात्। यदि च प्रथमः कल्पस्तदा नर्तकस्यापि रसा-

---

१. तुल०, मानमेयोदयः (अडयार, मद्रास १९३३), पृ० २१२।

२ दशरूपकं तथा दशरूपावलोक, ४ ४३-४४।

३. नाट्यशास्त्रम्, ६.३९।

४. दशरूपावलोकः, ४.४५।

५. तत्रैव, ४.३।

६. तत्रैव, ४.४१।

७ तत्रैव, ४.१।

८. दशरूपक तथा दशरूपावलोकः, ४.३८-३९।

स्वादोऽभिमत एव। उक्तञ्च धनञ्जयेन—"काव्यार्थभावनास्वादो नर्तकस्य न वार्यते[1]।" अतश्च भावकस्यैव रसास्वाद इति सुनिश्चितम्।

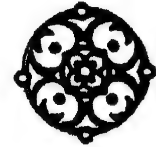
एतदभिहित भवति—ध्वनिसिद्धान्त निराकुर्वताऽऽचार्यधनञ्जयेन तद्वृत्तिकृता धनिकेन च सर्वत प्राक् रसस्य सोपपत्तिका व्याख्या विहिता। अत्र हि भरतसूत्रस्य व्याख्यानमेव नाकारि प्रत्युत विभावादीना-बुद्धिग्राह्य स्वरूप प्रदर्शितम्, काव्योपनिबद्धैर्विभावादिभि कथ भावकचेतसि वर्तमान स्थायिभाव आस्वाद्यता मायातीति च प्रतिपादितम्, रसस्य स्वरूपमपि च स्पष्टीकृतम्। अस्य चानुशीलनेन स्पष्ट यद् दशरूपकस्य रसविषयको राद्धान्तो भट्टलोल्लट-श्रीशङ्कुक-भट्टनायकाभिनवगुप्तप्रभृतीनामाचार्याणा तद्विषयकमन्तव्याद् भिद्यतेतराम्।

इत्थञ्च यत् कैश्चिदुच्यते—धनञ्जयस्य रसविषयके मन्तव्ये न काचिन्नूतनोद्भावना केवल भट्टलोल्लट-शङ्कुकभट्टनायकायाना मताना सम्मिश्रणमेवेति, न तत् समीचीनमिव प्रतिभाति।

यच्च पी० वी० काणेमहोदयाना विमर्शो यद् धनिकस्य रसविषयक मतमशतो भट्टनायकस्य रसविषयक-मन्तव्येन समतामावहति[2]। तत्रेद वक्तव्यम्—भवतु नाम तयोरशत साम्यम्, परमार्थतस्तु द्वयोर्महद् वैषम्यमेव। भट्टनायकमते हि भोज्यभोजकभावेन रसस्य भुक्ति। तत्र च भावकत्वनाम्ना काव्यगतव्यापारविशेषेण विभावादीना साधारणीकरणत्वे सति भोजकत्वव्यापारेण सत्त्वोद्रेकात् स्वप्रकाशानन्दमयसविज् जायते। स एव रस इत्यु-च्यते। दशरूपकस्य मते तूपर्युक्तदिशा काव्य तात्पर्यवृत्त्या विभावादिससृष्टान् रत्यादिस्थायिभावान् बोधयति। काव्यार्थेन च भावकचेतस सम्भेदे जाते स्वानन्दोद्भूतिर्जायते। स एव स्वादो रसो वा। किञ्च, भट्टनायकस्तु काव्येऽभिधादिवृत्तिवत् कञ्चन विलक्षण भावकव्यापारमङ्गीकरोति। दशरूपके तु न तस्याङ्गीकरणम्। अतश्च साख्यमतानुसारिणो भट्टनायकस्य मीमासासरणिमनुसरतो धनिकस्य च रसविषयकमन्तव्ययोर्नितरा भेद एव लक्ष्यते।

यत्तु कीथमहोदयेन निरूपितम्—अभिनवगुप्तेन प्रतिपादितो रससिद्धान्त एव दशरूपकस्यापि सिद्धान्त[3]। तदप्यविचारितरमणीयमेव, द्वयोरपि मतयोर्महद्वैषम्यात्। तथा हि—अभिनवगुप्तस्य मते रसादीना काव्येन विभावादिभिर्वा व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव एव सम्बन्ध, दशरूपकस्य मते तु भाव्यभावकसम्बन्ध एव। किञ्चाभि-नवगुप्ताभिमत विभावादीना साधारणीकरणं प्रमातुरपरिमितप्रमातृभावप्रभृतयश्च न दशरूपके दृग्गोचरी-भवन्ति। अपि च मीमासाप्रस्थानमाश्रित्य परिकल्पितो दशरूपकस्य रससिद्धान्त. शैवागममाश्रित्य परिकल्पिताद् अभिनवगुप्तस्य सिद्धान्ताद् दूर विभेदवान् एव।

एवञ्च दशरूपकस्य रससिद्धान्तोऽशत इतराणि रसमन्तव्यानि सवदन्नपि विशिष्ट एव कश्चिद् इति सुवचम्।

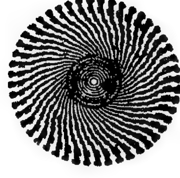


---

१. दशरूपकम्, ४.४२।

२ तुल०, History of Sankrit Poetics २४६।

३. तुल०, संस्कृत नाटक (हिन्दीभाषानुवाद:, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली १९६५), पृ० ३४२।



रसानाथर्वणादपि

⊙

डा० रमाशङ्कर जैतली

●

रसस्य मूलोद्गम केन्द्रीकृत्य काव्यशास्त्रेषु नानाविधान्युद्धरणानि दृश्यन्ते। तत्र च कानिचिन्मिथ सापेक्षाणि कानिचिच्च मिथो निरपेक्षाणि सन्ति। कुत्रचिद्रसोत्पत्तिमादाय 'एते ह्यष्टौ रसा प्रोक्ता द्रुहिणेन महात्मना'[1], 'रसानाथर्वणादपि'[2] प्रभृतय सामान्यप्रकारका सङ्केता समुपलभ्यन्ते, कुत्रचिच्च—

श्रृङ्गार उदभूत् साम्नो वीरोऽभूद्वितो ऋच ।
अथर्ववेदतो रौद्रो बीभत्सो यजुष क्रमात् ॥[3]
कैशिकी वृत्तितो जज्ञे श्रृङ्गार पूर्वतो मुखात् ।[4]
कैशिकी सामवेदाच्च . [5]

इत्यादयो रसाना विभिन्नवैशिष्टचदृष्टचा विभिन्नस्रोतोभि सह सम्बन्ध प्रत्याययन्तो रसोत्पत्तिमूलका विशेषा. सङ्केता लोचनगोचरतामायान्ति। आपाततस्ते विरुद्धत्वेनावभासन्ते, परन्तु रससामान्यस्य मूलस्थानमथर्ववेदस्तद्भेदविशेषाणा श्रृङ्गारादीना च स्रोतासि सामवेदादीनीति मूलस्रोतसा पार्थक्येन निर्देशस्तत्तद्रसाना सहायभूतान्तरङ्ग-बहिरङ्गभावना एवादाय कृत इति वस्तुतस्तत्राविरोध एव।

"नाटचवेदो ब्रह्मणा विनिर्मित." इति नाटचशास्त्रे प्रतिपादितम्। नाटचस्य निखिलान्यङ्गानि यथावद् विचिन्त्य द्रुहिण एव नाटच समुचितरूपविन्यासपूर्वक लोकहिताय समसृजत्। रसस्तु नाटच इयत्प्रामुख्यमवाप्तवान् यत् स नाटचशब्दस्य मुख्यार्थत्वमभजत्[6]। इदं सर्वथा समीचीन प्रतिभाति। किन्नाम नाटचम् ? तत्तु नाटकाद्यन्य-

---

१. नाटचशास्त्रम् ६।१६।   २. नाटचशास्त्रम् १।१७।
३. भावप्रकाशनम्, पृ० ५७।
४. भावप्रकाशनम्, पृ० ५७।
५. नाटचशास्त्रम् २०।२५।
६. (क) तेन रस एव नाटचम् (अभिनवभारती, पृ० २६७)।
(ख) नाटचशब्दो रसे मुख्यो रसाभिव्यक्तिकारणम् (सगीतरत्नाकर. ७।१७)।

तम काव्यविशेषेण द्योतितमर्थजातम्। एव यत् प्रेक्षको नटस्याभिनयप्रभावेण साक्षात्कुरुते तथा येन सह तस्य मन एकतान जायते। इयमेव चित्तवृत्ती रस, या स्व-पररूपेण प्रतीयमानाभ्यश्चित्तवृत्तिभ्य सर्वथा विलक्षणा, साधारणीभूतत्वेन प्रतीयमानतया सहृदयसामाजिकानपि स्वपरिधौ समाधाय तदाकाराकारितया भासमाना च निर्विघ्नस्वसविद्विश्रान्तिभाजा चर्वणाव्यापारेणास्वाद्यते। नाट्यशास्त्रस्य प्रथमेऽध्याये सङ्केतितमिद वर्तते यत् समस्तलोकवेदज्ञो ब्रह्मा चतुरो वेदान् विचिन्त्य ऋग्वेदात् पाठ्य सामवेदाद् गीत यजुर्वेदादभिनयान् रसानाथर्वणाच्चादाय नाट्यस्य रूपरेखा स्थिरीचकार।[1] वस्तुत शब्दा नाट्यशरीरम्, अतो व्यक्तवचनानि विना नाट्य रूप ग्रहीतु न प्रभवति, यतो वाचिकाभिनयस्य निष्पत्तये व्यक्तवचनान्यनिवार्याणि सन्ति, कारणा-दस्माद्वेदादृच पाठ्याशस्य ग्रहण परमावश्यकम्। गीतानि विना नाट्ये नोपरञ्जकत्वमायाति। गीतानि नाट्य-प्रयोगस्य प्राणास्तेषामत सगीतोद्गमस्थलात् सामवेदादादान समीचीनमेव। यजुर्वेदे यदध्वर्योर्यज्ञीय क्रियाकलाप परिदृश्यते तत्राङ्गिकाहार्यस्याभिनयस्य प्रवृत्ति स्पष्टतया दृष्टिपथमायाति। यजुर्वेदादतोऽभिनयस्य सग्रहण नितान्त नैसर्गिकम्। रसस्य मूलमथर्ववेद एवेत्यत्र समेषामाचार्याणामैकमत्यम्। शार्ङ्गदेवोऽपि सगीत-रत्नाकरे भरतस्य रसोत्पत्तिविषयक मतमेव समर्थयन् दृश्यते।[2] अत्र प्रसङ्गमिममादाय रसानाथर्वणादपीति नाट्यशास्त्रगतमुद्धरण प्रमाणनिर्देशपुरस्सर समासतो विविच्यते।

पूर्वनिर्दिष्टेन प्रसङ्गेनैतेन तथ्यद्वय बुद्धिपथमवतरति। तद्यथाथर्वणि रसविषयक रसघटकभावविभाव-वर्गरूपनिष्पत्तिमुखेन प्रथम विवेचनमुपलभ्यते तथावश्यकोपकरणानि समाकलय्य द्रुहिण सर्वप्रथम रसस्य सामान्या बहिर्लेखामन्त प्रवृत्ति च निरूपयाञ्चकार। अत्राय प्रश्न समुत्लसति यद् नाट्यात्मभूतस्य रसस्य वेदेनाथर्वणा सह सम्बन्ध कथ सिद्धचेत्? अत्र च विषये कानिचिद् बहि प्रमाणानि समुपलभ्यन्ते, यानि वेदेनाथर्वणा सह रस-सम्बन्ध प्रत्याययन्ति। तत्रैक प्रमाण त्वथर्ववेदीये गोपथब्राह्मणे संप्राप्यते यत्रेदमभिहित वर्तते यदथर्ववेद एव ब्रह्मण सारभूतस्तत्रैव वेदाना रसामृते निहिते स्तस्तथा तत एव रसामृतेऽभि यन्देते। तद्यथा—

एतद्वै भूयिष्ठ ब्रह्म यद् भृग्वङ्गिरस।
येऽङ्गिरस स रस। येऽथर्वाणस्तद् भेषजम्।
यद् भेषज तदमृतम्। यदमृत तद् ब्रह्म।[3]

एव रसामृतरूपादथर्वणो नाट्यप्राणभूतो रस आविर्भवतीति विश्वसितु शक्यते।

प्रसङ्गान्तरमृग्वेदीयस्यैतरेयब्राह्मणस्य वर्तते, यत्र यज्ञपावनतावर्णनकाले यज्ञ रथरूप सकल्प्य वाङ्मनसी तस्य चक्ररूपे वर्णिते। यज्ञसम्पूर्त्यै यथाध्वर्युर्वाचिकी शारीरिकी च क्रिया सम्पादयति, तथैव स मानसमात्मिक चापि व्यापारमभिनिर्वर्तयति। वाक्चक्रमपरोक्ष पन्थान समाश्रयति मनश्चक्र च परोक्ष पन्थानम्। तत्र प्रथम चक्र त्रयी सञ्चालयति, द्वितीय त्वथर्वणा परिचालित भवति। तथाहि—

---

१ जग्राह पाठ्यमृग्वेदात् सामभ्यो गीतमेव च।
यजुर्वेदादभिनयान् रसानाथर्वणादपि॥ (नाट्यशास्त्रम् १।१७)

२ ऋग्यजु सामवेदेभ्यो वेदाच्चाथर्वण. क्रमात्।
पाठ्य चाभिनयान् गीत रसान् सगृह्य पद्मभू॥
व्यरीरचत् त्रयमिद धर्मकामार्थमोक्षदम्। (सगीतरत्नाकर: ७।९-१०)

३. गोपथब्राह्मणे ३।४।

"अय वै यज्ञो योऽय पवते तस्य वाक् च मनश्च वर्तन्यौ। वाचा च हि मनसा च हि यज्ञोऽवर्तत। इय वै वाक्। अदो मन । तद् वाचा त्रय्या विद्ययैक पक्ष सस्कुर्वन्ति। मनसैव ब्रह्मा सस्करोति।"[1]

सामवेदीयाश्छन्दोगा अपि तथ्यमिद मुक्तकण्ठ समर्थयन्ति। तथाहि—

"एष ह वै यज्ञो योऽय पवत एष ह यन्निद सर्व पुनाति यदेष यन्निद सर्व पुनाति तस्मादेष एव यज्ञस्तस्य मनश्च वाक् च वर्तनी। "

"तयोरन्यतरा मनसा सस्करोति ब्रह्मा वाचा होताऽध्वर्युरुद्गाताऽन्यतरा स यत्रोपाकृते प्रातरनुवाके पुरा परिधानीयाया ब्रह्मा व्यवदति।"[2]

यज्ञो हि द्वाभ्या सस्कृताभ्या मार्गाभ्या नीयते। मनोवर्तनी ब्रह्मणा वाग्वर्तनी च होतृप्रभृतिभिस्त्रिभिस्सस्क्रियते। यज्ञो हि न केवलमन्यतरया वर्तन्या वर्तितु शक्नोति। यथैकपात्पुरुषो व्रजन्नध्वान रिष्यति, यथा रथो वैकेन चक्रेण गच्छन् रिष्यति, तथैवास्य यजमानस्य मनोवर्तनी सस्कर्तुमक्षमेण कुब्रह्मणा यज्ञो विनश्यति। अत्राथर्वणा परिचालितो मनश्चक्र-प्रसङ्गो मनोभावान् रसात्मकरूपप्रदायिन प्रति रसविधानस्य दिशि स्पष्ट सङ्केत कुरुते।

अन्त प्रामाण्यमाश्रित्य यद्यपि नेद कथयितु पार्यते यदथर्वणि रसाना तन्मूलकमनोभावाना वा क्रमबद्ध सुस्पष्ट चित्र वरीवर्ति, तथापि यत्र तत्र विकीर्णाना रसभावपरक-प्रसङ्गाना समाकलनेन रसभावविषयिणी सामान्यभावनावश्य परिपुष्टिमेतीति निस्सदिग्धम्। मनसस्तस्य सदसदनन्तशक्तेश्च विवरणमृग्यजु सामस्वपि पर्याप्त समुपलभ्यते, परन्तु तस्य सकल्पिकाया कल्याणविधायिन्या सर्वव्यापकविभूते (कामस्य) काव्यात्मक सहृदयहृदयावर्जि वर्णनमथर्वण्येवाधिगत भवति। काम एव सर्वेषामभिलषणीय सकल्पमय प्रथमोत्पन्न तत्त्व यस्य शक्ते. पुरस्ताद् देवा. पितरो मर्त्याश्च नमन्ति। सोऽस्ति वस्तुतो ज्यायान् महाश्च—

काम यज्ञे प्रथमो नैन देवा आपु पितरो न मर्त्या ।
अतस्त्वमसि ज्यायान् विश्वहा महास्तस्मै ते नम इत् कृणोमि ।।[3]

जीवशक्त्यपेक्षया कान्तिमत· कामस्य शक्तिरतितरा ज्यायसी । वृक्षपर्वतादिस्थिरपदार्थापेक्षया स प्रकाम स्थैर्यसामर्थ्यमाधत्ते। धारासारैर्जलसंप्रवर्षिभ्यो मेघेभ्यः प्रचण्डशक्तिमतो महोर्मिमालिन प्रलयङ्करादर्णवादपि सोऽधिका शक्तिमावहति—

"ज्यायान् निमिषतोऽसि तिष्ठतो ज्यायान् समुद्रादसि काममन्यो।"[4]

सर्व एव कामस्य पुरस्तादकिञ्चित्करा·—

"न वै वातश्चन काममाप्नोति नाग्नि. सूर्यो नोत चन्द्रमा ।"[5]

सकल्परमणीयस्य कामस्याय प्रसङ्गो रसभावदृष्ट्या विशेषं महत्त्वमावहति। वस्तुत इदमेवास्ति तन्मूलस्थान यत. सर्वे भावा समुद्भूय स्व स्व रूप परिगृह्णन्ति तथा यत्र कामस्य कमनीयताया प्रमोदात्मिकाया रतेर्दर्शनं जायते। नवमकाण्डस्यैतत्सूक्तातिरिक्तानि षष्ठे काण्डेऽपराणि पञ्च सूक्तानि सन्ति, येषा देवता स्मरो विषयश्च दम्पत्योः परस्परं प्रणयोत्कर्षो धृत्या जीवने तन्निर्वाहस्य कामना च। तत्र रते. सयोगवियोगपक्षस्य

---

१ ऐतरेयब्राह्मण ५।३३।
२. छान्दोग्योपनिषद् १६।१-२।
३ अथर्ववेदे—काण्डम् ९, सूक्तम् २, मन्त्र· १९।
४ अथर्ववेदे—काण्डम् ९, सूक्तम् २, मन्त्रः २३।
५. अथर्ववेदे—काण्डम् ९, सूक्तम् २, मन्त्र. २४।

विशद चित्र रसरूपेणोन्नीताया रते प्रशस्यत्व चाङ्कित दृश्यते। तत्र मनसो रागात्मिकाया वृत्ते स्मररूपेण कल्पना कृतास्ति, तथा श्रृङ्गारस्य सयोगायोगवियोगाना तद्घटकान्यभावाना च सूक्ष्म सुस्पष्ट चित्रमासाद्यते।

यत्रान्योन्यमनुरक्तौ विलसनशीलौ दम्पती मिथो दर्शनस्पर्शनादीनि निषेवेते सम्भोग कथ्यते। यद्यपि स परस्परावलोकनाधरपानालिङ्गनपरिचुम्बनाद्यनन्तत्वादेतावदेवेति परिच्छेत्तु न शक्यते तथापि नायिकारब्धत्वेन नायकारब्धत्वेनोभयारब्धत्वेन च तस्य त्रैविध्यमङ्गीक्रियते। अथर्ववेदीयषष्ठकाण्डस्य नवमे सूक्ते निबद्धानि सम्भोगस्य कानिचित् समृद्धिमन्ति चित्राण्यत्र समुद्ध्रियन्ते—

वाञ्छ मे तन्व पादौ वाञ्छाक्ष्यौ वाञ्छसक्थ्यौ।
अक्षौ वृषण्यन्त्या केशा मा ते कामेन शुष्यन्तु॥[1]

अत्र दम्पत्यो परस्परावलोकनस्पृहाऽतितरा तीव्रा। द्वावेवान्योन्यदर्शनमतितरा कामयेते। प्रसङ्गोऽयमुभयारब्धस्य रम्य चित्रमुपस्थापयति। वस्तुतो दर्शनमेवेदृश तत्त्व यत्रोभयोर्यथा सम्भूयकारित्व प्राप्यते न तथा सम्भाषणालिङ्गनचुम्बनादिषु। तत्रेदृग्विधानि चित्राण्यपि बहुश प्राप्यन्ते यत्र चुम्बनालिङ्गनभावनापि पूर्ण स्फुटीभवति। चुम्बन हि प्रणयिजनेषु परस्परस्नेहबन्धन द्रढयति, तदेव तेष्वन्योन्यस्नेहस्वीकृतेर्मुद्रा नियोजयति—

"यासा नाभिरारेहण (चुम्बनम्) हृदि सवनन कृतम्। "[2]

एव प्रतीयते यदत्राव्याहतज्योतिषाऽऽर्षेण चक्षुषा चुम्बनस्यासाधारणधर्म समुन्मील्य मन्त्रद्रष्ट्रा सुस्पष्ट परिभाषितम्। प्रणयी जनो विश्रम्भादुरसि लग्ना प्रेयसी स्वभुजे सम्यगासञ्जयितु निजे बाहुपाशे च गाढमाबद्धुमेतदर्थमेव कामयते यतस्सा शाश्वती समास्तस्य मनोरथान्तर्वर्तिनी स्यात्—

मम त्वा दोषिणिश्रिष कृणोमि हृदयश्रिषम्।
यथा मम क्रतावसो मम चित्तमुपायसि॥[3]

यथा लता वृक्ष समन्तत परिष्वजति,तथैवेय मम प्रियतमा समन्तत स्नेहनिर्भर मा परिरम्य समाश्रयतु च—

यथा वृक्ष लिबुजा समन्त परिषस्वजे।
एवापरिष्वजस्व मा यथा मा कामिन्य सो यथा मन्नापगा अस॥[4]

पूर्वोक्तसूक्तेषु कियन्तीदृशानीतस्ततो विकीर्णानि तत्त्वानि सदृश्यन्ते यै. सयोगश्रृङ्गारस्य रूपनिष्पत्तिर्जायते। तेषु स्मररूपस्य यद्विश्लेषणमवाप्यते तत्र काव्याचार्यै परिगणिता समस्ता[5] कामदशा स्फुटत्वमायान्ति। पूर्वोक्ताना दशाना सम्बन्धो विप्रलम्भस्यायोगविगयोरुभयोरवस्थयोर्दृश्यते। यथा लिबुजेत्यादिमन्त्र अयोगपक्षस्य रम्यमुदाहरण यत्राभिलाषो हृदयावर्जक चित्रमुपस्थापयति। अत्रास्ति नामनिर्देश विना पूर्वरागस्य कमनीया पृष्ठभूमि। अस्यैव सूक्तस्यान्यस्मिन् मन्त्रे भावमूर्धाभिषिक्ताया रतेर्हृदयग्राहि चित्रमुपलभ्यते। प्रणयी जनस्तत्रैव प्रार्थयते—हे देवा! यूयमस्मासु ममत्वातिशयान्वित मादनमितरेतरस्मारक सान्द्र भावबन्धन जागरयत, येन सयोगे वियोगे च परस्परमेकचित्तीभूय स्मरन्त परदु खे दु.खमनुभवन्तस्तिष्ठेम—

---

१ अथर्ववेदे—काण्डम् ६, सूक्तम् ९, मन्त्र १।
२. अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूक्तम् ९, मन्त्र ३।
३ अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूक्तम् ९, मन्त्र २।
४ अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूक्तम् ८, मन्त्र १।
५. अभिलाषश्चिन्तास्मृतिगुणकथनोद्वेगसप्रलापाख्या।
उन्मादोऽथ व्याधिर्जडतामृतिरिति दशात्र कामदशा॥ (साहित्यदर्पणे ३।१९०)

असौ मे स्मरतादिति प्रियो मे स्मरतादिति।
देवा. प्रहिणुत स्मरमसौ मामनुशोचतु॥[1]

वस्तुतो रतेरेतदतिरिक्त कि लक्षण भवितुमर्हति? रतिपदार्थस्तु स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यालम्बन प्रेमाख्य-श्चित्तवृत्तिविशेष एव यः प्रणयिजनमुद्दिश्य प्रधावति।

अस्यैव सूक्तस्याग्रिमे मन्त्रे प्रसङ्गोऽयमायाति यद्देवा मानवहृदयेषु काममेतदर्थमेव प्रतिष्ठापितवन्तो येन प्रणयी जन प्रेयस्यामीर्ष्यात प्रणयाद्वा मानमाश्रित्य स्वाभीष्टाश्लेषवीक्षादिनिरोध कुर्वत्यामपि न ता विस्मरेत्, अपि तु स्नेहपूर्वक तदिच्छानुवर्तनमाचरेत्––

यथा मम स्मरादसौ नामुष्याह कदाचन।
देवा· प्रहिणुत स्मरमसौ मामनुशोचतु॥[2]

इयमपि रतेरेव व्याख्या। अत्र निजा विशिष्टा प्रवृत्तिमादधाना रति पूर्वरागतो मान यावत् प्रसृता।

अत्रैवाग्रे स्मरस्य मादन चित्र प्राप्यते, यद् विशेषेणोद्दीपिकासु परिस्थितिषु प्रेमपरवश नरमुन्मादयति तद्यथा––

उन्मादयत मरुत उदन्तरिक्षमादय।
अग्न उन्मादया त्वमसौ मामनुशोचतु॥[3]

अत्र प्रार्थनापूरयितार सन्ति मरुदन्तरिक्षाग्नयो देवा। मरुत्कृपालवलेशेन शीतलो मन्द सुरभिश्च समीरण सुलभ स्यात्। अन्तरिक्षेऽनुकूले जाते सपरिकरा ग्रहनक्षत्रचन्द्रादय, उन्मत्तगजगामिनो जलपूर्णा जलदा हिरण्यवर्णा पुराणी युवतिरुषा, अरुणाभा सन्ध्या च सम्प्राप्ता स्युरित्यत्र नास्ति लेशोऽपि सशयस्य। अजरदीसिमतो देवस्याग्ने सकाशाद् दीप्तिमूर्ध्वसचरणशीलता पावनतामुष्णताया सस्पर्श च समवाप्य प्रेमानुभव -प्रदीप्तिमेष्यति। अत्र रतेरुच्चभूमिकया सहोद्दीपन-विभावस्य स्फुटा रूपनिष्पत्ति। परन्त्वत्र यस्योन्मादनतत्त्वस्य प्रसङ्गो निर्दिष्ट, न तदुन्मुक्तमादकताप्रयोजकम्, अपि तु चिरस्थायिनि प्रेम्णि निरतेषु जनेषु परस्पराभिलाष-प्रयोजकम्। अतएव रसविधाने सत्त्वोद्रेकस्य स्थितिरनिवार्यत्वेन स्वीकृता वर्तते। इन्द्रियसमाराधनपरो वासना-त्मको रतिभावस्तेषा सर्वथा नाभिमत।

रतेर्वर्णनमत्र न केवल नायकनायिकादृष्ट्या विहित तस्या सामाजिक पारिवारिक वापि महत्त्व वर्तते। सा न केवलमुभयालम्बना––नायकनायिकालम्बना, अपितु सर्वात्मीयजनालम्बना, अत एव भारतीयभावना-नुकूला। पवनवेगवता वाजिना सुदूर प्रस्थित पति न तत्प्रेयसीप्रलोभन द्रुत गृहमाकर्षति, अन्तःकरणतत्त्वस्या-नन्दरूपाया अपत्यग्रन्थेः प्रभावेण नरो बहुयोजनायतमध्वान समुत्तीर्य सूत्राकृष्ट क्रीडनक इव विवशो भूत्वा गृह समागच्छति––

"यद्धावसि त्रियोजन पञ्चयोजनमाश्विनम्।
ततस्त्व पुनरायासि पुत्राणा नो अस पिता॥"[4]

रतेरियमेका व्यापकदृष्टिर्यत्र दम्पत्यो. प्रमोदात्मिकया रत्या सहाविर्भवन्ती वात्सल्यमूला रतिरपि

---

१. अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूत्रम् १३०, मन्त्र· २।
२. अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूक्तम् १३०, मन्त्र· ३।
३. अथर्ववेदे काण्डम् ६, सूक्तम् १३०, मन्त्र. ४।
४. अथर्ववेदे, काण्डम् ६, सूक्तम् १३१, मन्त्रः ३।

भावनापथमायाति । षष्ठकाण्डस्य त्रयस्त्रिशदुत्तरशततमे सूक्ते विवाहबन्धन परस्परप्रेमाभिलाष च द्रढयितु केषाञ्चन नैतिकोपायानामाश्रयणमनिवार्यत्वेन स्वीकृतम् । तत्रैव च कैश्चिदस्थिरमनस्कैर्जीवने स्वेच्छाचारमादर्शत्वेन मन्यमानै स्नेहबन्धने कर्दथिते राजदण्डविधानस्याप्यवलम्बन कृतम्—

"य देवा. स्मरमसिञ्चन्नप्स्वन्त शोशुचान सहाध्या ।
त ते तपामि वरुणस्य धर्मणा ॥"[१]

वरुणस्यैवाय धर्मो यत् स जगतो व्यवस्था धारयति, जनान् सुपथमाश्रित्य गन्तु प्रेरयति च । एतद्विवेचने नेदमवगम्यते यदथर्वणि सिद्धान्तमुखेन निष्पत्तिमुखेन वा रसविवेचन नोपलभ्यते, परन्तु रसमूलभूताना शक्तिरूपाणा भावना तत्सम्बन्धिविभावानुभावाना च विशाल सग्रहस्तत्र विद्यत एव यस्योपयोगो मुनिना भरतेन नाटचशास्त्रस्य सप्तमेऽध्याये परमार्थतो याथातथ्येन विहित इति निश्चप्रचम् ।

वीर-रौद्रादिरसाभिव्यञ्जको भाववर्गस्तद्व्यञ्जिका विभावानुभावसामग्री चापि तुरीयेऽस्मिन् वेदे प्राचुर्येण प्राप्यते । मन्युसूक्त न केवल वीररसस्थायिन उत्साहस्य, रौद्ररसस्थायिन क्रोधस्य च समर्थ व्यञ्जकम्, अपितु पूर्वोक्तभावद्वयपरिपोषकाणा सञ्चारिणा तद्व्यञ्जकविभावानुभावोपकरणानामपि सफलमाधायकम् । वीररसप्रसङ्गे मन्युशब्द उत्साहरूपमर्थमभिधत्ते रौद्ररसप्रसङ्गे च स एव शब्द उत्साहस्य प्रतिक्रियारूप क्रोधमर्थमभिदधानो दृश्यते । यदायमुत्साहो मनसो रथमारोहति, मनुष्या प्रसन्नचेतसो (हर्षमाणा)[२] दृश्यन्ते । ते न कदापि नैराश्य—विजडिता (हृषिताष)[३] भवन्ति । प्रमुदितास्सन्तस्ते सर्व कार्य कर्तु प्रभवन्ति । उत्साहकारणात्ते मरणावस्थायामपि समुत्थातुम् (मर+उत्+वन्)[४] अभिकाक्षन्ते । उत्साहेनैव नरा अग्निसमास्तेजस्विनो (अग्निरूपा नरो)[५] जायन्ते । उत्साहेनैव तेषा विलक्षणमुग्र बल (उग्र पाजः)[६] प्रवर्धते । अयमेवोत्साहोऽस्माक-मन्त शक्तीना सञ्चालक सेनानी (न सेनानी)[७] अस्मादेवाभिभूत्यौजसो मन्योर्मानवजीवने स्थेयान् सरम्भ समायाति । अतएव मन्युदेवमुद्दिश्येय प्रार्थना विहितास्ति यदुत्साहोऽस्माकमधिपो भवतु (अस्माकमधिपा) ।[८] अयमधिपो "रुजन् मृणन् प्रमृणन् प्रति शत्रून् ।"[९] अय वीरस्यायुतसिद्धो धर्मो यमासाद्य नर प्रतिकूलाः परिस्थितीरप्यनुकूलयति सग्रामे च विजयमासादयति—

"त्व हि मन्यो अभिभूत्यौजा
स्वयभूर्भामा अभिमातिषाह ।
विश्वचर्षणि सहुरि सहीया—
नस्मास्वोज पृतनासु धेहि ॥"[१०]

---

१. अथर्ववेदे, काण्डम् ६, सूक्तम् १३२, मन्त्र १ ।
२. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र १ ।
३. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र १ ।
४. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र १ ।
५. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्रः १ ।
६. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र ३ ।
७. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र. २ ।
८ अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र ५ ।
९ अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र ३ ।
१०. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३२, मन्त्र ४ ।

उत्साह-हीनस्य नरस्य कर्मशक्ति परिक्षीयते, स वस्तुतोऽधन्य एव।[1] एतदतिरिक्तमुत्साहस्य कि वर्णन भवितुमर्हति ? सर्वमत्र प्राप्यते—स्वरूपलक्षण, विविधासु परिस्थितिषु तत्क्रियाकलापबोधक तटस्थलक्षण च। ऋग्वेदीयानीन्द्रसूक्तानि यद्यपि विशेषरूपेणोत्साहवर्धकानि सन्ति, परन्त्वथर्वणि प्रामुख्येनोत्साहो भावमुखेनैव वर्णितो वर्तते यत्र तस्य धर्माणा साङ्गोपाङ्गवर्णनमुपलभ्यते।

अयमेवोत्साहो भाव सगरार्थमाकारयति शत्रो सम्मुखीने जाते रौद्र रूप धारयति तथा सर्वनाशाय च त्वरते। रौद्ररसस्थायिन क्रोधस्य समर्थाभिव्यक्तेरयमेवावसर। अत्र चित्त कामपि विशिष्टा प्रज्वलिता स्थितिमनुभवति। लोकहिताय वरनिर्यातनाय शत्रुविनाशाय च रौद्रभावमभिकाङ्क्षमाणो नर एव प्रार्थयते—अयि क्रोधदैवत ! मन्यो ! अह त्वा सश्रद्धमावाहयामि। कालाग्निसदृशो भूत्वा मयि समुत्तिष्ठ। रणाङ्गणे मे सेनानीर्भव। शत्रून् सहर। वर निर्यातय—

अग्निरिव मन्यो त्विषित सहस्व
सेनानीर्न सहुरे हूत एधि।
हत्वाय शत्रून् विभजस्व वेद
ओजो विमानो विमृधो नुदस्व ॥[2]

मन्युदेवस्योत्साहवतो रौद्रभावसवलितस्य रूपस्योद्दीप्तये दुन्दुभिसूक्तमपि विशेष महत्त्वमादधाति। वीररसस्योद्दीपनदृष्ट्यैतत्सूक्तस्याध्ययन नितान्तमावश्यकम्। उस्त्रियाभि सभृतस्य वानस्पत्यस्य[3] दुन्दुभेर्लोमहर्षण देवोपम ध्वान निशम्यैकत. शत्रूणा हृदयानि शोकभयाविद्धानि जायन्ते—(शुचा विध्य हृदय परेषाम्),[4] अपरतश्चाहवशोभिन सत्त्ववन्त कृतिनो वीरा निजान्यायुधान्युत्तोलयन्ति—(उद्धर्षय सत्त्वनामायुधानि[5])। यथारण्या मृगा पुरुषात् सविजन्ते[6] यथा बिभ्यन्तोऽजावयो वृकाद् धावन्ति[7] यथा वा श्येनात्पतत्रिण सविजन्ते तथैव हृद्द्योतन ध्वानममित्राणि प्रत्रासयति, प्रदावयति तेषा चेतासि विमोहयति[8] च। सूक्तादस्मान्मन्त्रद्वयमत्र समुद्ध्रियते। सचेतसस्सहृदया एवास्य याथातथ्यमवधारयन्तु यदत्र भय सञ्जनयन्दुन्दुभि-निस्वनस्तत्परिणामश्च मनीषिणा कविना कियता नैसर्गिकेण प्रभावेण समुपवर्णित। सपत्नान् दमयन् रणदुन्दुभिरुन्ननाद। तदाकर्ण्य शत्रुहृदय चकम्पे। हन्यमाना शत्रव प्रपलायितुमारेभिरे। रणदुन्दुभिगर्जनेन सत्रस्ता शत्रुनार्य पितृविरहितान् क्रन्दतो निजवत्सान् हस्ते धृत्वा प्राणान् सरक्षितु प्रवृत्ता —

उच्चैर्घोषो दुन्दुभि सत्वनायन्
वाचस्पत्य. सभृत उस्त्रियाभि।

---

१ अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३२, मन्त्र ५।
२. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र २।
३. अथर्ववेदे, काण्डम् ५, सूक्तम् २१, मन्त्र ३।
४ अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २०, मन्त्र. ३।
५. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २०, मन्त्र. ८।
६ अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१, मन्त्र ४।
७. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१, मन्त्र: ५।
८. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१, मन्त्र ६।

वाच क्षुणुवानो दमयन्सपत्नान्
सिह इव जेष्यन्नभिसस्तनीहि[१]।।
दुन्दुभेर्वाच प्रयता वदन्ती-
माश्रृण्वती नाथिता घोषबुद्धा।
नारीपुत्र धावतु हस्त गृह्याऽ
मित्री भीता समरे वधानाम्[२]।।

दुन्दुभेरिद वर्णनमग्रे समुद्ध्रियमाणस्य वर्णनस्वारस्येनातितरा ख्यातिमाप्तवतो वेणीसहारस्थ-दुन्दुभि-वर्णनस्यापेक्षया न कथञ्चिदपि न्यूनतर प्रतिभाति—

"मन्थायस्तार्णवाम्भःप्लुतकुहरचलन्मन्दरध्वानधीर
कोणाघातेषु गर्जत्प्रलयघनघटान्योन्यसघट्टचण्ड ।
कृष्णाक्रोधाग्रदूत कुरुकुलनिधनोत्पातनिर्घातवात
केनास्मत्सिहनादप्रतिरसितसखो दुन्दुभिस्ताडितोऽयम्[३] ।।

सूक्ष्मेक्षिकया पर्यालोचने कृते ह्यथर्ववेदीयानि मन्यु-दुन्दुभि-युद्धसूक्तानि वीररौद्रभावोपबृहिताना काव्याना मूलस्थानमिति प्रतीयते।

भावाना सोदाहरणोपन्यासानन्तरमपि प्रसङ्गोऽय सक्षिप्तविवेचनमपेक्षते। रसाना मूले भावप्रतिष्ठा वर्तत इत्यत्र नास्ति काचिदपि विप्रतिपत्तिर्विपश्चिमानाम्। "न भावहीनोऽस्ति रसो न रसो भाववर्जितः[४]" इति हि निरूपित नाटचाचार्येण भरतेनापि। भावाश्चारूपभाजोऽमूर्ता। स्वाभाविक्या चिन्तनधाराया ते मानवस्य रिपक्वचिन्तनपरिणामरूपा अतएव परमरमणीया। चिन्तनमीदृश मानव स्वजीवनस्य प्रभाते नासादितवान्। जगतो विकासस्याय नियमो यन्मानव प्रथम मूर्तानेव पदार्थानादाय व्यवहरति। प्रथमं तस्य व्यवहारसीम्नि नायान्त्यमूर्ता. पदार्था। अथर्ववेदत प्राग् वैदिकसाहित्येऽमूर्तपदार्थाना देवाना स्थिति विरलैवासीत्। अग्नीन्द्र-वरुणयमरुद्रमरुत्पर्जन्यमित्रसूर्योष.प्रभृतयो देवा मूर्तपदार्था एवासन्। शमकामस्मरमन्युमुक्त्यनुमतिप्राणसुखा-ध्यात्ममातृभूमिवागतिमृत्युरूपा अमूर्तपदार्था देवतास्तु वेदेऽथर्वण्येव सदृश्यन्ते। अमूर्तभावाना मूर्तीकरण-प्रक्रियाया विशिष्टोह्यारम्भो वेदादस्मादेव प्रावर्तत। रसभावसम्बद्धा विविधा प्रसङ्गा ऋग्वेदेपि प्राप्यन्ते, परन्तु तेषा तत्र वर्णन देवविशेषसम्बन्धमुखेनैव कृत वर्तते। वेदेऽथर्वणि तु समस्तान् भावान् प्रथम देवरूपेण संप्रतिष्ठाप्य भावमुखेनैव तेषा वर्णन विहितम्।

अपरञ्च वेदत्रयापेक्षयास्मिन्वेदे भावकारणभूतयोर्रागद्वेषयोर्विशद चित्रमवाप्यते। अत एवाप्यत्र भावमुखेनैव वर्णिताना राग-द्वेष प्रसूताना विविधाना भावाना चित्र बाहुल्येन वरीवर्ति। सर्वेषा भावाना मूले सुखानुशयी रागो दु खानुशयी द्वेषश्च व्यवस्थितौ स्त इति सर्वतन्त्रसिद्धान्त। यदा राग. काश्चन विस्मयावहान् महतो पदार्थान् पूज्यान् शक्तिमतश्च जनानुद्दिश्य प्रधावति तदा श्रद्धाबहुमानपूजाभावाश्च समुदियन्ति। यदा चास्य क्षेत्रे, समानवयस्का आत्मतुल्या जना आगच्छन्ति तदाय तान् प्रति प्रणय-सख्य-स्नेह-प्रीत्यादिभावान्

---

१. अथर्ववेदे, काण्डम् ५, सूक्तम २०, मन्त्र १।
२ अथर्ववेदे, काण्डम् ५ सूक्तम् २०, मन्त्र ५।
३. वेणीसहार १।२२।
४. नाटचशास्त्रम् ३।३६।

उत्साह-हीनस्य नरस्य कर्मशक्ति परिक्षीयते, स वस्तुतोऽधन्य एव।[1] एतदतिरिक्तमुत्साहस्य किं वर्णनं भवितुमर्हति ? सर्वमत्र प्राप्यते—स्वरूपलक्षण, विविधासु परिस्थितिषु तत्क्रियाकलापबोधक तटस्थलक्षण च। ऋग्वेदीयानीन्द्रसूक्तानि यद्यपि विशेषरूपेणोत्साहवर्धकानि सन्ति, परन्त्वथर्वणि प्रामुख्येनोत्साहो भावमुखेनैव वर्णितो वर्तते यत्र तस्य धर्माणा साङ्गोपाङ्गवर्णनमुपलभ्यते।

अयमेवोत्साहो भाव सगरार्थमाकारयति शत्रौ सम्मुखीने जाते रौद्र रूप धारयति तथा सर्वनाशाय च त्वरते। रौद्ररसस्थायिन क्रोधस्य समर्थाभिव्यक्तेरयमेवावसर। अत्र चित्त कामपि विशिष्टा प्रज्वलिता स्थितिमनुभवति। लोकहिताय वरनिर्यातनाय शत्रुविनाशाय च रौद्रभावमभिकाङ्क्षमाणो नर एव प्रार्थयते—अयि क्रोधदैवत! मन्यो! अह त्वा सश्रद्धमावाहयामि। कालाग्निसदृशो भूत्वा मयि समुत्तिष्ठ। रणाङ्गणे मे सेनानीर्भव। शत्रून् सहर। वर निर्यातय—

अग्निरिव मन्यो त्विषित सहस्व
सेनानीर्न सहुरे हुत एधि।
हत्वाय शत्रून् विभजस्व वेद
ओजो विमानो विमृधो नुदस्व॥[2]

मन्युदेवस्योत्साहवतो रौद्रभावसवलितस्य रूपस्योद्दीप्तये दुन्दुभिसूक्तमपि विशेष महत्त्वमादधाति। वीररसस्योद्दीपनदृष्ट्यैतत्सूक्तस्याध्ययन नितान्तमावश्यकम्। उस्रियाभि सभृतस्य वानस्पत्यस्य[3] दुन्दुभेर्लोमहर्षण देवोपम ध्वान निशम्यैकत शत्रूणा हृदयानि शोकभयाविद्धानि जायन्ते—(शुचा विध्य हृदय परेषाम्),[4] अपरतश्चाहवशोभिन सत्त्ववन्त कृतिनो वीरा निजान्यायुधान्युत्तोलयन्ति—(उद्धर्षय सत्त्वनामायुधानि[5])। यथारण्या मृगा पुरुषात् सविजन्ते[6] यथा बिभ्यन्तोऽजावयो वृकाद् धावन्ति[7] यथा वा श्येनात्पतत्रिण सविजन्ते तथैवेद हृद्द्योतन ध्वानममित्राणि प्रत्रासयति, प्रदावयति तेषा चेतासि विमोहयति[8] च। सूक्तादस्मान्मन्त्रद्वयमत्र समुद्ध्रियते। सचेतसस्सहृदया एवास्य याथातथ्यमवधारयन्तु यदत्र भय सञ्जनयन्दुन्दुभि-निस्वनस्तत्परिणामश्च मनीषिणा कविना कियता नैसर्गिकेण प्रभावेण समुपवर्णित। सपत्नान् दमयन् रणदुन्दुभिरुन्ननाद। तदाकर्ण्य शत्रुहृदय चकम्पे। हन्यमाना शत्रव प्रपलायितुमारेभिरे। रणदुन्दुभिगर्जनेन सत्रस्ता शत्रुनार्य पितृविरहितान् क्रन्दतो निजवत्सान् हस्ते धृत्वा प्राणान् सरक्षितु प्रवृत्ता—

उच्चैर्घोषो दुन्दुभि. सत्वनायन्
वाचस्पत्य सभृत उस्रियाभि.।

---

१. अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३२, मन्त्र ५।
२ अथर्ववेदे, काण्डम् ४, सूक्तम् ३१, मन्त्र २।
३ अथर्ववेदे, काण्डम् ५, सूक्तम् २१, मन्त्र ३।
४. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २०, मन्त्र ३।
५ अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २०, मन्त्र. ८।
६. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१ , मन्त्र ४।
७. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१, मन्त्र ५।
८. अथर्ववेदे, काण्डम् सूक्तम् २१, मन्त्र ६।

वाच क्षृणुवानो दमयन्सपत्नान्
सिंह इव जेष्यन्नभिसस्तनीहि'॥
दुन्दुभेर्वाच प्रयता वदन्ती-
माशृण्वती नाथिता घोषबुद्धा।
नारीपुत्र धावतु हस्त गृह्यामि
मित्री भीता समरे वधानाम्'॥

दुन्दुभेरिद वर्णनमग्रे समुद्ध्रियमाणस्य वर्णनस्वारस्येनातितरा ख्यातिमाप्तवतो वेणीसहारस्थ-दुन्दुभि-वर्णनस्यापेक्षया' न कथञ्चिदपि न्यूनतर प्रतिभाति—

"मन्थायस्तार्णवाम्भ प्लुतकुहरचलन्मन्दरध्वानधीर
कोणाघातेषु गर्जत्प्रलयघनघटान्योन्यसघट्टचण्ड।
कृष्णाक्रोधाग्रदूत कुरुकुलनिधनोत्पातनिर्घातवात
केनास्मत्सिहनादप्रतिरसितसखो दुन्दुभिस्ताडितोऽयम्'॥

सूक्ष्मेक्षिकया पर्यालोचने कृते ह्यथर्ववेदीयानि मन्यु-दुन्दुभि-युद्धसूक्तानि वीररौद्रभावोपबृंहिताना काव्याना मूलस्थानमिति प्रतीयते।

भावाना सोदाहरणोपन्यासानन्तरमपि प्रसङ्गोऽय सक्षिप्तविवेचनमपेक्षते। रसाना मूले भावप्रतिष्ठा वर्तत इत्यत्र नास्ति काचिदपि विप्रतिपत्तिर्विपश्चिमानाम्। "न भावहीनोऽस्ति रसो न रसो भाववर्जित."[4] इति हि निरूपित नाट्याचार्येण भरतेनापि। भावाश्चारूपभाजोऽमूर्ता। स्वाभाविक्या चिन्तनधाराया ते मानवस्य रिपक्वचिन्तनपरिणामरूपा अतएव परमरमणीया। चिन्तनमीदृश मानव स्वजीवनस्य प्रभाते नासादितवान्। जगतो विकासस्याय नियमो यन्मानव प्रथम मूर्तानेव पदार्थानादाय व्यवहरति। प्रथम तस्य व्यवहारसीम्नि नायान्त्यमूर्ता पदार्था। अथर्ववेदत प्राग् वैदिकसाहित्येऽमूर्तपदार्थाना देवाना स्थिति विरलैवासीत्। अग्नीन्द्र-वरुणयमरुद्रमरुत्पर्जन्यमित्रसूर्योष प्रभृतयो देवा मूर्तपदार्था एवासन्। शमकामस्मरमन्युमुक्त्यनुमतिप्राणसुखा-ध्यात्ममातृभूमिवागतिमृत्युरूपा अमूर्तपदार्था देवतास्तु वेदेऽथर्वण्येव सदृश्यन्ते। अमूर्तभावाना मूर्तीकरण-प्रक्रियाया विशिष्टोह्यारम्भो वेदादस्मादेव प्रावर्तत। रसभावसम्बद्धा विविधा प्रसङ्गा ऋग्वेदेपि प्राप्यन्ते, परन्तु तेषा तत्र वर्णन देवविशेषसम्बन्धमुखेनैव कृत वर्तते। वेदेऽथर्वणि तु समस्तान् भावान् प्रथम देवरूपेण संप्रतिष्ठाप्य भावमुखेनैव तेषा वर्णन विहितम्।

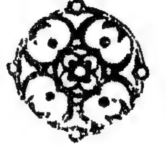
अपरञ्च वेदत्रयापेक्षयास्मिन्वेदे भावकारणभूतयोर्रागद्वेषयोर्विशद चित्रमवाप्यते। अत एवाप्यत्र भावमुखेनैव वर्णिताना राग-द्वेष प्रसूताना विविधाना भावाना चित्र बाहुल्येन वरीर्वर्ति। सर्वेषा भावाना मूले सुखानुशयी रागो दु खानुशयी द्वेषश्च व्यवस्थितौ स्त इति सर्वतन्त्रसिद्धान्त.। यदा राग कश्चन विस्मयावहान् महतो पदार्थान् पूज्यान् शक्तिमतश्च जनानुद्दिश्य प्रधावति तदा श्रद्धाबहुमानपूजाभावाश्च समुदियन्ति। यदा चास्य क्षेत्रे, समानवयस्का आत्मतुल्या जना आगच्छन्ति तदाय तान् प्रति प्रणय-सख्य-स्नेह-प्रीत्यादिभावान्

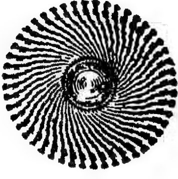
---

१. अथर्ववेदे, काण्डम् ५, सूक्तम २०, मन्त्र. १।
२ अथर्ववेदे, काण्डम् ५ सूक्तम् २०, मन्त्र ५।
३. वेणीसहार: १।२२।
४ नाटचशास्त्रम् ३।३६।

जागरयति। यदा चाय हीनानल्पशक्तिमत कार्य कर्तु सर्वथाऽक्षमान् प्रति प्रवर्तते तदा वात्सल्य- दयाकरुणानुऽ-ऽम्पानिष्टशङ्काहर्षगर्वानन्दपुलकवाष्पादयो भावा जायन्ते।

एवविधा त्रिविधा स्थितिर्द्वेषस्यापि वर्तते। यदाय द्वेष प्रबलशक्तिमत प्रतीकार विधात सर्वथासमर्थान् जनान् लोकसीमातिवर्तिन परमविस्मयकरान् पदार्थानाश्रित्य प्रवर्तते तदा दैन्यशोकावेगत्रासग्लानिसाध्व-सभयादयो भावा उद्भवन्ति। यदाय समानवय शक्तिमत्सु सप्रवर्तते तदाय क्रोधोग्रताऽऽवेगमदमोहामर्षादीन् संचारिणो रोमाञ्चवेपथुस्वेदादीन् सात्त्विकाश्च जनयति। यदास्य क्षेत्रे विकलाङ्गा दुर्बलाश्चापतन्ति तदापमान-मोह-व्याधि-घृणाजुगुप्सादयो भावा आविर्भवन्ति। अथर्ववेदे सुलभोऽभिचारसम्बन्धिप्रसङ्गस्तस्य तन्त्रशास्त्रस्य प-रास्तासा क्रौर्येण निर्वाहस्तत्रत्या युद्धापमृत्युमारणोच्चाटनशत्रुनाशादिप्रसङ्गाश्च दुःखानुषङ्गिणो द्वेषस्य तमाश्रित्य जन्म गृह्णता शकासाध्वसभयक्रोधरोपापमानघृणाजुगुप्सादिभावाना समर्थ निदर्शनम्। एत एव भावा रसमूलम्। एतेभ्य एव सहृति-परिवृत्तिनियमानुसारेण विविधा भावा रसाश्च जायन्ते। एतेषामेव भावाना-मथर्ववेद सग्रहस्थानम्। तत एव ते स्वसम्बन्धभावविभावसामग्रीभि सह स्व स्व रूप परिगृह्णन्ति। भरतो मुनिस्तथ्यमिद स्वमनसि निधाय रसानाथर्वणादपीति वचनेन पूर्वोक्तमैतिहासिक सत्य समन्मीलयाञ्चकारे-त्यलमियता विहगावलोकनेन।





भोजराजमते वक्रोक्तेर्लक्षणामूलत्वम्

⊙

डा० के० कृष्णमूर्ति

●

⊙ विदितचर्मेतद्विदुषा यत्काव्यालङ्कारसारासारविवचने प्राचीनै शास्त्रकारै रीतिगुणालङ्कारध्वन्यादिविविधप्रस्थानपुरस्कर्तृभिरपि लक्षणाप्रस्ताव समान समालोचित इति। सर्वैरपि वादिभिर्दण्डिभामहवामनानन्दवर्धनकुन्तकादिभि सत्यपि काव्यात्मस्वरूपविपये मतिभेदे शब्दार्थमयस्य काव्यशरीरस्य रमणीयतासमन्वितत्वमावश्यकमिति भूयोभूय प्रतिपादितम्। सुष्टूक्त हि लोचनग्रन्थे गुणालङ्कारौचित्यसुन्दरशब्दार्थशरीरस्य सति ध्वननाख्यात्मनि काव्यरूपताव्यवहार इति। तेनाङ्गीकृते ध्वनिसिद्धान्ते सङ्गच्छते तावत् ध्वन्यात्मत्व काव्यस्य। परन्तु भामहवामनादीना वादेषु स कथ सङ्गच्छेत। तर्हि प्राचीनै काव्ये सौन्दर्यातिशयप्रयोजक तत्त्व वक्रोक्त्यपरनामक सर्वालङ्कारबीज किमपि कविप्रतिभातिशयद्योतक चेति तत्र तत्र सूचितम्। अस्य वक्रोक्तिकत्वस्य सूक्ष्मेक्षिकया परीक्षणे प्रवृत्त वामनस्तावत् सादृश्यमूलाया लक्षणाया प्रभाव कीर्तितवान् यत्तेन सूचितम् 'सादृश्याल्लक्षणा वक्रोक्तिरिति' (४ ३ ८)। तेनैव मतिमता एतदपि प्रदर्शित यत् शब्दाना भूयोभूय एकस्मिन्नेव वाक्ये लाक्षणिकत्वे सति काव्यदोष सजायते इति। तदुक्त 'लक्षणाशब्दाश्च। न तद्बाहुल्यमेकत्र (५ १ १६-१७) इति। रूपकसमासोक्तिपरिणामातिशयोक्त्यादिकेषु अलङ्कारेषु लक्षणासद्भाव सर्वै प्रतिपन्नोऽपि उपमाद्यलङ्कारेषु तत्प्रसक्ति पर्यनयोगपदवीमेव प्राप्ता दृश्यते। यत प्रायश सर्वैरपि मम्मटजगन्नाथादिभिरलङ्कारिकै पदेष्वेव लक्षणा स्वीक्रियते न वाक्ये। केवल विश्वनाथकविराज साहित्यदर्पणे वाक्यलक्षणामङ्गीकरोति। सोऽपि नैव विस्तरेण तद्व्याख्याति। लघुमञ्जूषाया। नागेशेन वाक्यलक्षणास्वीकार 'गभीराया नद्या घोप' इत्यादीनामुपपत्तये अवश्य इति सिद्धान्तितम्। तथापि सर्वालङ्कारसारतया लक्षणाया. प्राशस्त्यकल्पन भोजराज विहाय नैवान्येपु दृश्यते।

⊙ तार्किकमतानुसृति यथा लक्षणाव्याप्ति शब्दमात्रे सकोचयति, तथैव वाक्यविदा मीमासकाना मतानुसधान ता वाक्यपर्यन्त विस्तारयति। अभिनवगुप्तोऽपि मीमासकमतानुरोधेनैव वाक्यार्थप्रतिपत्तिनिरूपणावसरे तात्पर्यशक्त्यैवान्वयप्रतीतिरिति ता द्वितीयकक्षायामारोपयति। भोजश्च प्रायेण मीमासकाभिमतामेव प्रणाली परिगृह्णाति। अभिधाव्यापारस्य मुख्यार्थग्रहणकालेऽभिहितान्वयवाद वाक्यार्थप्रतिपत्त्यवसरेऽन्विताभिधानवाद च पुरस्करोति। 'आकाङ्क्षादिलक्षणसहकारिप्रत्यासन्नैश्च समभिव्याहृतपदस्मारितै. पदार्थै प्रत्यासत्त्या गम्यमानो वाक्यार्थो लाक्षणिक. शाब्दश्चेति रमणीय' इति हि सिद्धान्तित वाचस्पतिमिश्रै तत्त्वबिन्दुग्रन्थसमाप्तौ।

ललितोचितसन्निवेशविशेषचारुण शब्दार्थमयस्य काव्यशरीरस्यापि समालोचने मीमांसकरीत्या वाक्यार्थसमीक्षैव युक्ततरा प्रतिभाति न तार्किकवत् वाक्यैकदेशपदशक्तिपरीक्षा। कविविवक्षापि वाक्यार्थरूपे तात्पर्ये एव पर्यवस्यति न कदापि लाक्षणिकशब्दप्रयोगमात्रे। केवला अभिधा कदापि कवे सौन्दर्यनिर्माणतत्परता-मुपकरोति, लोकशास्त्रव्यवहारसमानत्वात्। अत एव अलौकिकमगाम्भीर्य च किमपि प्रातिभ वस्तु प्रकटयितु लक्षणैव प्रयोजिका भवितुमर्हति। काव्ये च शास्त्रवत् प्रमाणसिद्धस्यैव वस्तुन परिग्रह नापेक्ष्यते। सौन्दर्यस्यैव काव्ये सत्यत्वमपि स्वीक्रियते सहृदयै। लौकिकदृष्ट्या यदसत्य तत्काव्यदृष्ट्या सत्यमिव प्रकटीक्रियते वर्णनावसरे वस्तुन उत्कर्षापकर्षाधायक लक्षणामूल वक्रोक्तिमार्गमाश्रित्य महाकविभि। इदमेव सर्वालङ्काराणा रहस्य यथोक्त व्यक्तिविवेके महिमभट्टेन—

विनोत्कर्षापकर्षाभ्या स्वदन्तेऽर्था न जातुचित्।
तदर्थमेव कवयोऽलङ्कारान् पर्युपासते॥

एतदेव स्पष्टाक्षरेण प्रपञ्चित मङ्खकेन व्यक्तिविवेकव्याख्याने चारुत्व हि वैचित्र्यापरपर्याय प्रकाश-मानमलङ्कार। अलङ्कारसर्वस्वेऽपि व्यङ्ग्यमूलालङ्कारा पर्यायोक्तसमासोक्त्याक्षेप-व्याजस्तुत्यप्रस्तुतप्रशंसादय सर्वेऽपि 'स्वसिद्धये पराक्षेप परार्थ स्वसमर्पणम्' इतिन्यायेन लक्षणाप्रपञ्चे एवान्तर्भूता।

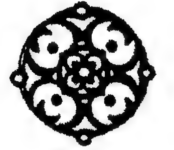
एव तावत् वक्रवाचा कवीना लक्षणा कामधेनुरिव साहाय्य करोतीति भोजेन साक्षात्कृतम्। अत एव लक्षणाव्यापारस्य 'गङ्गाया घोष' इत्यादीनि सौन्दर्यशून्यान्युदाहरणानि न दत्तानि। तेन हि—

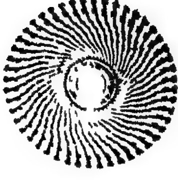
इय गेहे लक्ष्मी रियममृतवर्तिर्नयनयोरसावस्या स्पर्शो वपुषि बहलश्चन्दनरस।
असौ कण्ठे बाहु शिशिरमसृणो मौक्तिकसर किमस्या न प्रेयो यदि परमसह्यस्तु विरह।

इत्यादिक शोभावह पद्यमुदाहरति। उक्त हि लोचने न हि 'सिहो वटु' 'गङ्गाया घोष' इत्यत्र रम्यता काचित्। यदपि अप्पय्यदीक्षितै वृत्तिवार्तिके उदाहृत काव्यसरणि-ग्रन्थवाक्यम्—'लक्षणाया काव्यशोभा-तिशयाधायकतयाप्यधिक स्तोतुकामस्तस्य प्रवाहतादात्म्यप्रतिपत्त्या तद्गतातिशयितपावनत्वद्योतनाय तस्मिन् गङ्गापद प्रयुङ्क्ते' इति तत्र सत्यपि यत् किञ्चिद्वस्तुध्वनिसदृशे शोभाशे काव्यजीवितभूतस्य वाक्यार्थरमणीय-ताया अनुल्लासानद् भोजसरणिरेव साधीयसीति वक्तु युक्तमुत्पश्याम।

⊙ सम्प्रतिपन्ने लक्षणाव्यापारस्य वाक्यार्थत्वे सर्वोऽपि वस्तुध्वनिप्रपञ्च काव्यप्रकाशतृतीयोल्लासे दृश्यमानार्थव्यञ्जकतोदाहरणजातसदृश 'नि शेषच्युत ' इत्यादिकामुक-कामुकी-वृत्तान्तभूयिष्ठश्लोकग्राम, 'भमधम्मिअ ' इत्यादि बालिशप्रिय गाथाकदम्बश्च लक्षणायामन्तर्भवतीति सुस्पष्टमेव सर्वत्र वक्तृतात्पर्य-समुन्मेषेऽर्थव्यापारभूताया लक्षणाया एव प्रयोजकत्वात्।

परतु स्वभावोक्ते रसोक्तेश्च का गतिरित्युक्तो भोजमते तयो वक्रोक्तिबहिर्भूतत्वेन स्वतन्त्रप्रकार-निर्देशात् न कापि क्षति। रस वस्तुस्वभावश्चालङ्कार्यौ तौ न कदाप्यलङ्कारता भजेते इत्यपि कुन्तकोक्त न विस्मरणीयम्। भोजेन परिगृहीतस्य ध्वने स्वरूप तावदन्यदेव वर्तते, अनुनादध्वनि प्रतिशब्दध्वनिरित्येति प्रायस्तु स दण्डिमार्गानुयायीत्यल पल्लवितेन।





अरस्तूमहोदयस्य भरतमुनेश्च नाट्यविषयक-विचारः

⊙

डॉ० श्रीजयमन्तमिश्रः

●

यवनदेशस्य प्रसिद्धदार्शनिक अरस्तूमहोदय ख्रिष्टपूर्वे चतुर्थशतके (३८४-३२२) स्वाप्रतिमप्रतिभया न केवल पाश्चात्यसभ्यतासंस्कृतिमूलकारण विविध-दर्शन-ज्ञान-विज्ञानमाविश्चकार, अपि तु काव्यशास्त्रेऽप्यपूर्वा शक्ति प्रकटयामास। तस्य 'Aristotles (Poetics)' तथा "Rhetorics" एतस्मिन् विषये प्रसिद्ध ग्रन्थरत्नमद्यापि विदुषा मानस मोदयतितराम्।

प्रायस्तस्मिन्नेव प्राचीनयुगे महामुनिभरतो भारतभुव स्वजन्मनालञ्चकार, तथा ज्ञान-विज्ञान-कला-रत्नाकर षट्त्रिंशदध्यायम् 'नाट्यशास्त्रम्' प्रणिनाय। भिन्नदेशकालसंस्कृतिष्वेधमानयोरप्युभयोर्नाट्यविषयकविचारे विद्यमाना मौलिकसमानता समालोचकाना चेतश्चमत्करोति। अरस्तूमहोदयस्य कतिपये नाट्य-काव्य-विषयक-विचारा न केवल भारतीयतद्विषयकविचारानुकूलता भजन्ते, अपि तु तदभिन्नतामपि प्रतिपादयन्ति।

नाट्यस्वरूपम्—किं वा नाट्यमिति जिज्ञासा समादधता भरतमुनिना 'नाट्यशास्त्रे'—१,-१०४, १,-१०८। १,-११८ तथा च सप्तमाध्याये। 'लोकवृत्तानुकरणम्', 'अवस्थानुकरणम्' नाट्यमित्यादि बहुश प्रतिपादयाञ्चक्रे। नाटक निरूपयता तेन—

सुश्लिष्टसन्धियोग च सुप्रयोग सुखाश्रयम्।
मृदुशब्दाभिधान च कवि कुर्यात्तु नाटकम्॥
मृदुशब्द सुखार्थं च कवि कुर्यात्तु नाटकम्।
मृदु-ललित-पदार्थं गूढशब्दार्थहीन
बुधजनसुखयोग्य बुद्धिमन्नृत्ययोग्यम्।
बहुरसकृतमार्ग सन्धिसन्धानयुक्त
भवति जगति योग्य नाटक प्रेक्षकाणाम्॥

इत्यादिरूपेण तत्स्वरूप प्रतिपादितम्।

अनुकरणात्मकस्य रूपकस्य दशसु प्रभेदेषु प्रधानतमस्य नाटकस्य रसाभिव्यञ्जक-मृदुललितशब्दैः शोभनार्थैश्च शरीर विधेयमिति मुने. स्पष्ट मतम्।

अत्रेदं विचारणीयम्—

'नाट्यशास्त्रे' भरतमुनिना 'लोकवृत्तानुकरणम्', 'लोकस्वभावानुकरणम्', 'कृतानुकरणम्' इत्यादि यन्नाट्यविषये प्रतिपादितम्, तत्र 'अनुकरणम्' नटद्वारा प्रदर्शितम्, किमनुकार्यस्य कार्यकलापस्याभिनयरूपम्, उताहो कविद्वारा निरूपित जागतिकदार्थस्य वर्णनात्मक कविकर्मरूपम् ? एतज्जिज्ञासाया समाधाने आपानतस्त्विदमेव प्रतिभाति यद् नटद्वारा कृतमभिनयरूपमेवानुकरण मुनेरभिप्रेतम्, यतस्तदनुसरणकारिणा भट्टलोल्लटाभिनवगुप्तधनञ्जयधनिकविश्वनाथप्रभृतीनाम्—"मुख्यया वृत्त्या रामादावनुकार्ये तद्रूपतानुसन्धानान्नर्तकेऽपि प्रतीयमानो रस", "नहि नटो रामसादृश्य स्वात्मन शोक करोति, सर्वथैव तस्य तत्राभावात्, भावेनानुकारत्वात्", "अवस्थानुकृतिर्नाट्यम्", "काव्योपनिबद्धधीरोदात्ताद्यवस्थानुकारश्चतुर्विधाभिनयेन तादात्म्यापत्तिर्नाट्यम्", "अनुकार्यस्य रत्यादेरुद्बोधो न रसो भवेत्" "अनुकर्तृगतत्व चास्य निरस्यति"—(साहित्यदर्पण ३, ४८) इत्यादिकथनेषु रङ्गमञ्चेऽनुकारकनटेन प्रदर्शित धीरोदात्तादिनायकाना विविधानामवस्थानामाङ्गिक-वाचकाहार्य-सात्त्विकाभिनयरूप प्रयोगात्मकमेवानुकरण प्रतिभाति, परन्तु सूक्ष्मेक्षिकया दर्शनेन नवनिर्माणात्मक कविव्यापाररूपमप्यनुकरण भरतमुनेः; तमनुसरता च विपश्चिता मतमिति निश्चिन्वन्ति समालोचकविचक्षणा.।

भरतमुनिना (नाट्यशास्त्रे १,११०–१३१) यत्कथित तेन स्पष्ट भवति यत् कविव्यापाररूपमपि लोकवृत्तानुकरण मुनेरभिप्रेतम्। अत एव तेन न केवल रङ्गमञ्चोपयोगिना बहिरङ्गरूपाणा चतुर्विधाभिनयानामेव सविस्तर वर्णन कृतम्, अपि तु नाट्यान्तरङ्गरूपाणा प्रधानीभूताना रसभावादीनामपि विशेषरूपेण निरूपण कृतम्। अत्रेद विभावनीयम्—

यथैव चानुकार्यवृत्तस्यानुकर्तृभि कृतमभिनयरूपमनुकरण तत्तादात्म्यापादनरूपं सदेव शोभन भवति, न तथा कविभि. कृत लोकवृत्तानामनुकरण यथावत् तेषा तद्रूपेण प्रतिपादनम्। किन्तु कविकृतलोकवृत्तानुकरण कवे. प्रतिभाव्युत्पत्त्यभ्यासात् सृष्ट नवनिर्माणरूप सदेव सहृदयहृदयाह्लादक भवति। काव्ये हि कविभिर्वस्तुनस्त्रयाणा रूपाणामनुकरण क्रियते कर्तुं शक्यते च—

(१) (कवि-हृदये) वस्तुन. प्रतीयमानरूपस्य,
(२) वस्तुन· सभाव्यरूपस्य (यथा तद्रूप भवितुमर्हति),
(३) वस्तुन आदर्शरूपस्य (यथा तेन रूपेण भाव्यम्) इति।

एव च कविकर्मण. साफल्यं वस्तुन सभाव्यरूपस्यादर्शरूपस्य चानुकरणे एव, यतो हि तत्रैव प्रतिभाया. कल्पनायाश्च समुपयोगो भवति। तथाविधानुकरणेनैव काव्यनिबन्धन धर्म्यं यशस्यमायुष्यं हित बुद्धि-विवर्द्धन लोकोपदेशजनन धर्मार्थकाममोक्षसाधनं च भवति। तेनैव च कविर्वस्तुत. प्रजापतिपदवी लभते।

अरस्तूमहोदयेनानुकरणात्मककलासूत्कृष्टतमायास्त्रासदयालक्षणं कुर्वता प्रोक्तम्—"त्रासदी कस्यचिद् गम्भीरस्य, स्वतः पूर्णस्य, निश्चितायामयुक्तस्य कार्यस्यानुकृति., यस्या माध्यमं नाटकस्य विभिन्नभागेषु विभिन्नरूपेण प्रयुक्ता सर्वविधालङ्कारैरलकृता भाषा भवति, यत्र च त्रासकरुणयोरुद्रेकद्वारा मनोविकाराणा समुचितविरेचन भवति"[१] इति।

---

१. Tragedy, then, is, an imitation of an action that is serious, complete, and of a certain magnitude; in language embellished with each kind of artistic ornament, the several kinds being found in seperate parts of the play; in the form of action, not of narrative; through pity and fear effecting the Proper Purgation of these emotions. Poetics VI.

एतल्लक्षणानुसारेण—

(१) त्रासदी कार्यस्यानुकृतेर्नाम।

(२) इद कार्य गम्भीर स्वत पूर्ण निश्चितायामयुक्त च भवति।

(३) अस्य कार्यस्य समाख्यान वर्णन वा न भवति, अपि तु प्रदर्शन भवति।

(४) भाषा छन्दोलयगीतादिभिरलङ्कृता भवति।[१]

(५) त्रासकरुणायोरुद्रेकद्वारा तादृशमनोविकाराणा विरेचन भवति, येन त्रासद्या प्रयोजनस्यानन्दानुभवस्य सिद्धिर्भवति। अत एव च कारणात् त्रासद्या अनिवार्यरूपेण षडङ्गानि भवन्ति, यानि तस्या सौन्दर्यस्य निर्धारण कुर्वन्ति। तानि च—(१) कथानकम्, (२) चरित्र-चित्रणम्, (३) पदरचना, (४) विचारतत्त्वम् भावतत्त्व वा, (५) दृश्यविधानम् (६) गीत च। एतेषु कथानकम्, चरित्रचित्रणम्, विचारतत्त्व चानुकृतेर्विषय, दृश्य-विधानम् अनुकृतेर्माध्यमम्, पदरचना गीत चानुकरणस्य विधि।[२]

(१) अत्र प्रकरणे स्वकाव्यशास्त्रस्यान्यस्मिन् प्रकरणे चानुकरणार्थे प्रयुक्त अरस्तूमहोदयस्य 'मीमेसिस' इति शब्द कल्पनात्मक पुनर्निर्माण नूतनसर्जनम्—इत्याद्यर्थमेव बोधयति, न तु वस्तुनो यथावद्रूपस्यानुकरणम्।

"पारमार्थिकसत्यस्यानुकरण जगत्, तस्यानुकरण काव्यमित्यनुकृतेरनुकरणतया काव्य सत्यादतीव दूरतरमत काव्य हेयम्" इति प्लेटोमहोदयस्य मत दूषयन्, काव्यात्मकमनुकरण न यथावदनुकरणम्, अपि तु प्रेय-श्रेय समन्वितमादर्शरूपमिति प्रतिपादयँश्च अरस्तूमहोदयोऽनुकरणस्य प्रयोग न सङ्कुचितार्थे चकार, अपि तु पूर्वप्रतिपादितदिशा भरतमुनेरभिप्रेतार्थे एव। अत एव अरस्तूमहोदयमते इतिहासात् काव्य भव्यतरम्, यत इतिहासे घटनाया यथावत् वर्णन भवति काव्ये तु तस्यास्तथा वर्णन भवति यथा तया घटनया भाव्यम्। काव्ये दार्शनिकता भवति, अत एवेतिहासादिद महत्तरम्। काव्यस्य कथावस्तु सार्वभौमं सार्वकलिक च; इतिहासस्य कथावस्तु देशकाल-विशेष-परिच्छिन्नम्।[३] एवञ्चानुकरणसिद्धान्ते उभयोर्मतं साम्य भजते।

(२) भाषाः

नाटकस्य भाषाविषये यथा भरतमुनिना—

षट्त्रिंशल्लक्षणोपेत	गुणालङ्कारभूषितम्।	नाट्यशास्त्रे २१, ११८।
शब्दानुदारमधुरान्	प्रमदाभिनेयान्,	" " १७, १२१।
मृदुललितपदार्थं	गूढशब्दार्थहीनम्,	" " १७, १२२।

---

१. By 'language embellished' I mean language into which rhythm, harmony and song enter. Ibidem

२. Every tragedy, therefore, must have six Parts, which Parts determine its quality—namely, Plot, Character, Diction, Thought, Spectacle, Song Two of the Parts Constitute the medium of imitation, one the manner, and three the object-of imitation. Ibidem.

३ The true difference is that one (history) ralates what has happened, the other (Poetry) what may happen. Poetry, therefore, is a more philosophical and a higher thing than history. Ibidem IX.

इत्यादिप्रतिपादयता नाटकस्य शब्दप्रयोगैर्गुणालङ्कारभूषितैर्भाव्यमिति निरूपितम् तथैव अरस्तूमहोदयमतेऽपि त्रासदया भाषा छन्दोलयगीतादिभि सर्वविधालङ्कारैश्चालङ्कृता भवतीत्यनयोर्विचारे पर साम्य वरीवर्ति।

(३) नाट्य-काव्य-कथावस्तु

भरतमुनिमते— इतिवृत्त तु काव्यस्य शरीर परिकीर्तितम्।
पञ्चभि सन्धिभिस्तस्य विभागा परिकीर्तिता ॥
इतिवृत्त द्विधा ।
आधिकारिकमेक तु प्रासङ्गिकमथापरम्॥ नाट्यशास्त्रे २१, २।

एतच्चेतिवृत्तमितिहासपुराणादिप्रसिद्धं कविकल्पितरूपमुत्पाद्य चेति द्विविधम्।

अरस्तूमहोदयमतेऽपि कथावस्तु घटनाना विन्यासरूपमेव यच्च कार्यव्यापारानुकरणरूप भवति। एतच्च कथानक त्रासद्याः सर्वप्रमुखं वस्तु। एतदेवैतस्या आत्मरूपम्।

कथानकस्यैवविधमहत्त्वप्रदाने अरस्तूमहोदयस्येय वाचो युक्ति —

(१) त्रासद्या न व्यक्तेरनुकरण भवति, अपि तु कार्यस्य जीवनस्य चानुकरण भवति।

(२) जीवन च कार्यव्यापारस्यैवापर नाम। अतो जीवनस्यानुकृतो कार्यव्यापारस्यैव प्रामुख्यम्।[1]

(३) सुख दुःखं वा काव्यजन्यप्रभावस्य स्वरूपम्। तच्च कार्यकलापे एव निर्भरम्, अत कार्यं कथानकं वा त्रासदया साध्य भवति।

(४) चरित्रचित्रण कार्यव्यापारेण सह गौणरूपेण स्वत एव समायाति।

(५) कार्यव्यापारमन्तरा त्रासदी न भवितुमर्हति, चरित्रचित्रण विना भवितु शक्नोति।

(६) चारित्र्यस्याभिव्यञ्जकानि भाषणविचारादीनि सर्वथा परिष्कृतान्यपि तथा सारभूतकारुणिकप्रभावं नोत्पादयन्ति यथा कथानकाना च कलात्मकविधानानि।

(७) त्रासदया प्रबलतम रागात्मतत्त्व स्थितिविपर्ययाभिज्ञानरूप कथानकस्यैवाङ्गम्।

(८) अत एव नवोदितकलाकारा भाषाया परिष्कारे चरित्रचित्रणे च प्रथम सिद्धि लभन्ते, परन्तु कथानकस्य सफलनिर्माणे ते समयमपेक्षन्ते।[2] एतावता अरस्तूमहोदयस्य मते कथानकस्य सर्वाधिक महत्त्व सुस्पष्टम्। इदमत्र रहस्यम्—

तत्समये उपलब्धेषु साहित्येषु—(१) कथानकस्य प्रामुख्येण, (२) वस्तुवादिदृष्टिकोणे अमूर्तभावादिवर्णनापेक्षया मूर्तसघटनादिवर्णनस्यैवाधिकमहत्त्वेन, (३) अनुकरणसिद्धान्ते चरित्रचित्रणाद्यपेक्षया कथावस्तुवर्णनस्य सहजतया, (४) रस-भाव-चरित्रवर्णनस्यापि माध्यमतयेतिवृत्तस्यैव सत्त्वेन अरस्तूमहोदयो नाटकादौ कथानकस्यैव माहात्म्यं प्रतिपादयाञ्चकार।

"इतिवृत्त तु काव्यस्य शरीर परिकीर्तितम्" इत्येव प्रतिपादयता भरतमुनिना नाट्ये शरीररूपेण स्थितात् कथानकात् "नहि रसादृते कश्चिदर्थं प्रवर्तते[3]" इत्येव प्रतिपाद्य प्रधानीभूतस्य रसस्यात्मरूपत्व सुस्थिरी-

---

१ The Plot, then, is the first principle, and, as it were, the soul of a tragedy. Poetics VI

२. Ibid.

३. नाट्यशास्त्रे रसप्रकरणे।

कृतम्। एतच्च सर्वथा समुचितम्, यतो हि भारतीये नाट्यदर्शने वस्तु-नायक-रसेषु रस एव प्रधानतम, 'रसो वै स' इत्यादिश्रुत्या रसे एवात्मस्वरूपत्वम्, आत्माभिव्यक्तिरूपत्व च। एवञ्चात्माभिव्यक्तिरूपस्य रसस्य सफलप्रकाशकतयैव कथावस्तुनोऽपि साफल्यम्। अत एव काव्यस्यात्मतत्त्व रसध्वनि । भारतीयविचारदृशा कथानकापेक्षया चारित्र्यस्याधिक महत्त्वम्, चारित्र्यापेक्षया चात्मभूतस्य रसस्य। एव त्वरस्तूमहोदयस्य विचाराद् भरतमुनेरय विचारो युक्ततर ।

अपर च 'नाट्ये रस-भाव-चरित्र-चित्रणापेक्षया कथानकस्यैवाधिक महत्त्वम्' इत्यरस्तूमहोदयस्य कथन प्रकारान्तरेणापि न स्वीकर्तुं योग्यम्। एतत्सम्बन्धे तेन यत्तु प्रतिपादितम्—'कथानकेन विना त्रासदी भवितु नार्हति, किन्तु चरित्र-चित्रण विना भवितु शक्नोति' इति, तदपि न सर्वथा समीचीनम्, यतो घटनाया. कर्तृभोक्तृरूपेण पात्रमेव सघटकम्। तद् विना कथानकमेव कथ घटेत? कथानकेन सह पात्राणा मनोवृत्तीना प्रधानसम्बन्धोऽस्ति। पात्रमनोवृत्तिद्वारैव सामाजिकमनोवृत्तय प्रेरिता प्रभाविताश्च भवन्ति। एतत्तत्त्वस्यालेखनमेव चरित्रे चित्रण नाम। अतश्चरित्रचित्रण विना कथानक भवितुमर्हतीति तस्य कथन न युक्तम्। अत एतदेव कथन सर्वथा समीचीन यत् कथानक रागात्मकतत्त्वस्य वाहकम्, चरित्रचित्रण तस्याधार, रसश्च तस्य परिणाम, अर्थाच्चरममुद्देश्यम्।

(४) कथावस्तुन आयामः

अरस्तूमहोदयस्य मते नाटकीय-कथावस्तुन आयामो यथासभव सूर्यस्यैकपरिक्रमणस्य (अहोरात्रस्य) किञ्चित् तदधिकसमयस्य वा सीमायामाबद्ध, यद्यप्यरस्तूमहोदयात् पूर्वस्मिन् काले तथा समय-बन्धन नासीत्।[1]

एतादृश कथावस्तुन सीमित आयामो भारतीये 'नाट्यशास्त्रे' अपेक्षितो नास्ति, अत एव संस्कृतनाटकेषु तादृश-समयबन्धन नावलोक्यते। कथानकस्य पूर्णताया प्रदर्शने एव समय-सीमा-बन्धन नाप्युचित नैव सगतम्।

(५) कथानकस्यैकान्वितिः

यथा भारतीये नाट्यशास्त्रे आधिकारिक-कथावस्त्वाधारीकृत्यैव प्रासङ्गिकानामन्यकथानकाना पञ्च-सन्धिद्वारा वर्णनस्य विधान वर्तते, यथा च तेषा समेषा निर्वहणसन्धौ ऐकार्थ्योपनयनद्वारा कार्यान्विर्निरूपण दृश्यते, तथैव अरस्तूमहोदयस्य 'काव्यशास्त्रेऽपि' कथानकस्य एकान्विते[2] प्रतिपादन दृश्यते। अत्रापि मुख्य-कथानकस्याङ्गतयैवान्येषा परस्पर-सम्बद्धाना कथानकाना वर्णनेन भवितव्यमिति निरूपित वर्तते। तत्र कार्यान्वित्या सह स्थानान्वितिकालान्वित्योरप्यावश्यकत्वं प्रतिपादितं विद्यते। परन्तु भारतीये नाट्यशास्त्रे कालान्विते. स्थानान्वितेश्चोपेक्षैवावलोक्यते, यत पूर्णकथानक-प्रयोगे एतयोरन्वित्योर्विधान नैव सभवम्, नापि समीचीनम्।

(६) कथावस्तुनः पूर्णता

अरस्तूमहोदयस्य विचारेणादिमध्यावसानयुक्तमेव कथावस्तु पूर्णम्। तादृशेनैव च पूर्णेन नाटकीय-कथावस्तुना भाव्यम्। परन्तु भारतीये नाट्यशास्त्रे उपयुक्तपूर्णत्वसमन्वितमेव कथावस्तु नाटकस्य साफल्याय न भवति, यदि तेन सहृदय-सामाजिक-जिज्ञासा-परितोषो न जायते। अतो भारतीयमतानुसारेण जिज्ञासापरितोष एव पूर्णताया निकष.।

---

१. Poetics V.

२. Unity of Plot.

(७) कथानकस्य संभाव्यता

कथानक-सभाव्यता-विषये उभयोर्मत समानमेव। सभाव्यतागुणद्वारेणैव कथानकस्य काम्यत्वम्, अन्यथा असभाव्यतया निरुपाख्यप्रसङ्गापत्त्या तत्र सहृदयाना प्रवृत्तिरेव न स्यात्।

(८) इतिवृत्तस्य सहजविकासः

यथा भरतमुनिमते इतिवृत्तस्य सहजविकासो नाट्यसन्ध्यङ्गद्वारा भवति तथैव अरस्तूमतेऽपि गवृति[1] विवृति[2]-स्थितिविपर्यया[3] भिज्ञान[4] द्वारा कथानकस्य सहजविकासो भवति।

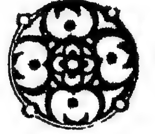
(९) कुतूहलम्

अरस्तूमहोदयमते नाटकीयकथानके कुतूहलस्य तत्परितोषस्य च निरूपण नितरामावश्यकम्। सामाजिकाना पुरत कुतूहलोत्पादनाय घटनानामुपस्थित्या अकस्मादेव भाव्यम्, किन्तु तत्र सूक्ष्मरूपेण कार्य-कारणभावेनापि भवितव्यम्[5]।

भरतमुनिना 'नाट्यशास्त्रे' सन्धिप्रयोजन-प्रतिपादनावसरे "आश्चर्यवदभिख्यातम्[6]" इति कथयता कथानके आकस्मिकताया कुतूहलस्य प्रतिपादन कृतम्। 'कौतूहलोत्तरावेशो भवेत्तु परिभावना[7]' इति मुखसन्धे परिभावनारूपप्रभेदे 'अद्भुतस्य च सप्राप्तिर्भवेत्तदुपगूहनम्[7]' इति निर्वहणसन्धेरुपगूहनरूपप्रभेदे कुतूहलस्य स्पष्ट प्रतिपादन वरीवर्ति।

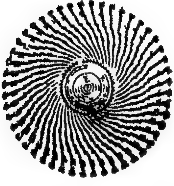
त्रासद्या सघटनार्थ यथा अरस्तूमहोदयेन प्रस्तावनो[8]पाख्यानो[9]प सहाराणा[10] निरूपण कृतम्, तथा भारतीये नाट्यशास्त्रेऽपि प्रस्तावना-प्रासङ्गिक-कथावस्तु-फलागमादिषु तेषा प्रतिपादन वर्तते।

एव च अरस्तूमहोदयस्य भरतमुनेश्च नाट्यविषयकमौलिकविचारेऽतीव साम्य विद्यते।



---

१. Complication.
२. Unravelling.
३. Reversal of Situation
४. Recognition.
५. Poetics IX.
६. तत्रैव २१, ७५।
७ तत्रैव २१, १०३।
८. PROLOGUE
९ EPISODE.
१०. EXODE.



दण्डनीत्यधिकारिवाचकराजशब्दस्य धर्मशास्त्रसिद्धो विशेषार्थः

⊙

श्री श्रीनारायणमिश्रः

●

प्रबलो दुर्बलस्य घातक' इति प्राणिना नैसर्गिकी स्थिति.। इयमेव धर्मशास्त्रे 'मात्स्यन्याय'[1,2] इति कथ्यते। एतदवरोधार्थमेव दण्डनीतेरावश्यकत्वमायातम्। यद्यपि सन्त्यन्येऽपि सामादय उपाया तथापि उच्छृङ्खलान् शमयितु ते न प्रभव[3] इति दण्डनीतिरेव सर्वतोभद्र उपाय ।[4] सेय राज्ञोऽधिकारविषय इत्यपि राजशास्त्रानुशासनम्[5]। अत एव धर्मशास्त्रानुसारेण (राजशास्त्रानुसारेण) राजपदार्थनिरूपणमावश्यकम्। यद्यपि दण्डनीत्यधिकारी एव राजा इति स्पष्टमेव तथापि सोऽधिकारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, अभिषिक्त क्षत्रिय, य' कश्चन वेति विशिष्य निरूपणमेव प्रकृतप्रबन्धस्य विषय ।

(क) राजशब्दस्य व्युत्पत्तिनिमित्तम्—

निरुक्तकारा यास्का[6]चार्या 'राज्' धातो' दीप्त्यर्थकात् राजशब्द व्युत्पादयन्ति। निरुक्तभाष्यकारा

---

१. बलीयानबल हि ग्रसते दण्डधराभावे।—अर्थशास्त्रम्, पृ० १६

२ दण्डाभावे परिध्वसी 'मात्स्यन्याय' प्रवर्त्तते।—कामन्दकीयनीतिसार, २।४०
अप्रणीतो हि 'मात्स्यन्यायम्' उद्भावयति।—अर्थशास्त्रम्, पृ० १६
दण्डश्चेन्न भवेल्लोके विनश्येयुरिमा. प्रजा ।
जले मत्स्यानिवाभक्ष्यन् दुर्बल बलवत्तरा.॥—महाभारतम् (शान्तिपर्व), १५।३०

३. साम्ना यद्यपि रक्षासि गृह्णन्तीति पुरा श्रुतिः।
तथाप्येतदसाधूना प्रयुक्त नोपकारकम्॥—मत्स्यपुराणम्, २२१।८

४. अत्रार्थे काशीसस्कृतग्रन्थमालायाम् १९६८ ख्रीस्ताब्दे प्रकाशिताया' शुक्रनीते मदीया प्रस्तावना (पृ० १५-१९) द्रष्टव्या जिज्ञासुभि.।

५. कुलानि जाती. श्रेणीश्च गणान् जानपदानपि।
स्वधर्माच्चलितान् राजा विनीय स्थापयेत् पथि॥—याज्ञवल्क्यस्मृति, १।३६१
अस्मिन्नर्थे उक्तप्रस्तावनाया. १३, १४ पृष्ठे द्रष्टव्ये।

६. राजा राजतेः।—यास्कनिरुक्तम् २।३

दुर्गाचार्यश्च[1] अष्टाना लोकपालानाम् मात्राभि निर्मितत्वेन राज्ञो दीप्यमानत्व समर्थयन्ति । पाणिनिव्याकरणानुसारेणापि राजशब्द 'राजृ' धातोरेव कनिन् प्रत्ययेन निष्पाद्य । महाभारते[2] शान्तिपर्वणि तु 'रञ्ज्' धातो शब्दोऽय व्युत्पादित प्रतीयते। मनुसहितायामपि[3] अस्मार्थस्य सङ्केत उपलभ्यते। महाकविना कालिदासेन[4] च अयमेव पक्ष परिगृहीत ।

तदेव 'राजृ' धातो 'रञ्ज्' धातोर्वा राजशब्दस्य निष्पत्तिरिति स्थितेऽपि युक्तमेतदेव यत् अविशेषेण उभयमपि ग्राह्यम्, न त्वन्यतरत् परित्याज्यम्, उभयथा राज्ञि प्रकृत्यर्थसम्बन्धात् । अत एव महामहोपाध्यायकाणे महाशयै राजधर्मकाण्डत समुद्धृते श्लोके[5] रघुवंशटीकाया विदुषा मल्लिनाथेन[6] च उभयो पक्षयो सग्राह्यतोक्ता।

इत्थ व्यवस्थितप्रायम् व्युत्पत्तिनिमित्त राजशब्दस्य। परन्तु योगिकातिरिक्ते शब्दे व्युत्पत्तिनिमित्त-प्रवृत्तिनिमित्तयोर्भेदात् प्रवृत्तिनिमित्तस्यैव च शब्दार्थनिर्णयाय गुरुतरत्वात् तदेव विशिष्ट विविच्यते।

(ख) राजशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तम्—

लोके चतुर्षु अर्थेषु राजशब्दस्य प्रयोगो दृश्यते—

(१) प्रजापालके स्वामिनि यत्किञ्चिज्जातिविशिष्टे।

(२) क्षत्रियसामान्ये,

(३) राज्याभिषिक्तक्षत्रिये,

(४) प्रशस्तव्यक्तौच।

अवेष्टयधिकरणे[7] "राजा राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत" इति विधिवाक्यघटकराजशब्दार्थनिरूपण-प्रस्तावे यस्मिन् कस्मिश्चिदपि जने राज्यकारिणि राजशब्दो लोकप्रसिद्ध इति तन्त्रवार्त्तिककृतामुल्लेख[8] उपलभ्यते। मनुसहिताटीकायाम् कुल्लूकभट्टादिभिरपि बहुत्र अयमेवार्थ परिगृहीतो राजशब्दस्य ।

उक्ताधिकरणे एव मीमासाभाष्यकारेण शबरस्वामिना क्षत्रियत्वजातिविशिष्टे राजशब्दमान्ध्रदेशीया प्रयुञ्जते इति निर्दिष्टम्[9]। "राजा राजसूयेन .." इति विधौ च अयमेव अर्थ राजशब्दस्य स्वीकृत । अत-

---

१ दीप्यते ह्यसौ पञ्चाना (अष्टानां) लोकपालाना वपुषा।
उक्तनिरुक्तवाक्यस्य दुर्गाचार्यभाष्यम्।

२. (क) रञ्जिताश्च प्रजा. सर्वा तेन राजेति शब्द्यते।—महाभारतम् (शान्तिपर्व), ५९।१२५
(ख) लोकरञ्जनमेवात्र राज्ञा धर्मः सनातनः।—महाभारतम् (शान्तिपर्व), ५७।११

३. समीक्ष्य स धृत सम्यक् सर्वा रञ्जयति प्रजा ।—मनुसंहिता, ७।१९

४ अन्वर्थ. सोऽभवन्नाम्ना राजा प्रकृतिरञ्जनात्।—रघुवश , ४।१२

५. बलेन चतुरङ्गेण यतो रञ्जयति प्रजा ।
दीप्यमान स वपुपा तेन राजाऽभिधीयते।। हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र, भाग ३, —पृ० २८

६. यद्यपि राजशब्दो राजते. दीप्त्यर्थात् कनिन् प्रत्ययान्त. न तु रञ्ज तथापि धातूनामनेकार्थत्वात् रञ्जनात् राजा इत्युक्तम्। सञ्जीवनी (रघुवश) —४।१२

७. पूर्वमीमासादर्शनम्—२।३।३।।

८. कर्त्ता,राज्यस्य राजेति सर्वलोकेषु गीयते।
महाविषयता चैवं शास्त्रस्यापि भविष्यति।। तन्त्रवार्त्तिकम्—(पू० मी० द०) २।३।३।।

९. जनपदपुरपरिरक्षणवृत्तिमनुपजीवत्यपि क्षत्रिये राजशब्दमान्ध्रा प्रयुञ्जते।
शाबरभाष्यम् (मी० द०)—२।३।३।।

एव माघकाव्यव्याख्यायामपि विदुषा मल्लिनाथेन[1] युधिष्ठिरस्य राजसूयाधिकारोपपादनावसरे राजसूयघटक-राजशब्दस्य क्षत्रियसामान्यवाचकत्वमभिहितम्। अष्टाध्याय्यामपि[2] राजशब्दस्य क्षत्रियपर्यायिता प्रसिद्धैव, स्फुटीकृता चैकत्र वार्त्तिककृतापि[3]। महाभारते (विशेषत शान्तिपर्वणि) भूयो भूय प्रयोगो राजशब्दस्य क्षत्रियार्थे सुलभ[4]।

मत्स्यपुराण-मिताक्षरादिषु तु अभिषिक्त क्षत्रिय एव राजेति व्याख्यानम्[5]।

प्रशसार्थे राजशब्दप्रयोगश्च पाणिनिसूत्रे[7] व्यवहारे च दृश्यते।

एष चतुर्षु पक्षेषु प्रथम पक्षो न युक्तिसह, 'राज्यस्य कर्त्ता राजा' इति हि तत्र युक्ति, यदि व्याकरण-दिशा राज्यशब्द एव क्षत्रियत्वजातिविशिष्टवाचकराजशब्दान्निष्पन्न तर्हि तस्य राज्यस्य कर्त्ता कथ क्षत्रियातिरिक्तप्राधान्येन सम्भवेत्? यदि च राज्यशब्द एव प्रजापालनाद्यर्थे गौण तर्हि राजशब्दस्य गौणत्व तु अतितरा स्फुटमेवेति नाधिक विवेचनीयमस्मिन् पक्षे। न तस्मादय राजशब्दो दण्डनीत्यधिकारविशिष्टवाचक।

अत एव धर्मशास्त्राचार्ये राजधर्मस्यातिदेश[8] क्षत्रियातिरिक्तेऽपि राजपदासीने विहित। अत एव च राजशब्द क्षत्रियेऽक्षत्रिये वा शक्त एवेति भ्रमोऽपि निरस्त एव वेदितव्य, मुख्ये अतिदेशानुपपत्ते।

---

१. राजलक्षणम्=राज्ञ क्षत्रियस्य चिह्नमसाधारण लक्षणम्।

—शिशुपालवधस्य १४।१४ श्लोकस्य मल्लिनाथीया टीका।।

२. राजश्वशुरात् यत्।—अष्टाध्यायी, ४।१।१३७।।

३. राज्ञो जातावेवेति वक्तव्यम्।—अष्टाध्यायी (४।१।१३७) वार्त्तिकम्

४ ६०।२४, ६४।१९ आदय श्लोका शान्तिपर्वणि द्रष्टव्या। ६३, ६४, ६५ अध्यायेषु तु राजधर्म-क्षात्रधर्मयो पर्यायतयैव अनेके प्रयोगा सन्ति।।

५ राज्ञोऽभिषिक्तमात्रस्य कि नु कृत्यतम भवेत्?

—मत्स्यपुराणम्, २१४।१।।

६ अभिषेकादिगुणयुक्तस्य राज्ञ प्रजापालन परमोधर्म।

—मिताक्षरा (या० स्मृ०)—२।१।।

७ राजा च प्रशसायाम्—अष्टाध्यायी ६।२।६३।।

८ (क) यद्यपि राजधर्मानधिकृत्याय धर्मकलाप उक्त तथापि वर्णान्तरस्यापि विषयमण्डलादि-परिपालनाधिकृतस्य अय धर्मो वेदितव्य।—मिताक्षरा, (या० स्मृ०) १।३६८।।

(ख) नृप इति न क्षत्रियमात्रस्याय धर्म किन्तु प्रजापालनाधिकृतस्यान्यस्यापीति दर्शयति।

—मिताक्षरा (या० स्मृ०) २।१।।

(ग) एतत्सर्व क्षत्रियस्य राज्य कुर्वत प्रतिविहितम्। यदा पुनरक्षत्रिय क्षत्रियकार्य कुर्यात् तदा अनेनापि सर्वमनुष्ठेयम् "तत्कार्यापत्त्या तद्धर्मलाभ" इति न्यायात्।

—अपरार्कटीका (या० स्मृ०) १।३६६।।

(घ) राजशब्दोऽपि नात्र क्षत्रियजातिवचन किन्तु अभिषिक्तजनपदपुरपालयितृवचन।

मन्वर्थमुक्तावली (म० स०)—७।१

मनुयाज्ञवल्क्यमहाभारतादिषु प्रजापालनादिस्वरूपं राज्यं क्षत्रियस्येति प्रतिपादितम् अस्ति। एतेन प्रतीयते क्षत्रियसामान्यस्यैव पर्यायो राजशब्दः दण्डनीत्यधिकारिवाचकः। न चैनावतैवालम्, यदि उत्तराधिकारी स्वपुत्रादिः यस्मात्कस्मादपि कारणान्न भवितुमर्हेत् तर्हि स्वगोत्रजं परगोत्रजं वा कञ्चन क्षत्रियमेव राज्ये स्थापयेत् राजा इत्यप्युक्तम्। एतेनायं प्रमाणिततरः पक्षः।

अत्रायं प्रश्नः समुदेति—यदि राज्यं स्वभावतः क्षत्रियस्यैव कर्म तर्हि ब्राह्मणाय राज्ञे च सर्वा प्रजाः प्रजापतिः सृष्ट्वा परिददे इत्यस्याः महाभारतोक्तेः क आशयः ? अस्य समाधानमरमस्मभ्यमित्थं रोचते—राजधर्मानुशासनपर्वान्तर्गते ७२ अध्याये वर्णितात् ऐल-वायु-संवादात् इदं प्रतीयते यत् अग्रजन्मत्वात् ब्राह्मणानां पृथिव्यधिकारः प्रथमः। परन्तु यतः पृथिवीपालनार्थमपेक्षितानां शस्त्रादीनां परिग्रहणं ब्राह्मणस्यावदानस्य नौचित्यमावहति अतः ब्राह्मणप्रमुखोपेक्षितायां पृथिव्यामधिकारः तदुत्तरजन्मनां क्षत्रियाणाम् समागच्छति। ऐल-काश्यप-सम्वादादप्ययमर्थः स्फुटीभवति। अत एतत् प्रतीयते यत् राज्यस्य व्यावहारिकोऽधिकारः क्षत्रियस्यैवेति।

---

१. (क) प्रजानां रक्षणं दानमिज्याऽध्ययनमेव च।
विषयेष्वप्रसक्तिश्च क्षत्रियस्य समासतः ॥—मनुसंहिता, १।८९॥
(ख) ब्राह्मं प्राप्तेन संस्कारं क्षत्रियेण यथाविधि।
सर्वस्यास्य यथान्यायं कर्त्तव्यं परिरक्षणम् ॥—मनुसंहिता, ७।२॥

२ प्रधानं क्षत्रिये कर्म प्रजानां परिपालनम्।—याज्ञ० स्मृ० —१।११९॥

३. (क) प्रजाश्च परिपालयेत्।—महाभारतम् (शा० प०) —६०।१४॥
(ख) प्रजापतिर्हि भगवान् सर्वं चैवासृजज्जगत्।
स प्रवृत्तिनिवृत्त्यर्थं धर्माणां क्षत्रमिच्छति॥—महाभारतम् (शा० प०) —६५।३०॥
(ग) राजा भोजो विराट् सम्राट् क्षत्रियो भूपतिर्नृपः।
य एभिः स्तूयते शब्दैः कस्तं नार्चितुमर्हति॥ महाभारतम् (शा० प०) —६८।५४॥

४. लोकसंरक्षणे दक्षः शूरो दान्तः पराक्रमी।
दुष्टनिग्रहशीलो यः स वै क्षत्रिय उच्यते॥—शुक्रनीतिः १।४१॥

५. स्थापयित्वा प्रजापालं पुत्रं राज्ये च पाण्डव।
अन्यगोत्रं प्रशस्तं वा क्षत्रियं क्षत्रियर्षभ ॥—महाभारतम् (शा० प०), ६८।१९॥

६. प्रजापतिर्हि वैश्याय सृष्ट्वा परिददौ पशून्।
ब्राह्मणाय च राज्ञे च सर्वाः परिददे प्रजाः ॥—महाभारतम् (शा० प०) ६०।३३।३४॥

७. विप्रस्य सर्वमेवैतत् यत्किञ्चिज्जगतीगतम्।
ज्येष्ठेनाभिजनेनेह तद्धर्मकुशला विदुः॥—म० भा० (शा० प०) ७२।१०॥

८. ज्याकर्षणं शत्रुनिबर्हणं च कृषिर्वणिज्या पशुपालनं च।
शुश्रूषणं चापि तथार्थहेतोरकार्यमेतत् परमं द्विजस्य॥—म० भा० (शा० प०) ६३।१॥

९. पत्यभावे यथैव स्त्री देवरं वृणुते पतिम्।
एष ते प्रथमः कल्प आपद्यन्यो भवेदतः ॥

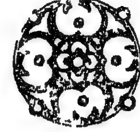
—म० भा० (शा० प०) ७२।१२

१०. अत्रार्थे ७३।२९-३२ श्लोकाः विशेषतो द्रष्टव्याः।

अत एव राष्ट्रस्य योगक्षेम राजन्ये राजन्यस्य च योगक्षेम ब्राह्मणे युधिष्ठिर प्रत्युपदिदेश भीष्म.।[1] साधारणतो ब्राह्मणस्य पृथिव्या प्रथमाधिकार धर्मशास्त्ररीत्या प्रसिद्ध एव।

उक्तेषु अर्थेषु मध्ये चतुर्थोऽयमर्थ औपचारिक एव। तस्मात् सोऽपि न राजशब्दस्य मुख्योऽर्थ । अत एव प्रजापालनाधिकृत क्षत्रिय अभिषिक्त क्षत्रियो वा राजपदार्थ इत्येव विवेचनीयम्। तत्र अभिषिक्त क्षत्रिय एव दण्डनीत्यधिकारी राजेति युक्तम्। अत एव महाभारतेऽपि चातुर्वर्ण्यधर्मेभ्य पृथक् राजधर्मविषयक. प्रश्नोऽपि[2] उपपद्यते। क्षत्रियसामान्यस्य राजत्वकथन तु सामान्यविशेषभावेनैव पगाधेयम्। अनभिषिक्ते क्षत्रिये अभिषिक्ते क्षत्रियादिवृत्त्यवलम्बिनि जात्यन्तरविशिष्टे वा तथाप्रयोगो गौण एव, निबन्धेषु अभिषिक्तक्षत्रिय एव राजशब्दप्रयोगस्य बहुलमुपलब्धे[3] । अतएव शुक्रनीतावपि[4] अनभिषिक्तस्य नृपत्वमेवोक्तम् न तु राजत्वम्, नृपराजपदार्थयो परस्पर[5] भिन्नत्वात्।

तस्मादभिषिक्त क्षत्रिय एव दण्डनीत्यधिकारी राजा परमार्थत. इति धर्मशास्त्रीय पन्था ।



---

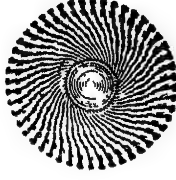
१ योगक्षेमो हि राष्ट्रस्य राष्ट्रस्य राजन्यायत्त उच्यते।
योगक्षेमो हि राज्ञो हि समायत्त पुरोहिते॥ महाभारतम् (शा० प०) —७४।१॥

२ के धर्मा सर्ववर्णाना चातुर्वर्ण्यस्य के पृथक्।
चातुर्वर्ण्याश्रमाणाञ्च राजधर्माश्च के मता.॥ महाभारतम् (शा० प०) —६०।२॥

३ (क) राजा अभिषिक्त क्षत्रिय । अनाकुला वृत्ति (गौतमधर्मशास्त्रम्) —११।१
(ख) अभिषेकादिगुणयुक्तस्य प्रजापालन परमो धर्म ।—मिताक्षरा (या० स्मृ०) —२।१॥
(घ) राज्ञोऽभिषिक्तमात्रस्य कि नु कृत्यतम भवेत्। मत्स्यपुराणम् —२१४।१॥

४. अभिषिक्तो नाभिषिक्तो नृपत्व तु यदाप्नुयात् । शुक्रनीति —१।२६॥

५. 'नृप' इति न क्षत्रियमात्रस्याय धर्म किन्तु प्रजापालनाधिकृतस्यान्यस्यापीति दर्शयति।
—मिताक्षरा (या० स्मृ०) २।१



वैमानिकं किञ्चिद्

⊙

श्रीमनुदेवभट्टाचार्यः

●

दृश्यते खलु प्राचीनेषु तेषु तेषु ग्रन्थरत्नेषु भूयिष्ठ विमानविषयक विवरणजातम्, सर्वञ्चैतत् प्रयोगमूलक, न केवल सिद्धान्तव्याख्यानमात्रमिति। यथा—

(क) **विमान** एव दिवो मध्य आस्त आपप्रिवान् रोदसी अन्तरिक्षम्।
स विश्वाचीरभिचष्टे घृताचीरन्तरापूर्वमपरञ्च केतुम्॥ कृ० य०, तै० स० ८।६।३।१०

(ख) **विमान** एव दिवो मध्य आस्त इत्याह व्येवैतयामिमीते। कृ० य०, तै० स० ५।८।६।७

(ग) (१) देवोपभोग्य दिव्य त्वामाकाशे स्फाटिक महत्।
आकाशग त्वा मद्दत्त **विमान**मुपपत्स्यते॥

(२) त्वमेक' सर्वमर्त्येषु **विमान**वरमास्थित ।
चरिष्यस्युपरिस्थो हि देवो विग्रहवानिव॥ महाभा० अशावतरणपर्व, ६३।१३-१४

तथाच महाभा० वनपर्व, रामोपाख्यान० २७४।१७, सप्तशती, ५।९५, महाभा०, वन०, कैरातपर्व ४१।७, महाभा०, वन०, कैरातपर्व ४१।१०, वाल्मीकीय० उत्तर० १६।३७, स्कन्द० वैष्णवखण्ड ६।१५५, स्कन्द० वैष्णव० ७।१४, स्कन्द० माहेश्वर०, २।३७-३८, स्कन्द० माहेश्वर० १३।२, स्कन्द० माहेश्वर० १३।८, स्कन्द० माहेश्वर० २९।७१, भागवत, चतुर्थ० ३।६, १२, वाल्मीकीय०, सुन्दर० ७।७, ८, ११, वाल्मीकीय० सुन्दर० ८।१, ८, वाल्मीकीय० सुन्दर० ९।११, १९, अन्यत्रापि दृश्यते। प्राचीनकालेषु प्रचलिताना विविधविधयान्त्रिकयानकदम्बाना खलु विमानयानस्यापि अन्यतमत्वमव्याहतगित्येवास्मत्प्रतीतिविषय'। आसन् किल पुरा युगे भारतीयास्तेषु तेषु यन्त्रेषु सफलपरिश्रमा इत्यहो, अस्माक भाग्यातिशय ।

विमानशब्दार्थनिर्वचनम्

विमानपर्याया बहव शब्दा वर्तन्ते। अमरोऽप्याह—'व्योमयान विमानोऽस्त्री' (द्र० ११।१।४७)। एतदन्येऽपि–'आकाशयानम्', 'द्युयानम्', 'खेटयानम्', 'पुष्करयानम्', 'वायुयानम्', इत्यादय शब्दा समुपलभ्यन्ते। अथ कोऽर्थो "विमान" शब्दस्येतिचेद्, अत्रोच्यते—'विमान' शब्दे 'वि' इति 'मानम्' इति च शब्दद्वयमस्ति, तत्र 'वि' शब्दो नैव प्राद्युपसर्गान्यतम, किन्तु पक्षिपर्याय., 'नगौकोवाजिविविष्किरपतत्रय.' इति कोशात

(द्र० अमर० २।५।३३)। 'मान' शब्दश्च तुलनार्थक। पक्षिवाचको 'वि' शब्दश्च लक्षणया पक्षिगतिवाचकः। एवञ्च विना—गृध्रादिपक्षिगत्या, मानम्=तुलना यस्यासौ विमान इत्यर्थं पर्यवसन्न। यथा हि पक्षिण आकाशे स्वगतिमहिम्ना स्वेच्छया इतस्ततो गन्तुमागन्तु स्थातु च समर्थास्तथैव विमाना अपि इत्येष प्राचा राद्धान्त.।

तथा च भारद्वाजीय सूत्रम्—

"वेगसाम्याद् विमानोऽण्डजानामिति" (द्र० १।१)
सूत्रार्थस्तु स्पष्ट एव। तथा चाह बोधानन्द।
"अण्डजेत्यत्र सूत्रेऽस्मिन् गृध्राद्या पक्षिण स्मृता।
आकाशगमने तेषा वेगशक्ति स्ववेगत ॥
य समर्थो विशेषेण मातु गणितसङ्ख्यया।
स विमान इति प्रोक्तो वेगसाम्याच्च शास्त्रत ॥"
"गृध्रादिपक्षिणा वेगसाम्य यस्यास्ति वेगत।
स विमान इति प्रोक्त आकाशगमने क्रमात् ॥"

एवमेवाचार्यलल्लौऽऽप्याह—"विनोपमान गमने येषामस्ति खमण्डले।
ते विमाना इति प्रोक्ता यानशास्त्रविशारदै.॥"

एव शङ्खोऽऽप्याह— "स्थानात् स्थानान्तर गन्तु यस्समर्थ खमण्डले।
स विमान इति प्रोक्तो यानशास्त्रविशारदै ॥"

तदेवमाकाशे य खलु यानविशेषो गन्तु समर्थ, स एव विमानपदवाच्य·।

न चैवमव्याप्तिदोषप्रसङ्ग इति वाच्यम्, तथाहि—'त्रिपुरविमानस्य जले स्थले व्योम्नि च निर्बाध-गतिकतया 'स्थानात् स्थानान्तर गन्तु य समर्थ **खमण्डले**' इत्युक्तलक्षणस्य जलयाने स्थलयाने चाप्रसक्ततया उक्तदोषः सावसर। न चेष्टापत्ति·, 'त्रिपुर' विमानस्य पुराणेतिहासप्रसिद्धतया ब्रह्मणाऽप्यन्यथयितुमशक्यत्वात्, इति चेदत्रोच्यते—उक्तत्रिपुरविमानस्य पृथक्पृथक्स्थलजलाकाशगमनसमर्थस्यापि चालकेच्छया यथाकालं सहृत्य आकाशोड्डयनस्य पुराणोक्ततया तावतैव लक्षणसमन्वयो निर्बाध इति न दोष। वस्तुतस्तु—

'विमान' इति शब्देनैवैतत् प्रतीयते यत् पक्षिण खलु यथा केचित् स्थले, केचिज्जलेऽन्ये च व्योम्नि, केचिच्च स्थलाकाशयो, केचिच्च हसवत् स्थलजलाकाशेपु निर्बाधगतयस्तद्वद्यानविशेषा अपि ते ते आकाशगाः, स्थलगामिन, जलगामिनश्च समेऽपि, वर्तन्ते, तत्सर्वत्रैव ते गन्तु समर्था विमानपदवाच्या एव। अतएव भारद्वाजीयसूत्रे 'वेगसाम्याद्' इत्येवोक्त, न तु आकाशे इत्यपि।

आह च नारायण—"पृथिव्यप्स्वन्तरिक्षेषु खगवद्वेगत· स्वयम्।
य समर्थो भवेद् गन्तु स विमान इति स्मृत ॥"

उक्त च विश्वम्भरेणापि—"देशाद्देशान्तर तद्वद् द्वीपाद्द्वीपान्तर तथा।
लोकाल्लोकान्तर चाऽपि योऽम्बरे गन्तुमर्हति॥
स विमान इति प्रोक्त खेटशास्त्रविदा वरै.॥"

एवञ्च न केवलमाकाशयानमपितु स्थलयान जलयानमपि विमानपदवाच्यमेव। त्रिपुरविमानश्च व्योम्नि, स्थले, जले च जलोपरि, जलाभ्यन्तरे च गन्तु समर्थ आसीदिति दिक्। एतेन स्थलयान-जलयान-व्योमयानानि च आविष्कृत्य तत्तद्यानाविष्कारगर्वमावहन्त· पाश्चात्या समाहिता इति बोध्यम्।

पाश्चात्यविज्ञानाविष्कृतविमानानामव्याप्तिदोषदुष्टत्वम्—

तथाहि, साम्प्रत नगरान्नगरान्तर, देशाद्देशान्तर, द्वीपाद्द्वीपान्तर वा गगनगर्भे यान यान्नारोहीनामनम्, एतच्च "लोकाल्लोकान्तर चापि योऽम्बरे गन्तुमर्हति" इति विश्वम्भराचार्योक्तलक्षणानाक्रान्तया भारतीय-परिभाषानुसार विमानैकदेश एवाविष्कृत इति पूर्वोक्तदोष सावसर । अस्मत्पक्षे आकाशगमन ... 'राकेट' यानमपि विमान एवेत्यलमधिकेन ।

विमानाविष्कारेतिहासः

अथ कदाप्रभृति विमानाविष्कारो जात इति विमृश्यते। प्राचीनग्रन्थेषु ... विमानग्रन्था समुपलभ्यन्त एवेति प्रतिपादित प्राक्। पर कुत्रापि कुत प्रभृति विमानानि ... प्रतिभाति। विश्वस्मि आदिमश्च को विमान इत्यपि साम्प्रत निर्णेतुमशक्यमिव प्रतिभाति, तस्माद् विमानाविष्कारकालगवेषणा काकदन्तगवेषणेवेति चेदत्रोच्यते—

सत्य-त्रेता-द्वापर-कलिनामधेयेषु चतुर्षु युगेषु किल आद्य सत्ययुग । तत्र हि समग्रस्य जगतो धर्मसत्त्वेन अणिमाद्यष्टसिद्धिजन्याकाशादिगमनकर्मणा स्वत सिद्धत्वात् कृत्रिमैरुपायैस्तत्करणस्यानावश्यकतया 'नैव दोषो, न समाधानम्'[1] इति सिद्धान्तानुसार नैव विमानस्य प्रयोजनमासीद्, अतस्तत् तदाविष्कारप्रयासोऽपि न कृत कैश्चित्।[2] व्यतीते च तस्मिन् सत्ययुगे समागताया च त्रेताया, नष्टे चैकपादे धर्मे स्वत सिद्ध्यसिद्ध्यादीनामभावात्तदानी कार्यसिद्ध्यै झटित्येव इतस्ततो गमन खलूपायमन्तरा नाऽभवदिति तत तत्सिद्ध्यर्थ विमानयान तदानीन्तनैर्वैज्ञानिकतल्लजै, भरद्वाज-स्फोटायनात्रि-शौनक-गर्ग-गालव-नारद-वाल्मीकि-वसिष्ठ-गौतमादिभिर्महर्षिभि सहत्य विचार्य सर्वविद्याधिदेवमहेश्वरस्यानुग्रहत, तानि तानि विमानसामान्ययन्त्राणि विमानविशेषयन्त्राणि च निर्माय विमानयानमिदमाविष्कृतमिति। इदमेव द्रढयन्नाह मनु, बोधानन्दश्च।

यथा— भूतभौतिकशास्त्राणि वेदतत्त्वानुसारत ।
सर्वलोकोपकाराय कल्पयित्वा यथाक्रमम् ।
सस्थापयत लोकेऽस्मिन् सर्वेषा भुक्तिमुक्तये ।।
आकाशगमनार्थ व्योमयानानि तथैव च ।
वायुवेगादिसिद्ध्यर्थ घुटिकापादुकाविधिम् ।।[3]

---

१ द्र० महाभाष्यम्, चतुर्थमाह्निकम् मुखनासिकासूत्रम् ।

२ नैतद्युज्यते। तदत्र ऋग्वेद प्रमाणम्—

वेदा यो वीना पदमन्तिरक्षेणपतता वेद नाव समुद्रिय । तथा च कृतयुगे (ऋग्वेदकाले) ख्याता, अष्ट यत्रबल सिद्धय अष्टसिद्धयाना सन्ति। ते च इमे १ दिव्य विमान, (ऋग्वेद ४।३६।१) ध्वनिर्गतिरयास्य विमानस्य गति एकस्या घटिकाया लक्षगव्यूतिरासीत्। ऋभुगणेन निर्मित एष । २ ऋभुगणेन निर्मित, अमृत गवी विमान (ऋ० ४।३३।८) अविजितोऽय द्विमान। एतदनन्तर ३ सूत, ४ सौभ, ५ प्लव, ६ शिला-सतरण, ७ हर्यश्व, ८ पुष्पकम् इति विमानाना आसन्। —देवदत्त शास्त्री

३ "घुटिकापादुकाविधिम्" इत्यस्य कोऽर्थ, कि वा प्रयोजनमित्यादि सुस्पष्ट नावगतम्। गुल्फपर्यायोऽयं घुटिकाशब्द इत्यमर, तथा च—"तद्ग्रन्थी घुटिके गुल्फौ" (द्र० २।६।७२)। श्रीभगवच्छङ्कराचार्यकृतसौन्दर्य-लहर्या एकत्रिंशत्तमे" चतु षष्ट्यातन्त्रैरित्यादिपद्ये यानि निषिद्धचतु षष्टितन्त्राण्युक्तम्, तद्व्याख्यायाञ्च श्री-

रचयित्वा कल्पशास्त्रैर्लोके स्थापयत क्रमात्।
इत्यादिदेश भगवान् दक्षिणामूर्तिरव्यय ॥
ततस्ते मुनय सर्वे दक्षिणामूर्तिरूपिणम्॥
हृदि कृत्वा महादेव सद्गुरु करुणालयम्।
धर्मशास्त्रपुराणेतिहासादीन् वेदमार्गत ॥
तथैव भौतिकादीनि शास्त्राणि विविधान्यपि।
कल्पशास्त्राणि सर्वाणि श्रौतस्मार्तपराणि च॥
चक्रुस्ते वेदहृदयमनुसृत्य यथाविधि।
पश्चात् प्रतिष्ठा चक्रुश्च लोके तानि यथाक्रमम्॥
तेष्वन्तरिक्षविमानबोधकानि यथाविधि।
षट् शास्त्राणीति कीर्त्यन्ते पूर्वाचार्यकृतानि हि॥

तदेव त्रेतायुगे एव विमाना आविष्कृता इति सिद्धम्। एवञ्च त्रेताद्वापरकलियुगाना कालपरिमाण २५९२००० द्वानवतिसहस्राधिकपञ्चविशतिलक्षवर्षाणि। तत्र यदि त्रेतायुगारम्भ एव कदाचिद्विमाना-विष्कारो न स्यात्तथापि इतो न्यूनानिन्यून पञ्चविशतिलक्षवर्षपूर्व तु विमानस्य आविष्कारो बभूवेति निश्चप्रच व्याहर्तु शक्यते। तदेवम्—इत कतिचनवर्षपूर्वमेव विमानाविष्कारभ्रान्ति प्रख्यापयन्तो नष्टविमाननिर्माण-पद्धति पुनरुद्धारयन्त पाश्चात्यास्तदनुसारिणोऽपि समाहिता इति दिक्।

अथेह सर्वविधविमानयन्त्राणि कथ्यन्ते

द्वात्रिशद् यन्त्राणि विमानसामान्योपयोगीनि, अत इमानि सर्वेषु विमानेषु सयोज्यानि। यन्त्रसर्वस्वे द्वात्रिशद्यन्त्राणा नामानि यथा—

(१) विश्वक्रियादर्पणयन्त्रम्। (२) शक्तयाकर्षणयन्त्रम्। (३) परिवेषक्रियायन्त्रम्।
(४) अङ्गोपसहारयन्त्रम्। (५) विस्तृतास्यक्रियायन्त्रम्। (६) वैरूप्यदर्पणयन्त्रम्।
(७) पद्मचक्रमुखयन्त्रम्। (८) कुण्टिणीशक्तियन्त्रम्। (९) पुष्पिणीयन्त्रम्।
(१०) पिञ्जुलादर्शयन्त्रम्। (११) नालपञ्चकयन्त्रम्। (१२) गुहागर्भयन्त्रम्।
(१३) तमोयन्त्रम्। (१४) पञ्चवातस्कन्धनालयन्त्रम्। (१५) रौद्रीदर्पणयन्त्रम्।
(१६) वातरकन्धनालकीलकयन्त्रम्। (१७) विद्युद्यन्त्रम्। (१८) शब्दकेन्द्रमुखयन्त्रम्।
(१९) विद्युद्द्वादशयन्त्रम्। (२०) प्राणकुण्डलिनीयन्त्रम्। (२१) शक्तत्युद्गमयन्त्रम्।
(२२) वक्रप्रसारणयन्त्रम्। (२३) शक्तिपञ्जरकीलकयन्त्रम्। (२४) शिर कीलकयन्त्रम्।
(२५) शब्दाकर्षणयन्त्रम्। (२६) पटप्रसारणयन्त्रम्। (२७) दिशाम्पतियन्त्रम्।
(२८) पट्टिकाभ्रकयन्त्रम्। (२९) सूर्यशक्तचपकर्षणयन्त्रम्।
(३०) अपस्मारधूमप्रसारणयन्त्रम्। (३१) स्तम्भनयन्त्रम्। (३२) वैश्वानरनालयन्त्रम्।

लक्ष्मीधरभट्टेन स्पष्टीकृतम्, तत्र द्विवार 'घुटिका' प्रसङ्गः समायात, तथाहि—"कुण्डिकामतम्-घुटिकासिद्धिहेतु, तदपि वामाचारप्रधानमेव" एवम् "त्रोतले-घुटिकाञ्जनपादुकासिद्धि. घुटिकापानपात्रम्" इति च। प्रकृते च "घुटिकापादुकाविधिम्" इत्युक्तम्। तदेतेषा सम्बन्ध स्फुट एव।

उक्तञ्च—

"विमानाङ्गोपयन्त्राणि द्वात्रिंशदिति शास्त्रतः।
यथोक्तं यन्त्रसर्वस्वे भरद्वाजेन धीमता॥"

इमानि सर्वाण्यपि यन्त्राणि विमानसामान्योपयोगीनि, येषां विशदवर्णनं यन्त्रसर्वस्वे ग्रन्थान्तरे च उपलभ्यते। एतद्भिन्नान्यपि तत्तद्विमानोपयोगीनि विशेषयन्त्राण्यपि सन्ति, तद्विवरणञ्च पश्चाद्द्रष्टव्यम्।

अथेदानीं विमानचालने कोऽधिकारीति विमृश्यते। तत्रायं निर्णयः, स एव विमानं चालयितुमीष्टे, यः खलु द्वात्रिंशदरहस्यानि, वायोः पञ्चआवर्तान्, तत्तोनिवृत्त्युपायांश्च सम्यग्वेत्ति। उक्तञ्च—

(१) "वैमानिकरहस्यानि यानि प्रोक्तानि शास्त्रतः।
द्वात्रिंशदिति तान्येव यानयन्तृत्वकर्मणि॥
"साधकानि भवन्तीति यदुक्तं ज्ञानिभिः पुरा।"
(२) "रेखापथो, मण्डलश्च, कक्ष्यः, शक्तिस्तथैव च।
केन्द्रश्चेति विमानानां मार्गाः खे पञ्चधा स्मृताः॥"

एवञ्च विमानस्य रचने, चालने, आरोहणे, स्तम्भने, गमने, विविधविधगतिवेगादिनिर्णये च द्वात्रिंशद्रहस्यज्ञानमनन्यथासिद्धमिति तस्यानुपेक्ष्यतया समासतस्तत्परिचयश्चर्च्यते। उक्तञ्च—

"मान्त्रिकस्तान्त्रिकस्तद्वत्कृतकश्चान्तरालकः।
गूढो दृश्यो ह्यदृश्यश्च परोक्षश्चापरोक्षकः॥
सङ्कोचो विस्तृतश्चैव विरूपकरणस्तथा।
रूपान्तरः सुरूपश्च ज्योतिर्भावस्तमोमयः॥
प्रलयो विमुखस्तारो महाशब्दविमोहनः।
लङ्घनः सार्पगमनश्चपलः सर्वतोमुखः॥
परशब्दग्राहकश्च रूपाकर्षणनामकः।
आकाशाकारकश्चैव तथा जलदरूपकः॥
क्रियारहस्यग्रहणो दिक्प्रदर्शनमेव च।
स्तब्धकः कर्षणश्चेति रहस्यानि यथाक्रमम्॥"

(अ) अथादिमं मान्त्रिकरहस्यं नाम मन्त्रक्रियाशक्त्यादिना कलासंयोजनेन अच्छेद्यादाह्याविनाशित्वादिगुणविशिष्टविमानरचनकर्तृत्वमिति।

(इ) द्वितीयं तान्त्रिकरहस्यं नाम महामायाशम्बरा[१]दितन्त्रोक्तानुष्ठानेन तत्तच्छक्त्यनुसन्धानम्।

(उ) कृतकरहस्यं नाम विश्वकर्माद्याचार्यविरचितशास्त्रैः यन्त्रनिर्माणपरिपाटीं विज्ञाय विमाननिर्माणम्।

---

१. एतद्विषये द्र०, भगवत्पादश्रीशङ्कराचार्यकृतसौन्दर्यलहर्या एकत्रिंशत्तमस्य चतुष्षष्ट्या तन्त्रैः० इत्यादिपद्यस्य लक्ष्मीधराचार्यकृता व्याख्या, चतुष्षष्टितन्त्रविवरणञ्च।

(ऋ) अन्तरालरहस्य नाम अनिष्टस्थानेषु यदा विमानप्रवेशो भवति तदा तद्रक्षणाय स्तम्भनयन्त्र-प्रयोग ।

(ऌ) गूढरहस्य नाम वातशक्त्या सूर्यशक्त्या च विमानाच्छादनम्।

(ए) दृश्यरहस्य च युद्धोपयोगि। विद्युद्वातकिरणशक्तिसम्मेलनेन व्याजविमानप्रदर्शनेन शत्रूणा मोहनम्।

(ओ) अदृश्यरहस्य नाम आकाशतरङ्गेषु श्वेतमेघमण्डलाकार निर्माय तत्र विमानादृश्यकरणम्।

(ऐ) परोक्षरहस्य नाम मेघमालासु विमानगोपनम्।

(औ) अपरोक्षरहस्य नाम रोहिणीविद्युत्प्रसारणेन विमानाभिमुखवस्तूनां प्रत्यक्षनिदर्शनक्रिया-रहस्यम्।

(क) सङ्कोचनरहस्य नाम अङ्गोपसहारयन्त्रेण कस्यचन विमानाङ्गस्य नाशप्रसङ्गे तदङ्गोपसहार ।

(ख) विस्तृतरहस्य नाम—यथाकालमावश्यकतानुसार तात्कालिकोपयुक्तप्रमाणमनुसृत्य विमान-विवृतक्रियाकरणम्।

(ग) विरूपकरणरहस्यमपि युद्धोपयोगि। एतच्च अपस्मारधूमप्रसारणयन्त्रवैरूप्यदर्पणयन्त्रपद्मचक्र-मुखयन्त्र साहाय्येन सम्पाद्यते। विमानद्रष्टृणा शत्रूणा भयोत्पत्तिरनेन क्रियते।

(घ) रूपान्तररहस्यमपि युद्धोपयोगि। विमानद्रष्टृणा शत्रूणा कृते विमानस्यान्यथाप्रदर्शनमेव एतत्कार्यम्।

(ङ) सुरूपरहस्य खलु यात्रिणा सौविध्यार्थम् । पुष्पिणीयन्त्रपिञ्जुलायन्त्र द्वारा च तेषा मनोरञ्जन-मेवैतत् कार्यम्।

(च) ज्योतिर्भावरहस्य नाम—गुहागर्भदर्पणद्वारा विमानोपरि सङ्घट्टितसूर्यकिरणतेजसा यानस्य प्रकाशमयत्वसम्पादनम्।

(छ) तमोमयरहस्य नाम शक्त्याकर्षणदर्पणयन्त्रेण तमोयन्त्रेण च मध्याह्नकालेऽपि अमावस्या-रात्रिवदन्धकारकरणम्।

(ज) प्रलयरहस्य नाम विद्युच्छक्त्या अङ्गोपसहारयन्त्रेण च सर्ववस्तूनां नाशकरणम्।

(झ) विमुखरहस्यमपि शत्रुनाशापयोगि। मूर्च्छावस्थासम्पादनपूर्वक विवर्णकरणमेवैतत्प्रयोजनम्।

(ञ) ताररहस्य खलु नक्षत्रमण्डलवत् पदार्थान्तिराणामपि दर्शनम्।

(ट) महाशब्दविमोहनरहस्य तु अतिशयमहारवद्वारा शत्रूणा भयोत्पादनम्।

(ठ) लङ्घनरहस्य खलु कदाचिदग्निसयोगाद् विमानहानिमाशङ्क्य तत्स्थानाद् यानस्य दूरापसारणम्।

(ड) सार्पगमनरहस्य नाम विमानस्य सर्पवच्चालनज्ञानम्।

(ढ) चपलरहस्य तु युद्धोपयोगि। शत्रुविमानकम्पनकरणमेवैतत्प्रयोजनम्।

(ण) सर्वतोमुखविमानरहस्यमपि युद्धार्थमेव। शत्रुभिरावृते स्वविमाने तद्रक्षार्थं सर्वतः सञ्चारकरणम्।

(त) रूपाकर्षणरहस्य खलु परविमानस्थवस्तुरूपाकर्षणज्ञानम्। एतच्च "रूपाकर्षण"नामकयन्त्रेण सम्पाद्यते।

(थ) क्रियाग्रहणरहस्य खलु शत्रुभिः क्रियमाणाना तत्कार्यकलापाना 'शुद्धपटे' प्रतिबिम्बच्छवि प्रतिफलति, ततस्तज्ज्ञान भवति।

(द) दिक्प्रदर्शनरहस्य खलु परयानागमनदिग्ज्ञानम्।

(ध) आकाशाकाररहस्य नाम विमानस्य आकाशाकारकत्व सम्पाद्य तस्य आकाशाकारवत् प्रदर्शनम्।

(न) जलदरूपरहस्यमपि विमानस्य मेघाकारवत्प्रदर्शनम्।

(प) परशब्दग्राहकरहस्य नाम शब्दाकर्षणयन्त्रेण परविमानस्थजनसम्भाषणादिसर्वविधशब्दाकर्षणम्।

(फ) स्तब्धकरहस्य नाम सगृहीतापस्मारधूम स्तम्भनयन्त्रेण तत्प्रसार्य शत्रुविमानस्थजनाना स्तब्धीकरणम्।

(ब) अन्तिम कर्षणरहस्य नाम स्वविमानसहारार्थं परविमानेषु समागतेषु वैश्वानरनालाख्ययन्त्रेण अग्नि सम्पाद्य तेन शत्रुविमानध्वससम्पादनमिति।

यत्तूक्त प्राग्—पञ्चावर्तज्ञानमपि विमानचालकाना कृतेऽत्यावश्यकमिति, तदिदानी विचार्यते। उक्तं किल—

इमे खलु विमानगमनाय पञ्च मार्गाः कल्पिताः। एतेषु मार्गेषु यदा वायोः प्रवाहद्वयस्य ससर्गो भवति तदैव "आवर्ताः" सम्भवन्ति, तथा च अभियुक्तोक्ति—

"प्रवाहद्वयसंसर्गादावर्तनम्।" इति।

अन्यत्र चोक्तम्— "एव रेखादिमार्गेषु शक्तिद्वयसमाकुलात्।
आवर्ताः सम्प्रजायन्ते खेटयानविनाशकाः॥" इति।

तदेव पूर्वोक्तपञ्चमार्गेषु वायोः प्रवाहद्वयसघट्टन यदा भवति तदैव आवर्ताः सम्भवन्ति। तत्र प्रथमे रेखापथे यदा वायुप्रवाहद्वयसङ्घट्टन भवति, तत्सङ्घट्टन 'शक्त्यावर्तनम्' इति कथ्यते। एव क्रमशः मण्डलपथे, कक्ष्यपथे, शक्तिपथे केन्द्रपथे च ये ये वायवीयप्रवाहद्वयसङ्घर्षणजाता आवर्ता भवन्ति, ते च यथाक्रम वातावर्तनम्, किरणावर्तनम्, शैत्यावर्तनम्, घर्षणावर्तनञ्चाभिधीयन्त इति दिक्।

एव विमानसामान्यविषये यत्किञ्चिदेतदुक्त्वा तत्तद्विमानविषयेऽपि किञ्चिद् व्याहरिष्यते। यच्चोक्त प्राग्विमानत्रैविध्य युगत्रयीमभिलक्ष्येति, तत्रेद वक्तव्यम्—त्रेताया द्वापरे कलौ च विमाननिर्माणप्रक्रियाया, तत्सिद्धान्तस्य पार्थक्यात्तत्रैविध्यम्, तत्र कलौ मन्त्रतन्त्रादिसिद्ध्यभावात् यन्त्रनिर्मिता एव विमाना इति बोध्यम्। ततश्च तान्त्रिकाः, मान्त्रिकाश्च विमाना आसन्निति विमानस्य यन्त्रमात्रजन्यत्वमभिमन्यमानाः समाहिताः। तत्र मान्त्रिकतान्त्रिकविमानाना भेदादिविशेषविवरण विस्तरभिया विहाय यन्त्रनिर्मिताना तत्तद्विशेषविमानाना विषये किमप्युच्यते। तदत्र 'शकुन'-'सुन्दर'-'रुक्म'-'त्रिपुर'विमानचतुष्टयमाश्रित्य कश्चन विचारः

प्रस्तूयते। तत्रादौ 'शकुन' विमानविवेचनम् तथाहि—शकुनविमानो नाम पक्षपुच्छाद्यङ्गसमन्वितः पक्ष्याकारको विमानविशेषः। राजलोहनिर्मितस्यास्य विमानस्याङ्गपरिचयः साम्प्रतं चर्च्यते, तथाहि—

(क) **पीठम्**—यत्तु सम्प्रति यानेषु उपवेशनस्थानं भवति तदेव पीठमिति कथ्यते। पूर्वोक्त राजलोहाख्य लोहं 'पट्टिका'-यन्त्रेण समीकृत्य तेनैव लोहेन पीठनिर्माणं कार्यम्। एतच्च अशीतिवितस्त्युन्नतं पट्पञ्चाशद्वितस्त्यायाम, दक्षिणोत्तरभागयोश्च सप्ततिवितस्त्युन्नतं भवतीति संक्षेपः।

(ख) **नालस्तम्भः**—एष च लम्बायमानः ऊर्ध्वमुखो भवति। एतन्मूले आवर्तकीलकानि सुदृढं सयोज्यानि, येन स्तम्भः कदाचिदपि न विचलेत्।

(ग) **चक्रत्रयम्**—एतच्च वायुसञ्चलनार्थाय कार्यम्। अस्य विशेषपरिचयो नावगतः।

(घ) **पक्षद्वयम्**—विंशतिवितस्त्युन्नतमष्टवितस्त्यायामं भवति खलु पक्षद्वयम्।

(ङ) **पुच्छः**—विमानपश्चिमाङ्गवाचकोऽयं शब्दः। एष च विमानावयवानुसारमेव कार्य इति मे मनीषा।

एवमेव वाताकर्षकयन्त्रमौष्मयन्त्रञ्चास्पष्टमेव। अस्मिन् विमानेऽन्यानि वस्तूनीमानि—**'चुल्ली'**, इयं विद्युदग्निचालिताऽऽसीत्। 'तैलपात्रम्'–अस्मिन् पात्रे धूमाञ्जनादि तैलं स्थाप्यम्। 'धूमाञ्जन' **इत्यनवगतम्।** तदेवं मनिसमासतः शकुनविमानपरिचयश्चर्चितः।

अथ सुन्दरविमानपरिचयः

विमानोऽयं घटिकावच्छिन्नकालेऽर्थात् चतुर्विंशतिक्षणात्मकसमये योजनानां चतुश्शतमर्थाद्द्विशताधिकत्रिसहस्रमील गच्छति, एवञ्च प्रतिघण्टं खल्वष्टसहस्रमील गच्छतीति, उक्तञ्च—

"घटिकावच्छिन्नकाले योजनानां चतुश्शतम्।
विमानो वेगतो याति नात्रकार्या विचारणा॥" इति।

अथैतदङ्गपरिचयः समासेन प्रस्तूयते—

अस्मिन्नपि विमाने राजलोहनिर्मितं पीठं भवति। ततः पट्पञ्चाशद्वितस्त्युन्नतश्चतुर्वितस्त्यायामो नालस्तम्भो भवति। नालस्तम्भमूले च पात्रत्रयम्—एकं धूमस्य, अन्यत् तैलस्य, अपरञ्च जलस्य। नालस्तम्भाव्यवहितमूले वर्तुलमष्टवितस्त्यायामं चतुर्वितस्त्युन्नतं धूमपात्रं भवति। ततस्तैलपात्रं जलपात्रञ्च यथाप्रमाणं संस्थाप्यम्। तैलपात्रे तु धूमाञ्जनतैलम्, शुकतुण्डिकतैलञ्च पूरयेत्। ततः 'कुलटी' तैलमपि तत्रैव पूरयेत्। पात्रत्रयाधःस्तात् विद्युत्सङ्घर्षणमणिकीलकं स्थापयेत्। ततो विद्युत्सञ्चलनाय तन्त्रीद्वयं (तार) संयोजयेत्। अतः परं धूमोद्गमयन्त्रं स्थाप्यम्, तत्परिचयो यथा—

"वेगादूर्ध्वमुखे धूमोत्क्षेपणं कुरुते यतः।
अतो धूमोद्गम इति नाम यन्त्रस्य वर्णितम्॥" इति।

पूर्वोक्तत्रिविधतैलस्य जलसम्पर्केण तत्तद्यन्त्रयोगाद् धूमोद्गमोभवति। एतच्चाधुनापि यानयन्त्रेषु भवति।

अतः परं विद्युद्यन्त्रं स्थाप्यम्। एतच्च विद्युदुत्पादनयन्त्रं विद्युन्निर्णयकृद्वा यन्त्रम् (मीटर) आसीदिति अनुमीयते। एवमेव शक्तिपूरकपात्रम्, वातप्रसारणयन्त्रं, त्रिचक्रनालस्तम्भयन्त्रम्, भस्त्रिकामुखयन्त्रम्, विमाना-

वरणयन्त्रम् अग्निकोशयन्त्रम् (इञ्जन) इत्येतान्यपि सुन्दरविमानस्याङ्गानि भवन्ति, एष्वपि कानिचन लघु-यन्त्राणि भवन्ति, तदेतेषा समेषा परिचयो निबन्धविस्तरभिया नोच्यते।

अथ रुक्मविमानपरिचयः

एतच्च प्रकृतविमानस्य स्वर्णवर्णत्वेन तादृङ्नाम । यद्यप्येतद्विमाननिर्माणमपि पूर्वोक्तराजलोहेनैव भवति, परन्तु पाकविशेषेण लोहेऽपि रुक्मवर्णतऽऽयाति, उक्तमपि—

"विमानो रुक्मवर्णत्वाद् नाम्ना रुक्म इतीरित ।
राजलोहादेव रुक्मविमानमपि कारयेत् ।।
पाकभेदाद् राजलोहे स्वर्णवर्णविकारता ।
यथा भवेत्तथा कुर्याच्छास्त्रोक्तेनैव मार्गत ।।" इति।

अस्मिन् विमाने खलु-पीठम्, अयश्चक्रम्, वटिणिकाग्नम्भ विद्युन्नाळचक्रम्, परिवर्तनावर्तनकीलकम्, इत्येतानि अङ्गानि, एषु च बहूनि लघुयन्त्राणि भवन्ति। तदेव समासतो रुक्मविमानश्चर्चित ।

अथ त्रिपुरविमानविचारः

त्रिपुरविमानोऽय खलु पुष्पकविमानवद् इतिहासप्रसिद्ध एव। पुराणेष्वेतद्विषयकाल्याख्यानि बहुत्रोप-लभ्यन्ते। एतन्निर्माणविधिरपि यथाकथञ्चिदुपलभ्यत एव, पर पुष्पकविमाननिर्माणप्रक्रिया साम्प्रत नोपलभ्यते। त्रिपुरविमाने भागत्रय भवति, भागत्रयञ्चैतदावरणात्मकमेव, एकैकमावरणञ्च 'पुरम्' इत्युच्यते, तत सम्पूर्ण-विमानस्य त्रिपुरेऽन्वर्थ नाम। विमानश्चायं सूर्यरश्मीना परस्परसङ्घर्षणेन सञ्जातया विद्युता प्रचलतिस्म। तदेतद् महाविज्ञानतत्त्वरत्नाविष्कारोऽस्मत्पूर्वजानाम्।

उक्तञ्च "त्रिपुराख्यविमानस्यावरणत्रयमीरितम् ।
एकैकावरणञ्चात्र पुरमित्यभिधीयते ।।
पुरत्रयेण सयुक्त विमान त्रिपुर विदु ।
भास्करांशुसमुद्भूतशक्तयासञ्चोदितो भवेत् ।।" इति।

एव भागत्रयविशिष्टस्यास्य विमानस्य स्थलजलाकाशेषु सर्वत्र गतिरपि निर्बाधाऽऽसीत्। परन्तु एकैकमङ्गमेव तत्र तत्र एकत्र गन्तु समर्थमासीदिति यन्त्रविदा मतम्, अत उक्तम्—

"पृथिव्यप्स्वन्तरिक्षेषु स्वाङ्गभेदात् स्वभावत ।
यः समर्थोभवेद्गन्तु तमाहुस्त्रिपुर बुधा ।।" इति।

पर समयानुसार त्रिपुरात्मक यानमिदमेकीभूयापि उड्डीयते स्म, ततश्चैषा त्रिपुरसमष्टिरेव 'त्रिपुरी' इति त्रिपुरविमानमिति वा कथ्यते। एतद्विमाननिर्माणकालस्तु तारकासुरसमय एव, यतो हि तारकासुरस्य त्रय पुत्राः, ताराक्ष, कमलाक्षो विद्युन्माली च। एभि प्रार्थितो मयासुर स्वर्णकृष्णलोहरजतजातानि त्रीणि पुराणि निर्ममे। एकैकस्य भागस्य एकैकश्चालकोऽध्यक्षश्चासीत्। ततश्च स्वर्णरजतलोहनिर्मितपुरत्रयस्याध्यक्षा-श्चालकाश्च क्रमशः तारकाक्षकमलाक्षविद्युन्मालिन आसन्। तारकासुरोय कदा कस्मिन् युगे जात इति स्पष्टमा-टीकतु नोत्सहे। एतत्तु बोध्यम्यदा त्रिपुरविमानमवलम्ब्य पूर्वोक्तास्त्रयो वैज्ञानिका जगतोऽनिष्टंकर्तुमारेभिरे,

तदा सर्वलोकैकहितकृद्भगवान् पार्वतीजानि शिव एकेनैव शरेण तन्नाशमकरोत्, तत प्रभृति सोऽय भगवान् 'त्रिपुरारि' इति 'महादेव' इति च जेगीयते। त्रिपुरविमाननाशश्च पश्चिमसागरकूले एव जातइत्यपि महाभारतीयकर्णपर्वणश्चतुस्त्रिंशाध्यायतो बोध्यम्। यदि नाम कदाचिदाधुनिकोभूमध्यसागर एव तदानीन्तन पश्चिमसागर स्यात्, तदाऽस्यैव तटे त्रिपुरनाशो बभूवेत्यनुमीयते, तत्प्रसङ्गेन च त्रिपुरनाशस्थानस्यापि 'त्रिपुरी' इति नाम सञ्जातमित्यप्यनुमीयते, अतएव भूमध्यसागरप्रान्ते 'त्रिपुली' इति 'ट्रिपोलिटेनिया' इति च स्थानद्वय वर्तते। 'त्रिपुली' इति तु 'ट्रिपुली' इत्यपि कथ्यते। सर्वञ्चैतत् त्रिपुरीतिशब्दस्यैव विकारभूतमिति यथाबुद्धि अनुमीयते इत्यल प्रसङ्गोपात्तेन। यच्चोक्तमधुनैव–त्रिभागात्मकत्वमस्यविमानस्येति, तत्र प्रथमभागस्य सञ्चार पृथिव्या, द्वितीयभागस्य सञ्चारो जले, अवशिष्टस्य चाकाशे इति, तत्रापि द्वितीयभागस्य सञ्चारो जलोपरि, जलाभ्यन्तरे च भवतिस्म, उक्तञ्च—

"भागत्रय भवेदस्य त्रिपुरस्य यथाक्रमम्।
तेषु प्रथमभागस्य सञ्चार पृथिवीतले॥
द्वितीयभागसञ्चारो जलस्यान्तर्बहि क्रमात्।
तृतीयभागसञ्चारस्त्वन्तरिक्षे भवेत् स्वत॥" इति।

तदेव भागत्रयात्मकस्याप्यस्य विमानस्य यदि नाम कदाचित् कीलकै सम्यक् सन्धाय चालन स्यात्तदा त्रीण्यपि पुराणि एकीभूय यथानियमं यथासङ्केतमाकाशे सञ्चरन्ति, पुनश्च पृथिव्या, जले, व्योम्नि च पृथक्पृथक्सञ्चलनाय स एव विमानोऽपूर्वसयोजितकीलकोपसहारपुरस्सर विभज्यते। उक्तञ्च—

"एकदा कीलकै सम्यग्भागत्रयमत परम्।
एकीकृत्य यथाशास्त्रं चोदयेद् यदि खे स्वतः॥
एकस्वरूपत सम्यग्विमानस्त्रिपुराभिध.।
सङ्केतकानुसारेण वेगात् सञ्चरति ध्रुवम्॥
पृथिव्यप्स्वन्तरिक्षेषु गमनार्थं यथाविधि।
त्रिधा विभज्यते व्योमयानं शास्त्रविधानत॥" इति।

अथैतद्विमानाङ्गपरिचय.—यदुक्तं प्राग्, अस्य विमानस्य त्रयोभागाः इति, ते च भागा आवरणरूपा, तानि चावरणानि एकस्योपरि अन्यत्, तदुपरि चान्यदिति क्रमेण उपर्युपरि त्रीणि पुराणि सस्थाप्यन्ते। सर्वाणि चावरणानि एकीकरणकाले कीलकै सुष्ठु सयोज्यानि, येन त्रीणि पुराणि एकात्मता व्रजेत्, तदेवमावरणत्रयमिलित्वा त्रिपुरेति कथ्यत इति प्रतिपादित प्राक्। तत्र प्रथमावरणतो द्वितीयावरण किञ्चिन्नन्यूनप्रमाणकम्, द्वितीयावरणतश्च तृतीयावरणं न्यूनतरप्रमाणक कार्यमिति विवेक, उक्तञ्च—

"यथाक्रम यथाशास्त्र प्रथमावरणोपरि।
अन्यदावरण कुर्यादिति सूत्रविनिर्णय॥
प्रथमावरणात् किञ्चिद् ध्रुस्वमावरण यथा।
तथा द्वितीयावरणं कर्तव्यमिति वर्णितम्॥
वितस्तिशतकायाम यदि स्यात् प्रथमाङ्गणम्।
वितस्त्यशीत्यायाम स्याद् द्वितीयावरण तथा॥" इति।

किञ्च, प्रथमावरणे द्वितीयावरणसयोजनार्थ सन्धानकीलकानि मयोज्यानि, एवमेवद्वितीयावरणेऽपि तृतीयावरणसयोजनाय कीलकानि स्थाप्यानि। उक्तञ्च—

"प्रथमावरणे पूर्वं द्वितीयावरणस्य हि।
स्थापनार्थं यथासन्धानकीलानि यथाविधि॥
स्थापितानि तथैवास्मिन् द्वितीयावरणेऽपि च।
तृतीयावरणस्थापनार्थं चैव यथाक्रमम्॥
सन्धारयेत् कीलकानि सर्वत सुदृढानि च।" इति।

अस्मिन् विमाने प्रतिपुर पीठानि भवन्ति। अनुलोमविलोमभ्रमणसमर्थानि बहूनि नत्तल्लोहनिर्मितानि चक्राणि, पञ्चमुखचक्रकीलकानि, सर्पास्यकीलकानि, पञ्चाम्यमायूरकीलकानि, शक्त्याकर्षणकीलकानि, शक्तिचोदनयन्त्रम्, चक्रद्रोणी, मण्डूकहस्तचक्राणि, बहव सचक्रा लोहदण्डा, नलाधानचक्राणि, वातनाला, सचक्राणि विकासनोपसहारकीलकानि, सतन्त्रीकचक्रकीलकानि, वातायनानि, कवाटानि, आवरणकुड्यानि, विद्युत्पूरकपात्रम्, ध्वजस्तम्भ, कास्यलोहविनिर्मितघण्टायुगम्, आकस्मिकापन्निवारणाय घण्टाशब्दार्थ वेणीतन्त्री, भाषाकर्षणयन्त्राणि, भावाकर्षकयन्त्राणि, दिक्प्रदर्शनयन्त्राणि, कालप्रमापकयन्त्राणि, शीतोष्णप्रमापकयन्त्राणि, भीषणोपद्रवशमनाय वातनिरसनयन्त्रम्, आतपोपसहारयन्त्रम्, अतिवर्षोपसहारयन्त्रम्, तैलाहरणयन्त्रम्, खदिराङ्गारकुण्डकयन्त्रम्, नालतन्त्रीयन्त्रम्, विद्युद्यन्त्रम्, आवृत्तशङ्कुकदम्बा, बहवस्तत्तत्कार्योपयुक्ता मणय, पाचनायन्त्रम्, बहूनि तानि तानि पात्राणि, गणपयन्त्रम् इत्यादीन्यपि अङ्गयन्त्राणि भवन्ति। जलोपरि, तदभ्यन्तरे च गन्तु समर्थस्य द्वितीयभागस्य यदा जलाभ्यन्तरे गमन भवति, तदा श्वासक्रियासम्पादनाय सीत्कारीकीलकाख्य यन्त्रविशेषमपि स्थापयेत्—

"ऊर्ध्ववाताकर्षणार्थं सीत्कारीकीलकान्यपि।
सन्धारयेद्विशेषेण सर्वत्र सुदृढ यथा॥" इति।

तदेव त्रिपुरविमानस्य पुरत्रयपरिचय समासेनोक्त। सर्वोऽप्यय विमानचतुष्टयविषयकस्तत्तद्यन्त्रविषयकोऽङ्गयन्त्रोपयन्त्ररहस्यादिविषयको वा विचार प्रयोगपरीक्षापुरस्सर व्यवहारेषु आनेय। अत्र तु एकस्यापि अङ्गयन्त्रस्य, उपयन्त्रस्य वा कृत्स्नोविचारो यदि स्यात्तदा लेखकलेवरवृद्धिर्भवेदिति स उपेक्षित। विमानविषयक तथ्यजात पूर्वर्षिभि पुङ्खानुपुङ्खरूपेण निपुणपरीक्ष्य, भूयोऽनुसन्धाय चाविष्कृतमिति तु साटोप सर्वं वक्तुम्-पार्यत एव। हा हन्त, पूर्वतो निर्मित मिष्टान्नमिव विद्यमानमिदविषयजात नास्माभि संस्कृतचुञ्चुभि प्रयोक्तु शक्यत इति पारेगिरा दु:खोद्रेक इत्यल शोकोच्छ्वासेन।

अथैतद्विमानशास्त्रीय ग्रंथपरिचयः

यत्तूक्त प्राग् "भारद्वाजीयं सूत्रमिति, तत्रेद वक्तव्यम्—महर्षिणा श्रीमद्भरद्वाजेन कश्चन 'यन्त्रसर्वस्व' नामको ग्रन्थो निरमायि, ग्रन्थश्चायं सूत्रश्लोकोभयात्मक.। अस्मिन् ग्रन्थे यन्त्राणा सामग्री समग्रा वर्णिता। ग्रन्थश्चाय वेदमुपजीव्यैव वर्तत इति च बोध्यम्, उक्तमपि—

"निर्मथ्य तद्वेदाब्धि भरद्वाजो महामुनि।
नवनीत समुद्धृत्य यन्त्रसर्वस्वरूपकम्॥
प्रायच्छत् सर्वलोकानामीप्सितार्थफलप्रदम्॥" इति।

अस्यैव यन्त्रसर्वस्वग्रन्थस्य चत्वारिंशत्तमाधिकारेऽष्टाध्यायात्मक, शताधिकरणात्मक, पञ्चशतसूत्रैः-संवलितञ्च व्योमयानविषयक वैमानिकप्रकरणम् वर्तते, तदुक्तम्—

"तस्मिन् चत्वारिंशतिकाधिकारे सम्प्रदर्शितम्।
नानाविमानवैचित्र्यरचनाक्रमबोधकम् ॥
अष्टाध्यायैर्विभजित शताधिकरणैर्युतम्।
सूत्रै. पञ्चशतैर्युक्त व्योमयानप्रधानकम्॥
वैमानिकप्रकरण मुक्त भगवतास्फुटम्॥"[1] इति

अस्य 'वैमानिकप्रकरणस्य' बोधानन्दनामकेन यतिवर्येण टीकापि व्यरचि, तथा चोक्तम्—

"बालाना सुखबोधाय बोधानन्दयतीश्वर.।
सङ्ग्रहाद् वैमानिकाधिकरणस्य यथाविधि॥
लिलेख बोधानन्दवृत्त्याख्या व्याख्या मनोहराम्॥" इति।

अत्र च निबन्धे ये खलु श्लोका उद्धृतास्ते प्रायेण बोधानन्दवृत्त्यन्तर्गता एव। क्वचिच्च बोधानन्दवृत्त्युद्धृतग्रन्थान्तरीयश्लोकाअपि उद्धृता। नारायण-लल्ल-शङ्खाद्यास्तादृशा एव। यच्चोक्त विमानाविष्कारप्रसङ्गे तथैव भौतिकादीनीत्यादि, तत्रेदमनुमीयते—श्रीमद्भरद्वाजत प्राक्तनाचार्यकृतग्रन्था अपि विमानविषयका आसन्, तेषु षण्णामाचार्याणा तद्विरचितग्रन्थानाञ्चोल्लेखो लभ्यते, तद्यथा—

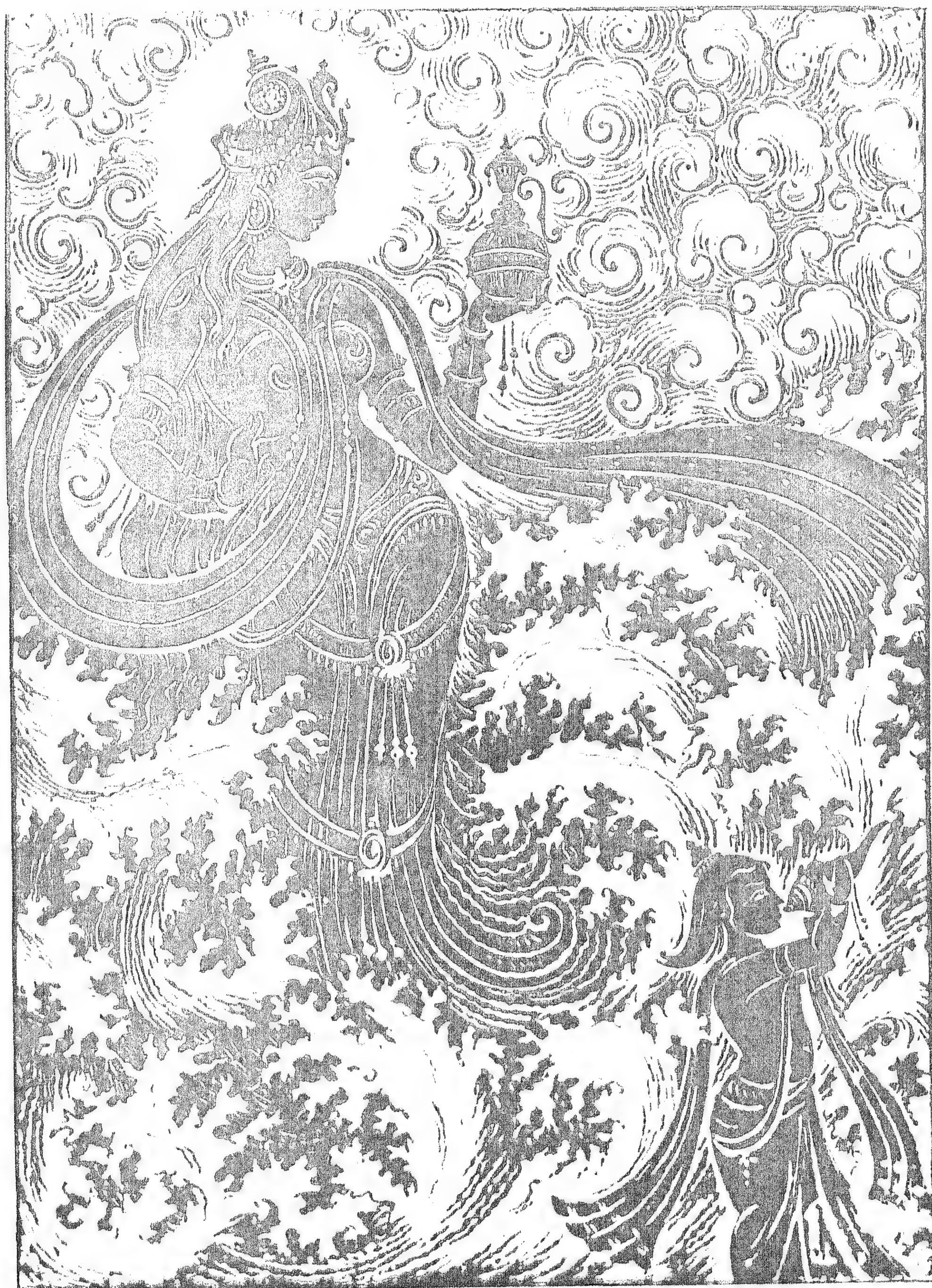
"नारायण शौनकश्च गर्गो वाचस्पतिस्तथा।
चाक्रायणिर्ढुण्ढिनाथश्चेति शास्त्रकृत स्वयम्॥
विमानचन्द्रिका व्योमयानतन्त्र तथैव च।
यन्त्रकल्पो यानबिन्दु खेटयानप्रदीपिका॥
व्योमयानार्कप्रकाशश्चेति शास्त्राणि षट् क्रमात्।
नारायणादिमुनिभि प्रोक्तानि ज्ञानवित्तमैः॥
विचार्यैतानि विधिवद् भरद्वाज. कृपानिधि।
"वैमानिकप्रकरणं" सर्वलोकोपकारकम्॥
पारिभाषिकरूपेण रचयामास विस्तरात्॥" इति।

तदेवमत्रातिसमासतो वैमानिक किञ्चिद्विवरणं प्रस्तुतम्। एतद्विषये 'समराङ्गणसूत्रधार' 'युक्ति-कल्पतरु'श्चेति ग्रन्थद्वयमपि भूयो मननीयम्। ●

---

१. भरद्वाजेन कृत 'अंशुबोधनी' इति नाम्ना ग्रथ प्रसिद्ध। अस्मिन् विविधविद्याया एकमेकमधिकरणमस्ति। एष्वधिकरणेषु विमानअधिकरणमपि विद्यते। भरद्वाजऋषे 'शक्त्युद्गह्यमोष्टौ इत्यस्मिन् सूत्रे बौद्धायनस्य वृत्तिरित्थम्—

शक्त्युद्गो भूतवाहो, धूमयानो शिखोद्गम।
अंशुवाहस्तारामुखो, मणिवाहे मरुत्सख॥
इत्यष्टकाधिकरणे वर्गाण्युक्तानि शास्त्रत॥—देवदत्त शास्त्री



तावत्कर्णाध्वयाता जनघन कलुषाधूनने गन्धवाहा :
दृष्टा· कि हव्यवाहा सकृदघदहने स्वर्गता पुण्यवाहा ।
स्पृष्टा ससारहाहा रव कटुक महाम्भोधिमग्ने वगाहा ,
पीता· पीयूष धाराधिकतरमधुरा पान्तु गोदोदवाहा ।।
चूडाशीतकरस्तनधयसुधानीरन्ध्रगन्धस्पृश ,
क्रीडाकङ्कणपन्नगेश्वरफणा पीतावशिष्टा मह
अङ्कासीन गिरीन्द्रजास्तनतटी हारावलीलोलना ,
संताप शमयन्तु वो हर जटा गङ्गातरङ्गानिला ।।

NEW LIGHT ON THE VEDIC GOD., Savitr

Dr. R. N. Dandekar

There has been considerable difference of opinion, among Vedic scholars, regarding the exact interpretation of the character and personality of the Vedic God, Savitr. This fact naturally enhances our interest in the study of the Vedic mythology concerning that god. A critical approach to the problem about the essential nature of Savitr is expected greatly to clarify our views in the matter of indogermanic mythology in general and Vedic mythology in particular.

Oldenberg is strongly of the opinion that the conception underlying the god Savitr cannot, under any circumstances, be taken back to the indogermanic period.[1] Savitr is comparatively a younger member of the Vedic pantheon; this fact is amply corroborated by the very name of that god, that is, Savitr, which is directly derived from the Vedic root *sū* (to stimulate, to vivify), as well as by the manner in which that god has actually come into being. The genesis of Savitr, according to *Oldenberg*, clearly indicates a very late phase in the evolution of the vedic religious thought.[2] The earlier and more important gods of the *Rgveda* (*RV*) like Varuna, Mitra, Indra, etc., are believed mainly to represent the personifications of natural phenomena. In the descriptions of these gods, the naturalistic element often becomes quite apparent. They consequently possess a sort of 'concreteness' about their nature and character. A natural step further in the evolution of the religious thought was to go from the external concrete form of natural phenomena to the inner abstract spirit which was supposed to be working behind those phenomena. The most outstanding characteristic of the whole universal life is the manifold 'motion' or 'movement' (Bewegung) which is clearly perceptible everywhere. Every phenomenon of nature as well as every activity of human beings has some form of 'movement' involved in it: the sun rises and sets, the Aśvinau go on their usual rounds, the rivers flow, men start working-all these happenings presuppose some kind of 'stimulation' or 'vivification' from within. It is only as the result of that 'stimulation' that the whole world-order is kept eternally going. The physical fact of 'movement' and 'motion', thus, logically led to its spiritual counterpart of stimulation. It was this conception of 'stimulation', as the result of which the whole universal order was set into motion, that was believed to have been deified in the later phase of the evolution of the Vedic religious thought.

A definite and independent god came to be looked upon as mainly and exclusively responsible for this 'stimulation', and that god was Savitr. He was the 'god stimulator.' The origin of Savitr, therefore, belongs, according to *Oldenberg*, to a period when abstract conceptions were deified and added to the Vedic pantheon. Tvaṣṭr, Dhātr, Netr, even Prajāpati, are some of the other gods who belong to this category. The grammatical aspect of the name Savitr also is quite noteworthy. Here a present participle is made to represent a distinct Vedic god, as also in the case of Dhātr, Netr, etc. The Vedic poet does not any longer restrict himself while naming a god, to the physical function of that god, such as Varuṇa, the 'pervader', or Indra, the 'kindler', etc., but he now refers to the deeper spiritual function of that god. The god Savitr is often described as stretching out his huge golden hands in order to 'direct' and 'stimulate' movement in the world.

Oldenberg further believes that the fact that Savitr is a later Vedic god can be clearly proved by the consideration of the position of that god in Vedic ritual. Savitr has no Soma-libation dedicated to him[3]. At the beginning of big sacrifices, Savitr is honoured by being mentioned in the formula often employed by the priests when they want to take hold of any ritual object, with the words, *devasya savituḥ prasave*. This position given to Savitr was positively an afterthought. A place was specially made for that god, since he did not have it in the original scheme of the earlier Vedic ritual. He was therefore glorified just at the beginning of the ritual.

Oldenberg puts forth still another viewpoint regarding the nature of Savitr. It was generally observed that the sun-god was mainly responsible for the most enormous movement in the universe, and that all other movements were apparently dependent upon him. Ultimately, therefore, the sun-god came to be regarded as the 'stimulator' *par excellence*, and the epithet, *savitr*, was, in many passages, employed with reference to Sūrya. This consequently led to the usual misconception that Savitṛ was originally conceived of as being identical with Sūrya. *Oldenberg* has strongly—and, as will be shown, in detail, later on, rightly—opposed this idea of the identification of these two Vedic gods, Sūrya and Savitr[1]. In the eleven entire hymns addressed to Savitr, as well as in the several references made in the Veda to that god, the solar character of that god is hardly brought forth with any prominence. Savitr is, without doubt, associated in Vedic hymns with 'light' and 'splendour' (IV 6 2, VI 13 2, VII 76 1), he is said to stimulate splendour in the east (X 139 1); he illumines the mid-region and the heaven and the earth (I 35 9-11), he brings blessings to man, with all seasons, by day and in the night (IV 53 7), he is the father of Sūrya, indeed the whole hymn, V 81, seems particularly to emphasise the sunlike

character of Savitr But these references do not indicate, as will be shown later, the 'solar sources' of the origin of Savitr The evidence against the identification of Savitr with Sūrya is, indeed, quite overwhelming

Oldenberg has thus arrived at three important conclusions regarding the nature of Savitr

(1) The god Savitr belongs to a late phase in the evolution of the Vedic religious thought—to a phase when abstract conceptions came to be deified Savitr represents an abstraction of the idea of 'stimulation'

(2) Savitr is, therefore, clearly a later addition to the pantheon of Vedic gods The study of the evolution of Vedic mythology and the consideration of the position of Savitr in Vedic ritual corroborate this viewpoint

(3) The identification of Savitr with Sūrya is a gross misconception The 'essential' in the nature of Savitr is not the idea of the sun-god in general or of the sun-god in any of his particular aspects, the 'essential' in his nature is definitely the abstraction of the idea of stimulation

As regards *Oldenberg*'s first conclusion, it must be said that there is available abundant evidence to show that Savitr cannot be regarded merely as an 'abstraction-divinity' The descriptions of Savitr in Vedic hymns are so pictorial that one is definitely inclined to believe that the Vedic poet must have thought of some 'concrete personality' as being represented by that god The *RV* describes Savitr as possessing golden arms (I 35 9-10, VI 71 1-5, VII 45 2) He is broad-handed (II 38 2), he has beautiful hands (III 33 6), he wears a tawny garment (IV 35 2), his omniform car is golden (I 35 2, 3, 5) and it is driven by two radiant steeds (I 35 2-5) Savitr raises aloft his two strong arms in order to bless all beings and set them working (II 38 2, VI 71 1, 5, IV 53 1) He is once called *apām napāt* (I 22 6) All these descriptions go to prove convincingly that the Vedic poet thought of Savitr as possessing a positively concrete personality and not as representing merely an abstract conception A comparison between the descriptions of Savitr on the one hand and those of purely abstract divinities like Trātr, Netr, Dhātr, etc , on the other, will prove very suggestive in this connection As *Max Muller* has aptly observed, the vigour and brightness of Savitr significantly contrast with the pale and shadowy features of deities like Dhātr, Trātr, etc , which are included by *Oldenberg* in the same category as Savitr [5] The former divinities have no concrete personality behind them, and so the personification of abstract conceptions represented by them is lifeless and unconvincing The case of Savitr, on the other hand, is quite different. There is considerable anthropomorphism to be seen in the personality of that god,

the activities of that god are described, by the Vedic poets, as if they are human in character. The Vedic poets seem to have actually visualised by means of their divine poetic eye, *ārṣa cakṣu*, the majestic personality of Savitr raising aloft his huge golden hands in order to direct and set in motion the affairs of the world.

Oldenberg has further put too great an emphasis on the significance of the formula, *devasya tvā savituḥ prasave*, often repeated at the beginning of the Vedic ritual. He maintains that the fact that Savitr is mentioned just at the beginning of the ritual indicates that the place given to him in the Vedic ritual is an afterthought and that the formula, *devasya savituḥ prasave*, brings forth prominently the nature of Savitr as representing the abstract conception of stimulation. But it must be remembered that that formula continues with the words, *aśvino bāhubhyām pūṣṇo hastābhyām*. This fact would show that the whole formula was stereotyped and did not possess any definite significance of its own. On the other hand, Savitr is regularly referred to in the Agniṣṭoma and mention is often made of the *sāvitra graha* dedicated to him. In the *Aitareya-Br.*, the *Ṛbhus* are associated with Savitr and are called his *antevāsāḥ*. The *RV* (I. 110. 2-3, 161. 11) describes the Ṛbhus as living in the house of Savitr for twelve days. This latter reference clearly presupposes a definite personal character of the Vedic god Savitr. Savitr is here undoubtedly the name of a distinct mythological personality. Savitr is again called *agohya* in these *RV* passages, Sāyana explains the word *agohya* as *āditya*. This implied connection of Savitr with Āditya makes Savitr possibly a member of the Varuna-Āditya-mythological circle. In the *Taittirīya-Saṃhitā* (I. 1. 9), Savitr is associated with 'fetters', which fact again goes against his being merely an abstraction-divinity. On the whole, the position of Savitr in Vedic ritual, contrasted with that of Dhātr, Netr, etc., proves conclusively that Savitr belongs to quite a different category from that of the latter divinities. The Vedic ritualists, like the Vedic poets, looked upon Savitr as possessing a clearly concrete personality.

The second conclusion of *Oldenberg*, namely that Savitr is a later addition to the pantheon of Vedic gods, is based upon his first conclusion and must therefore needs fall to the ground with it. The conception of a god, who stimulates and directs the huge world-order, cannot be said to belong exclusively to a later phase of Vedic mythology. The evolution of the Aryan religious thought may be briefly stated as follows : It was first of all the infinite vastness of nature, which strongly impressed the mind of the people. They deified this infinite vastness and glorified it in the divine form of 'Father Dyauh (Zeus) -Dyuah pitar (Jupiter). This may, indeed, be regarded as one of the oldest religious conceptions of the Indogermanic

mythology The Aryans, however, do not seem to have developed the mythological to the extent to which the concepts of Zeus and Jupiter have been concept of Dyauh developed They laid stress on another observation of theirs in this connection, namely, that this infinitely vast nature was not an uncontrolled chaos The sun rose and set punctually, the rivers flowed in their well-defined currents; the stars shone with undisturbed regularity, every activity in the universe was regulated in a perfect but inconceivable manner All this must be due to a certain 'law' or 'order' which worked behind all the world phenomena This view, which, as suggested above, had developed particularly prominently and more or less exclusively among the proto-Aryans, gave rise to the abstract conception of *ṛta*, cosmic order, and its mythological counterpart, Varuna in *RV*, the sovereign-lord, *samrāṭ*, whose function it was to see that this 'world-order' remained undisturbed and unbroken. The sovereign-lord Varuna supervised, controlled, and directed every 'movement', big or small, from the enormous daily rounds of the sun-god to the slightest winking of the eye in the case of an ordinary mortal The abstract idea of stimulation and its divine counterpart Savitr, both of which are so closely related to the Varuna-*ṛta* conceptions, need not therefore be regarded as necessarily belonging to a late phase in the evolution of the Vedic religious thought *Oldenberg* has included Savitr in the category of divinities like Dhātr, Netr, etc , which latter are obviously later creations of the Vedic poets The very fact, however, that eleven entire hymns are addressed to Savitr, and that about 170 references are made to that god, should be sufficient to disprove the contention of *Oldenberg* No other divinity belonging to that late category suggested by *Oldenberg* has been so much glorified and sung in the Vedic hymns *Oldenberg* has not been able to explain why only one god, Savitr, in preference to the other gods belonging to the same late group and category, should have been raised so high and be placed, in the Vedic hymns themselves, on the same level as the older and more important Vedic gods. The association of Savitr with the greater and older gods of the *RV* is such as would definitely go against the possibility of his being a younger member of the Vedic pantheon

The fact that Savitr plays a comparatively small and unimportant role in the Vedic ritual does not at all prove, as *Oldenberg* avers, that he is a later Vedic god For, similar is the case with Varuna, who cannot, under any circumstances, be regarded as a younger member of the Vedic pantheon On the other hand, Prajāpati, who clearly belongs to a late phase of the Vedic religious thought, is very prominent in the Vedic ritual. I shall try to show later on that, though the name of this god,

Savitr, may be of purely Indian origin the main characteristics and functions represented by that god may, in some form, be traced back to other indogermanic mythologies

Oldenberg vehemently opposes the proposition that the Vedic god Savitr was originally conceived of as an aspect of the sun-god[6] *Hillebrandt*[7] and *L. von Schroeder*[8] have, indeed, indentified Savitr with Sūrya It will be necessary, at this stage, to consider critically and in detail the view of *Hillebrandt* regarding the essential nature of Savitr *Hillebrandt* first of all takes into consideration the position of Savitr in the Vedic ritual There is in the *Taittirīya-Br* (III 10 1) a reference, in connection with *agnicitι*, to an altar of Savitr, namely, *savitaḥ parimaṇḍalam rathacakramātram sāvitram parilikhya* According to *Hillebrandt*, this description clearly indicates the solar nature of Savitr Further he points out that the possible connection of Savitr with Āditya implied in *RV* (I, 110 2, 161 11) supports the assumption that Savitr is identical with the sun-god In the Aśvamedha sacrifice, there are offerings to be made to Savitr, on each day, during the year, which fact suggests the nature of that god as the 'lord of the year' [9] And this 'lord of the year' cannot be any other than the sun-god These arguments, based on the study of the Vedic ritual and brought forth by *Hillebrandt* in order to support his proposed identification of Savitr with Sūrya, are far from being convincing It must be remembered that the original personality of a Vedic god is often changed considerably when that god is transferred to the ritual Varuna, who played such an important role in the Vedic mythology is, for example, rarely the central figure in the Vedic ritual To try to ascertain the nature of a Vedic god primarily from the study of the position of that god in the Vedic ritual is therefore not the correct method The main characteristics of a god usually fall into the background and his minor features, which afford some scope for ritualistic employment, are greatly magnified The original personality of a god is thus often distorted for the sake of the contingencies of the ritual Moreover the arguments put forth by *Hillebrandt* regarding the nature of Savitr, on the strength of the position of that god in the Vedic ritual, do not prove anything positively, except that the Vedic ritualists had known Savitr as possessing a concrete personality The peculiar form of the *sāvitra* altar, which, according to *Hillebrandt*, represents the solar orb, may as well be suggestive of the conception of 'motion' in the world-order, which is kept eternally going, as a consequence of the 'stimulation' given by Savitr, Further, the implication that Savitr is one of the Ādityas does not prove that Savitr is the sun-god, since the Ādityas originally belong to the Varuna-*rta* mythological complex. Moreover, several gods besides Sūrya are glorified as 'lords of the year.'

About Varuna, for instance, it is said in *RV* (I 25 8) *veda māso dhrtavrato dvādaśa prajāvatah, vedā ya upajāyate* There are, on the other hand, other ritualistic details about Savitr, which positively go against his being identified with Sūrya In the *Taittirīya-Sam* (I 1 9), Savitr is associated with fetters, which fact rather leads to the possible identity between Varuna and Savitr The *pāśas* are a more or less exclusive feature of the Varuna-mythology In *RV* (VI 71 5), Savitr is compared with the Upavaktr This Upavaktr is, in later ritual, called Maitrāvaruna, thus perhaps indirectly connecting Savitr with the Varuna-Mitra mythology There is not the slightest hint, in the Vedic ritual, that Savitr is identical with Sūrya Had Savitr and Sūrya been identical with each other, they could have interchanged their places in the ritual, one could have been substituted for the other As a matter of fact, however, each of them is mentioned at distinct stages in the course of the ritual, and the parts which they are made to play in the ritual are also quite distinct

When *Hillebrandt* refers to the descriptions of Savitr in the *RV*[10] he is on firmer ground His views in this connection may be briefly summarised as follows In a large number of *RV* passages, Savitr is predominantly described as the 'lord of light and splendour' These descriptions very clearly bring out the solar nature of that god The *mandalas* which afford the most obvious indication of the identity between Savitr and Sūrya are the fourth and the fifth The hymn IV 53 will be prefectly unintelligible without the assumption of the identity of these two gods The idea of stimulation is, no doubt, often emphasised in the *RV* But the contention of *Oldenberg* that Savitr, as the god representing the abstract conception of vivification, is older than Savitr, faintly and secondarily possessing the characteristics of the sun-god, cannot stand Indeed we find both these ideas in one and the same hymn For instance,

prāsāvīd bhadram dvipade catuspade (V 81 2)
uta śise prasavasya tvam eka it (V 81 5)
vi nākam akhyat savitā varenyo
'nu prayānam usaso virājati (V 81 2)

As regards the last reference, namely, *vi nākam* , it should be noted that there is hardly any difference between this description of Savitr and the usual descriptions of Sūrya and Agni Can *Oldenberg* prove, *Hillebrandt* seems to ask, that verse 5 in V 81 is older than verse 2, or that V 82, where the stimulation-idea is more prominently expressed, is older than V 81 ? The following passages in the *RV* referring to Sūrya, namely, (1) I 115.4 . *madhyā kartor vitatam sam jabhāra*, (2) I 115 4, *yade 'd ayukta haritah sadhasthad* . , (3) X 37 9 *yasya te viśvā bhuvanāni ketunā* ., (4) VIII 25 19 .

udusya śarane divo , and (5) VII 79 1 *susamdrgbhir uksabhir bhānum aśret* , may be compared respectively with the following Vedic passages referring to Savitr, namely, (1) II 38 4 *punah sam avyad vitatam vayantī* , (2) II 38 2 *nūnam arīramad atamanam cid etoh* , (3) I 35 2 *ā krsnena rajasā vartamānah* , (4) VII 76 1 *ud u jyotih amrtam viśvajanyam* , and (5) VII 72 4 *ūrdhvam bhānum savitā devo aśret* . The ideas expressed in these passages are similar, the literary expressions too are almost similar The only natural conclusion, according to *Hillebrandt*, therefore, is that Sūrya and Savitr were, to the mind of the Vedic poet, identical with each other They are often spoken of indiscriminately in the *RV*[11] One is described in terms usually applied to the other, and therefore it becomes hardly possible to keep the two gods apart

With reference to these arguments of *Hillebrandt* in favour of identifying Savitr with Sūrya, it may be said, at the outset, that the learned Vedic scholar has taken into consideration only very general characteristics of Savitr Such divine characteristics as being the lord of light and splendour, spreading rays of light everywhere, moving in golden chariot, etc , etc , are the common property of the Vedic poets They employ these features with reference to any Vedic god, irrespective of his intrinsic nature Association with light and splendour and other kindred features is the most common device used by the Vedic poet for the glorification of each and every divinity Further, in a few passages quoted by *Hillebrandt*, Savitr seems to have been brought in close connection with Sūrya, because the predominant function of Savitr, namely, that of stimulating, directing, and controlling the world-phenomena, is the peculiar feature, if but in a restricted sense, of the nature of Sūrya also What Savitr is to the whole universe including the sun-god, Sūrya is to a few happenings in the world This fact naturally gave rise to the misconception regarding the identity of these two Vedic gods. A closer and more critical examination of the personality of Savitr clearly indicates that that god definitely transcends the limitations implied by the nature of the sun-god Savitr and Sūrya may appear from some Vedic passages to be more or less identical, but they are more often differentiated from each other The contents of the Savitr-hymns differ substantially from those of the Sūrya-hymns The Sūrya-hymns are usually restricted merely to the descriptions of 'rising illumining light,' while the Savitr-hymns put conspicuous emphasis upon the nature of that god as the 'stimulator, controller, and director' of the world order It is said of Savitr, in contrast with Sūrya, that he regulates, ceaselessly and with care, the various phenomena, clearly defining their limits.

Let us bring together a few features of the sun-god, which are prominently described in the hymns addressed to him and which are, at the same time, never mentioned with reference to Savitr Sūrya is the eye of Mitrāvarunau (I 115 1, VI 51 1, VII 61 1) or the eye of gods (VII 77 3), while, Savitr is himself described as *sūryaraśmi* (V 139 1) Sūrya is the spy of the world (IV 13 3), his chariot is drawn by seven steeds (V 45 9) as against the two radiant steeds of Savitr (I.35 2) The path of Sūrya is prepared for him by Varuna (I 24 8, VII 87 1) or by Ādityas, Mitra, Varuna, and Aryaman (VII 60 4), while Savitr himself makes paths for all (II 38 7, 9). Sūrya's father is Dyauh (X 37 1), and he is said to be god-born (X 37 1), the mention is often made of Sūrya having been produced and placed in heaven by several gods—by Indra (II 12 4), by Indrāvisnū (VII 99 4), by Mitrāvarunau (IV 13 2; V 63 4), by Indrāvarunau (VII 82 3), and by Dhātr (X 190 3) This is a feature which clearly distinguishes Sūrya from Savitr, for, it is Savitr who is said to have produced and set in motion other natural powers (II 38 7, 9) Sūrya is further described as a bird (X 177 1), or a bull (X 189 1) or a steed (VII 77 3), while in many other passages he is spoken of even as an inanimate object (V 62 2, 63 4, VII 63 4), this is again a feature, which can never be thought of with reference to Savitr who is the stimulator of all objects, animate as well as inanimate Savitr is often described unlike Sūrya, as vivifying Vāyu and Pūsan (X 64 7, 139 1). Other features which clearly differentiate the functions of these two gods are the following Waters obey the ordinance of Savitr (II 30 1); with his hands Savitr leads the rivers onwards (III 33 6), water and wind obey the law of Savitr (II 38 2), Savitr is *prasavitā* as well as *niveśanah* (IV 53 6)

The above discussion will be sufficient to prove how the Vedic poets thought of Sūrya and Savitr as two quite distinct divinities with quite distinct functions Another feature which clearly distinguishes these two gods from each other is the fact that Savitr is a morning as well as evening god, while Sūrya is exclusively the god of morning Descriptions like *ā krsnena rajasā vartamano niveśayann amrtam martyam ca* (I 35 2) and *āsthād ratham savitā citrabhānuh krsṇā rajāmsi tavisīm dadhānah* (I 35 4) can hardly be reconciled with the nature of Sūrya, who is the lord of light and morning and who is said to be travelling on an illuminated path even after sunset It may be incidentally noted that the western direction is assigned to Savitr in the *Śatapatha-Br* (III.2 3 18), significantly enough, it is elsewhere assigned to Varuna thus again suggesting the distinction between Sūrya and Savitr. Another exclusive feature of Savitr is his association with *amati*, the mighty splendour or form This *amati* has something magical in it (III.38.8, VII 38 1, 2; 45 3) It is a super-

natural miracle, something like the māyā of Indra or Varuna. No such magical power is ever attributed to the sun-god. The part played by Savitr in connection with the funeral rites (X 17 4, *AV* XII 2 48); his being raised to the status of Prajāpati in *RV* (IV 53 2) and in later brahmanical literature (*Śatapatha- Br* XII 3.5 1; also cf *Taittirīya-Br* I 6 4 1) and of Bṛhaspati (*Taittirīya-Sam* IV.1 7 3, 2 8 1); his being preeminently called *asura* (IV 53 1)—these are still more characteristics of the personality of Savitr, which clearly distinguish him from Sūrya Savitr, unlike Sūrya, controls the working of all other gods (II 38 7, 9), no god dare resist his will (V 82 2) · Savitr bestows immortality not only on the Rbhus (I 110 2, 3), but also on other gods (IV 54 2) Do such references even faintly suggest the identity of Sūrya and Savitr ? Do they not indicate, beyond doubt, that the personality of Savitr transcends that of the sun-god and that the functions of Savitr are far more comprehensive and important than those of Sūrya ? The frequent juxtaposition of these two gods again proves nothing if not the clear-cut distinction between them The references such as that Savitr declares men sinless to Sūrya (I 123 3), or that Savitr combines with the rays of Sūrya (V 81 4) go to show that Sūrya is obviously distinct from and subordinate to Savitr Indeed the whole hymn, V 81., is important from this point of view. In VII 35 , where distinctive characteristics of different Vedic gods seem to have been mentioned, Sūrya and Savitr are clearly distinguished. In several other passages (I 35 9, 123 3, 157 1, V.81.4; VII 45 2; X 149 3) the names of Savitr and Sūrya appear side by side The activity of Savitr is frequently connected with the setting of the sun (I 35 2; II 38 2-5). How can this be explained if Sūrya and Savitr are identical ? Savitṛ is said to bring forth night (II 38 3ff), which description is unthinkable with reference to Sūrya It is further said that even Sūrya himself makes his activity subserve Savitr (VII 45 2) and that Savitr impels Sūrya (I 35 9). Savitr, the *asura*, is said to be surveying the midregion in the evening, and, in that connection (I 35.7) the poet asks : "Where is Sūrya, now ?" Such references unequivocally suggest that Savitr was regarded, in the *ṚV*, as the controller of all the activities of the sun-god. It is, therefore, more than certain that the Vedic poets distinguished very clearly between the Vedic gods, Sūrya and Savitr, and that they looked upon Savitṛ as a god who is responsible for stimulating and directing all the phenomena of the world, including the one connected with the sun-god.

Macdonell thinks that Savitr was originally a general epithet of Indian origin, applied later on, in a restricted manner, to the sun-god as the typical stimulator [12] *Thomas*[13] seems to corroborate *Macdonell's* view that Savitṛ is the divine power of Sūrya

personified. These seem to be merely attempts to bring about a kind of compromise between the views of *Oldenberg* and *Hillebrandt.* The word savitṛ, may have been, in some cases, used as an epithet of Deva (god) in general. This fact would perhaps merely indicate a stage when the present participle from the root *sū* had not been completely transformed into a proper name of a definite god It should be remembered that the descriptions of Savitr are not of a general character, so that they can be applied to any god in his capacity of a 'stimulator' As *Max Muller* has said, the name Savitr may be of the nature of a general title, but it is never, on that account, applied to any enlivener, whether rain, or moon, or wind [14] It will be presently shown that the characteristics of Savitr are indicative of a distinct Vedic god in his aspect of the stimulator of the world-order.

Roth compares Savitr with Greek Hermes, who is the usherer of day and night [15] But he does not seem to have taken into consideration the other distinctive characteristics of Savitr Even after a long discussion, *Bergaigne* does not arrive at any definite conclusion regarding the essential personality of Savitr [16] He, however, says that the nature of Savitr cannot be explained in terms of solar functions The distinction that Sūrya represents the physical orb of the sun-god, while Savitr represents the inner presiding divinity of the sun-god is, according to *Bergaigne,* not correct. He refers to the implied identity of Savitr with Bhaga (IV 55 10, V.82 3, VI.50 13); and the close connection between Savitr and Prajāpati (IV 53 2), between Savitr and Tvastr (I 13 10, IX 81 4), between Savitr and Pūsan (VI 50 3), and between Soma and Savitr (III 56 6, X 149 5) *Bergaigne* further emphasises the hermaphrodite nature of Savitr (III 38.8) remarking that Savitr combines in himself the characteristics of both sexes. These are, however, merely stray references, which obviously do not indicate the true nature of Savitr It may be that Savitr, in his different capacities, as the benefactor who distributes wealth, as the creator of the universe and the sustainer of the world-order, as the nourisher of the creatures, etc, has been brought into close association with several Vedic gods. This fact shows that the nature of Savitr is not identical exclusively with the nature of any one of these gods, but that it definitely includes and transcends the distinctive features of all these gods.

The above discussion will clearly indicate how the explanations regarding the true nature of Savitr proposed by *Oldenberg, Hillebrandt, Macdonell, Thomas, Roth,* and *Bergaigne* are either one-sided and incomplete or definitely beside the mark [17] A critical consideration of the views of these scholars has, however, led us so far to the following main conclusions .

(1) Savitr is not merely an abstraction-divinity of the type of Dhātr, Netr, etc. It is, therefore, not necessary to assume that Savitr belongs to a later phase of the Vedic religious thought, and that, therefore, the conception underlying that god cannot be taken back beyond the Vedic mythology.

(2) The view that Savitr was originally conceived of as being identical with Sūrya is a misconception, which has originated on account of the fact that the main function of Savitr, namely, 'stimulation', is also observed, to a restricted extent, among the descriptions of the sun-god As a matter of fact, however, the Vedic poets have clearly differentiated between these two gods.

(3) The word *savitr* is not an epithet of a general character, so that it can be applied to any god in his capacity of 'enlivener' There is a distinct divine personality behind that name, possessing its own essential nature

What then is the essential nature of Savitr ? In order to understand it correctly, we have to analyse the eleven entire hymns addressed to that god and 170 references made to him in *RV* in such a way that only those characteristics of his personality are brought together which clearly distinguish him from other Vedic gods It is an indisputable fact that the Vedic poets are often in the habit of using stock phrases with reference to any and every god This their propensity has given rise to the innumerable repetitions in the Veda, as pointed out by *Bloomfield* These common poetic formulas do not usually help us in estimating the character of a particular Vedic god We have, therefore, to base our views regarding the true and intrinsic nature of any god on the study of the *nivids*—the exclusive characteristics—mentioned in connection with that god

A very prominent feature of the nature of Savitr is that the concept of the world-order—*rta*—is often predominantly associated with his personality Savitr is the god who supports and preserves the whole world—*yathā viśvam bhuvanam dhārayiṣyati* (IV 54.4). He is said to be mainly responsible for sustaining the world-order and the ethical laws, so much so that he is regarded as setting the standard in that connection · *tripañcāśah krīlati vrāta eṣāṁ deva iva savitā satyadharmā* (X 34 8) or *deva iva savitā satyadharme' ndro na tasthau samare dhanānām* (X 139 3) Waters are subject to the ordinance of Savitṛ *āpaś cid asya vrata ā nimrgrā* (II 38 2), he with beautiful hands leads the rivers onwards (III 33 6), the wind stops in his movement in obedience to Savitr's *vrata* · *ayam cid vāto ramate parijman* (II.38 2); Savitṛ has fixed the erstwhile flying mountains (IV 54 5), all great gods have to act up according to his law · *na yasye 'ndro varuno na mitro vratam aryamā na minanti rudrah* (II 38.9), Savitṛ assigns to Indra and other gods their abodes in mountains

(IV.54.5), other gods follow Savitr's lead, no god dare resist his ordinance (II 38.7, 9; V 82.2); various gods carry out their distinctive functions only under the stimulation given by Savitr (V 81, X 139 1) Whatever Savitr, the god of beautiful hands, orders cannot be contravened or transgressed; his law stands as eternal truth :

na pramiye savitur daivyasya tad yathā viśvam bhuvanam dhārayisyati/
yat prthivyā varimann ā svangurir varsman divah suvati satyam asya tat/

(IV 54 4)

Savitr is the lord of what moves and what is stationary (IV 53 6) He is the supporter of the sky (IV 53.2, X. 149 4) and is once said to have fixed the earth with bonds and made the sky firm in the rafterless space (X 149 1) It is again Savitṛ who sets in motion the chariot of Aśvins (I 34 10) It is also under his behest that several affairs of the world, huge and small, are set going (I 124 1, II 38 11ff) The *Atharvaveda* clearly ordains (VI 23 3) *devasya savituh save karma krnvantu mānavāh.*

These references to Savitr in various Vedic passages provide us with a definite starting point for ascertaining the true nature and personality of that Vedic god In a very large number of passages, Savitr is associated with the concept of *rta*. It has been indicated above that already a stage had been reached in the evolution of what may be called the proto-Aryan religious thought when it was positively asserted that this vast and infinite universe was not a lawless chaos, but that it presupposed a well-defined cosmic order working behind all world-phenomena. The proto-Aryans had also developed a mythological counterpart of that conception a god who was to be responsible for seeing that this *rta* functioned regularly and without break. That god was consequently looked upon as the sovereign-lord of the universe, as the ruler, who sustained the law-cosmic and ethical and who directed and regulated the world-phenomena He held the whole world bound down by means of his fetters., so that it should not go astray from its regular well-defined course, and when he found that his ordinance was broken, he punished the offender also by means of his fetters. The working of the cosmic order was, however, beyond the ken of human beings The god, who controlled that cosmic order and made it function in an exceedingly perfect but inconceivable manner, was therefore naturally regarded as the greatest magician and was usually associated with majestic magic power, *māyā* or *amati*.

It is, indeed, suggested that many indogermanic mythologies have this conception of the world-order, and more particularly of the magician sovereign-lord who sees that that cosmic order works without hindrance or break. Just as

in the *ṚV* we have Varuna, and in the *Avesta* Ahura Mazda, so, in germanic religions, we find this world-sovereign represented as Odin. Similarly in the Lappish conception of the 'Welten-mann', we may see a counterpart of Vedic Varuna. A god of the Thrakers is called Darzales, 'god of bondage' as the name suggests and both in name and function he reminds one of Varuna Comparative mythology and comparative philology are claimed to have proved that all these gods are mythological counterparts, in the respective indogermanic religions, of one and the same abstract conception, namely that of the world-order The features of such a god, like sovereignty, magical power, giving of orders, and binding by means of fetters, are common to all the indogermanic mythologies[18].

My view regarding the essential nature and personality of Savitr may now be stated as follows : Savitr possesses, as has been shown above, all the characteristics of a god who stimulates, controls, and directs the cosmic order He is very often associated with all the main implications of the conception of *rta*. The Vedic poet must have originally thought of Savitr as the god who was responsible for stimulating, directing, and controlling the world-phenomena In other words, Savitr was, for Vedic poets, only another aspect of the god Varuna. A comparison of the *minds* of Savitr with those of Varuna, which will be attempted presently, would clearly indicate that these two gods are, according to the Vedic poet, identical with each other The sovereign lord Varuna was viewed by the Vedic poets from a particular standpoint; and special emphasis was put by them on certain of Varuna's peculiar functions It was under such definite circumstances that Varuna was glorified in the form of Savitr. The word *savitr* derived from the root *sū* was employed in some passages, as shown above, merely as an adjectival present participle connected with different gods in their capacity as 'enlivener', thus Savitṛ or stimulator in the domain of light was Sūrya; Savitṛ or stimulator of good luck was Bhaga, Savitr or stimulator in the matter of creation was Tvastr. This is only an extension, in a general way, of the conception of stimulation One may think of another possibility in this regard. The word *savitṛ* might have been originally used in a very general adjectival sense, and, in this stage of usage, the word might have been employed with reference to several gods like Sūrya, Bhaga, Tvaṣṭr, etc. It might have been only in later times that the epithet, which had then become almost a proper noun, was restricted to an aspect of Varuṇa. But two facts definitely go against such hypothesis. With this hypothesis, Savitr will have to be placed in the category of Dhātr, Netr, etc , which possibility, however, has already been shown to be out of the question. Secondly, the connection of Savitṛ with other older gods of the *ṚV* is such as would favour his

being originally regarded as an old and prominent member of the pantheon of Vedic gods,—namely as an aspect of Varuna. The association of Savitr with the conception of *rta* and consequently his implied identity with Varuṇa seem to be, therefore, quite ancient in Vedic mythology.

What is the peculiar aspect of the world-sovereign, Varuṇa, which is represented by Savitr ? Before an attempt was made to answer this question, it would be better to bring together the various features which are, in the Veda, common to the personality and nature of both Varuna and Savitr

To begin with, it should be noted that in some Vedic passages Savitr and Varuna have been mentioned in such a manner as would clearly bring about the identity of those two gods; for instance, *pra tvā muñcāmi varunasya pāśād yena tvā 'badhnāt savitā suśevah* (X 85 4) Here the word Savitā is used almost as another name of Varuna The same is the case as regards III 54 11, where Savitṛ is mentioned directly after Mitra and Varuna (III 54 10), thus suggesting a close connection among these divinities The functions of Savitr in his capacity as a stimulator and director of the world-order and the preserver of the cosmic ethical law (II 38 2; III.33.6; IV.53 4, X 34 8; 139 3) are entirely similar to those of Varuna (VI.70 1; VII 86 1, VIII.41 10, 42 1). Savitr is again closely associated with other members of the circle of the Varuna-mythology, namely, Aditi, Mitra, Aryaman, Bhaga, etc. (VII 38 4, 66 1-4) By reason of his laws Savitr is said to become Mitra (V 81 4). He is also often referred to as promoting *rta* (VII 38 2) Savitr plays a double role, he sets in motion and also puts to rest all worldly activities; he is both *prasavitā* and *niveśanah* (IV 53 6). This unique feature of Savitr's character indicates, in a convincing manner, that the word Savitr was not merely an epithet suggesting the abstract idea of stimulation. In that case the two-fold nature of Savitr would be quite inconsistent. It is thus certain that the Vedic poet thought of Savitr as a distinct god wielding complete control over all the phenomena of the world. The usual exclusive epithet of Varuṇa, namely *asura*, is employed in a very significant—and not merely conventional— manner with reference to Savitr also (I 35 7, 10; IV. 53 1) The word *asura* (*asu*+possessive termination *ra*) had originally the particular sense of a god possessing the greatest magical power The epithet was, accordingly, originally restricted to the magician sovereign-lord of the world, Varuṇa. When Varuna was glorified in his peculiar aspect as Savitr, the epithet *asura* also was naturally transferred to the latter.

The chariot of Varuna (and Mitra) is prominently described as shining like the sun (I.122 15) and as traversing the highest heaven (V.63.1). The

personality Varuna, as the sovereign-lord of the universe and as the preserver of law, is usually associated with *pāśas* or fetters He uses them in a two-fold manner He binds down the world by means of these fetters, so that it should not swerve from its well-defined course, he also binds, with these fetters, the offenders who break his law (I 24 15, 25 21, VI 74 4, X 85 24) Savitr is similarly described as binding down the world with fetters in order that the cosmic order should be preserved intact

savitā yantraih prthivīm aramṇād askamabhane savitā dyām adrmhat/
aśvam ivā 'dhuksad dhunim antariksam atūrte baddham savitā samudram//

(X 149 1)

It has already been pointed out that the *Taitt Sam* (I 1 9) also speaks of the fetters of Savitr It should be noted that no god, who does not belong to the Varuna-*rta* mythological complex, is normally associated, in the Veda, with fetters The mention of the bondage by Savitr (X 149 1) should, therefore, in itself be sufficient proof of his identity with Varuna Another significant feature of the Savitr-mythology is the frequent mention of *amati* The word *amati* is used in a special sense with reference to Savitr Out of the nine places where that word occurs in the *RV*, in four places it is directly connected with Savitr (III 38 8, VII 38 1-2, 45 3) It occurs also in *AV* (VII 14 2). The *Nighantu* gives the word *amati* as a synonym of *rūpa*,[19] *geldner*[20] and *Neisser*[21] understand it in the sense of 'peculiar form, pattern, or structure. The word rūpa has retained, in later literature, the sense of a 'mystical, occult form' A critical study of the passages, where the word *amati* occurs, leads one to the conclusion that, to the Vedic poet, *amati* denoted some mighty splendour—a magical form something almost like the *māyā* of Mitrāvarunau (V 63 4) [22] It is very often described as a supernatural miracle This fact brings Savitr and Varuna quite close to each other Varuna, like Savitr, is said to be possessing such magical power (III 61 7, V 85 5), by means of which he and Mitra make the sun cross the sky and obscure it with cloud and rain (V 63 4) So the epithet, *māyin*, is primarily applied to Varuna among the gods (VI 48 14, VII 28 4, X 99 10) The concepts of *amati* and *māyā* are quite similar and belong exclusively to the Varuna-mythology The later counterparts of Varuna in other indogermanic mythologies are also invested with such magical power This magical power, *amati* or *māyā*, is a necessary feature of the whole *rta*-ideology *Bergaigne* has pointed out,[23] in this connection, that the activity suggested by the root *sū* is very often (X 99 7, 137 4, *AV* VI 119 3, VII 53 6) characterised by some form of mystical or magical power. The root *sū* denotes not just ordinary stimulation, but

stimulation which has some form of magic underlying it—sort of magical charging.' The root *sū* is sometimes used in this sense also with reference to Varuna himself (II.28 9). Savitr, whose activity is described by the employment of several forms of the root *sū*, is therefore clearly the world-magician, whose ways regarding the direction and control of the world-order are entirely inconceivable to the human mind.

It thus becomes abundantly clear that Savitr is only an aspect of Varuna, a 'Hypostase' of Varuna. He represents the world-sovereign Varuna as seen from a distinct point of view and in a distinct attitude. What is this peculiar aspect of Varuna, which is so much glorified by the Vedic poets through the hymns addressed to Savitr?

An analysis of the Vedic hymns addressed to Savitr brings forth very prominently one unique feature of the personality and function of that god. In the descriptions of Savitr, the movement of his hands and fingers is particularly emphasised by the Vedic poets. In the case of no other Vedic god is this feature noticeable. Savitr raises aloft his strong golden arms which extend to the ends of the whole world (II 38 2, IV 14 2, 53 4, V 81 2, VI 71 5, VII 45 2). His arms are golden (I 35 9-10), broad (II 38 2), and beautiful (III.33 6). By his out-stretched hands Savitr blesses and enlivens all beings and directs all movement in the world. The raising of arms by Savitr is so characteristic that a similar action on the part of other gods is often compared with it. Agni raises his arms like Savitr (I 95 7); Usas extends light as Savitr extends his arms (VII 79 2), Brhaspati is implored by means of hymns of praise upraised like the arms of Savitr (I 190 3). Savitr is *supāṇi* (III 33 6), *prthupāṇi* (II 38 2), *hiranyapāṇi* (I 35 9), *hiranyahasta* (I 35 10), *svanguri* (IV 54 4), etc. In the *Taitt Sam* (IV 1 6 3) too it is said: *devastvā savito 'd vapatu supāṇih svangurih subāhur uta śaktyā*. This peculiar gesture of Savitr by means of his huge golden hands was so deeply rooted in the mind of the Vedic poet that, even in the later brahmanic literature the constellation *hasta* was regarded as sacred to Savitr, presumably in accordance with the *bandhutā* ideology.[21] *Bergaigne* rightly observes[25] that the raising of the arms by Savitr does not represent merely the spreading of the rays of the sun. This gesture on the part of Savitr, which is so often and so prominently described, must have had some special and deeper significance. By his widely stretched out arms Savitr gathers together the beings and then lets them free. He distributes life and motion to all beings. The great sovereign of the universe spreads out, every morning and every evening, his gigantic hands and thus sets the whole cosmic order working. This peculiar gesticulation of Savitr is typical, on the one hand, of the commandant of the universe giving orders, and, on the other hand, of the great world-magician

producing his magnificent magic The Vedic poets were so thoroughly impressed by the sovereignty and the magic power of the world-sovereign Varuna that they glorified them through this most profound imagery The Vedic poets believed that they could see, every morning and every evening, the otherwise invisible and imperceptible world-magician actually in the action of giving orders and producing magic by means of his out-stretched majestic hands Continually from day to day, when light and darkness change places, one sees the giant hands of the commandant of the universe stretched out to the ends of the sky in the peculiar gesticulation of a magician overlord At the beckoning of Savitr, the sun is set into motion in the morning, the Aśvins take up to their paths, men get up and start their activities In the evening, however, when the order is given by the commandant magician the peculiar gesticulation of his gigantic out-stretched hands being then seen in the west—the sun leaves his routine, the night draws together the threads of darkness and puts them like a veil over the earth, the moon comes out as the watchman of the night, and the stars in the east hasten up to obey the behest of Savitr [26] Savitr is further said to be raising his voice in order to establish firmly his law—a feature which is also indicative of the same essential character of the god .

āprā rajāṃsi divyāni pārthivā ślokam devah krnute svāya dharmane|
pra bāhū asrāk savitā savīmani niveśayan prasuvann aktubhir jagat| (IV 53 3).

It is presumably in this very sense that Savitr is described as giving order for sacrifice thrice a day (III 54 11).

The visible occult gesture of the majestic hands of the magician sovereign-lord, Savitr, thus brings about the interchange of the grandest contrasts in nature— of day and night, of light and darkness, of activity and rest, of motion and static-condition (II 38 1ff) The sovereign of the world, Varuna, is by nature utterly incomprehensible He is, however, described in his particular aspect of 'giver of orders' and 'producer of magic'. That is Savitr of the *RV*—a representation of Varuna in his special gesture as the commandant and the magician of the world, a gesture which is easily the most impressive and at the same time the most expressive of the essential personality and nature of that god

The concept of the world-sovereign, with the giant hands reaching to the ends of the sky upraised in a gesticulation of ordering and producing magic, cannot be said to have been restricted only to the Vedic mythology According to *Guntert*, it may be discovered in other indogermanic mythologies also. In this connection, he has set forth the evidence derived from nordic rock-paintings [27] These paintings

show a manly form with an axe in the right hand, which he raises up together with his left hand (a rock-painting from Backa near Brastad) A similar figure is also represented in a rock-painting from Kinnekule By the side of the figure, there is the 'wheel of the sun' and the 'foot-print' In this representation, the right hand appears so very big when compared with the left that one is inclined to think that the representation must be that of some mythological figure The two gigantic hands in an upraised position, with particularly distinctive five fingers on each of them, are to be seen in a prehistoric figure of a god represented in a painting from Brecke near Brastad In a painting from Tanum one sees the god with both the giant hands upraised, the right one bearing a spear The spear seems to be indicative of power and sovereignty It is undoubtedly a representation of a god who gives orders in this peculiar attitude Similar figures of the god 'with majestic hands' are also discovered in Southern Russia and the Caucasus region On a rock-painting from Backa near Brastad in Bohuslān, the god with big hands is represented as holding a long rope in his hands This feature is clearly indicative of the fact that the god of huge majestic hands—*pṛthupāṇi Savitṛ*—is identical with the god possessing a long rope—that is, Varuṇa with his fetters It is thus suggested that the mythological concept of Vedic Savitṛ is represented pictorially on the nordic rock-paintings belonging to the ancient bronze-age.[28]

FOOT-NOTES

**This is a revised version of the paper published in ABORI* 20 (1940), 293-316.

1 *Religion des Veda*, 63, *f n* 2

2 *Ibid*, 60 *ff*

3 *Oldenberg, ZDMG* 51, 473 *ff*, 59, 253 *ff* *However, Savitṛ is included among the divinities of the evening Soma-pressing.*

4. *ZDMG* 51, 473 *ff*

5. *Max Muller, Contributions to the Science of Mythology, pp* 819 *ff*

6. *ZDMG* 59, 253 *ff*

7. *Vedische Mythologie* 3, 113-134

8. *Arische Religion II*, 7 *ff*

9. *Hillebrandt, Ritualliteratur*, 150

10. *VM* 3, 120 *ff*

11 *Macdonell, Vedic Mythology*, 33.

12. *Vedic Mythology*, 34, *also JRAS* 27, 951-2

13. *E. J. Thomas, Vedic Hymns*, 43.

14. *Op Cit.*, 822 *ff*

15. *ZDMG* 24, 306 *Incidentally it may be pointed out that Keith* (*RPVU* I, 107) *emphasises the similarity of Pūsan to Hermes Also see Schroeder, Arische Religion, ii* 11

16 *A Bergaigne, La religion vèdique d'apres les hymnes du Rig-Veda, III*, 38-64.

17. *Y Venkataramiah* (*Pr Bh*, *May* 1941) *identifies Savitr with Aurora Borealis*

18 *See · H Guntert, Der arische Weltkonig und Heiland*

19. *Nighantu III* 7

20 *Geldner, RV in Auswahl I. Glossar*, 13

21. *Neisser, Zum Worterbuch des Rgveda I*, 76-77

22 *WZKM* 13, 320

23 *Op Cit III*, 41-44

24 *Cf Taitt Sam IV* 4 10 2 (*hasto naksatram savitā devatā*), *Taitt Br III* 1 1 11*a.*

25 *Op cit* III, 46

26. *cf Güntert, op, cit*, 160

27. *Op cit*, 162-169

28. *According to Guntert* (*op cit*, 165), *one may visualize, on the strength of the evidence of this common religious heritage of the indogermanic peoples in the form of "the god with big hands", the prehistoric locality of those people comprising the abodes of the Nordics in the west and extending over the Thrakian region to the abodes of the Aryans in the east. Guntert further suggests* (166-67) *that the Avestan counterpart of the Vedic Savitr may be seen in the demoniac, yawn-producing, long-handed, golden, female divinity* (*once in Yt* 18 2 *also represented as male*) *Būšyastā It is pointed out that Savitr, like Indra, is transformed into a demon in the Avesta, and that only one of his activities, namely, putting people to rest* (*sleep*), *is exclusively stressed there*

PĀṄKTA YAJÑA

Ganesh Umakant Thite

Sacrifice is the norm par excellence It is a perfect, complete-in-itself, faultless, well-measured activity In order to keep the norm of the sacrifice intact the Brāhmana-texts give guiding principles for its performance One of its guiding principles is to make the sacrifice correctly measured The Brāhmana-texts are the "Science of the sacrifice"[1] They represent however, "prescientific science (Vorwissenschaftliche Wissenschaft)"[2] Therefore we cannot expect any systematic, consistent treatment of the measurements of the sacrifice in the Brāhmana-texts

Already in the Rgveda we have a verse mentioning the measurement of sacrifice[3]— *yajña'sya mātrā* (RV X 11 11, cf Nirukta I 8) But in the Brāhmana-texts the ritualism has developed and the concept of the measurement of the sacrifice has also become manifold In the course of the description and explanation of various rites the measurements of the sacrifice are scattered In order to illustrate the measurements I may mention the numbers three, five etc Sometimes man, or *Prajāpati*, the seventeenth becomes the measurement according to the requirements and significativeness In this connection I am going to detail the measurement of five which is expressed by the Brāhmana-texts by the word *Pānkta* used as an adjective of yajña[4] The word *pānkta* is derived from *pankti* the meaning of which is among others "funfzahl", "the number five" The word *pankti* is mentioned in the *utsādi-gana* and according to Pānini IV 1 86, *utsādibhyo'ñ* the añ suffix is added to it and the word *pānkta* is formed The word *pānkta* means "aus funf Theilen bestehend, funffach"[5]—consisting of five parts, fivefold[6] RV X 52 4 and 124, sacrifice is described as *pañcayāma* The word *pañcayāmam* is understood by Venkata Mādhava at X 52 4 *pañcavidhagamanam.* The same is the interpretation of Sāyana Similarly *Grassman* "Funf Gange (*jāma*) enthaltend,"[7] *Ludwig*, " das funf Gang hat'[8], *Bergaigne*, "il a cing voies"[9], *Hillebrandt*, "mitseihen Punf Gangen,[10] *Geldner*, " das funf Gange hàt,"[11] *Renouo* "a cing e'volutions"[12]

Even though the modern Scholars interpret the word *pañcayāma* in RV X 124 1 in the same manner as in RV X 52 4, it is explained by the above-mentioned Sanskrit commentators somewhat differently at each place Thus Venkata Mādhava (X 124 1) says *pancayāmam dhānādayah pañcahavīmsi yasya niyamanāni tam* i. e the

sacrifice which is controled by the five offering-materials like fried grains (*dhānā*) etc [13] Sāyana commenting this has given similar explanation along with the others two explanations *pancayāmam yajamānapañcabhih caturbhih rtvigbhih niyamitam yadvā dhānākarambhadibhih pañcabhir havirbhih pañcabhih prayājair vā prāptam* Thus Sayana has suggested three alternative reasons why the sacrifice is called *pañcayāma* (1) It is controled by five persons viz the four priests along with the sacrificer (2) It is obtained by means of the five offering-materials e g fried grains, mush (*karambha*) etc or (3) by means of five fore-offerings (*prayājas*)

The Brāhmana-texts do not use the word *pañcayāma* Their usual expression similar to this one is *pānkta* But it is a queer fact that there is no fixed position as regards the reason why the sacrifice is called *pānkta*, fivefold The Brahmana-texts at different times mention the sacrifice as *pānkta*, understand five as a measurement of the sacrifice, but give or suggest different reasons for this description Let us now illustrate first the occurances of pānkta-yajña where "five" is meant to be the measurement of the sacrifice.

Thus ŚB I 5 2 16 clearly says "The sacrifice is fivefold, the animal victim is fivefold, five are the seasons of the year, this is the one measure of the sacrifice . (*pānkto yajñah pānktah pasuh pañcartavah saṁvatsarasya esaikā mātrā yajñsya*) This remark has been made by the Śatapatha Brāhmana in explaining the number five of the utterances (*vyāhrtis*) at the time of making any offering in the fire They are the following five (i) Bid (him, Agni or them) hear (*O Srāvaya*) ! (ii) Yea, may he (or one) hear (*astu śrausat*) ! (iii) Pronounce the prayer to the kindling sticks (*yaja*) ! (iv) We who pronounce the prayer (*ye yajāmahe*) ! (v) may he bear the sacrifice to the Gods (*Vausat*) ! (ŚB I 5 2 16), JB II 261 refers to these five utterances in a mythological way · Prajāpati was the only one in the beginning He desired to be many He practised penance Prānas spoke to him, "We have seen this sacrifice, let us sacrifice you by means of it "When Prajāpati inquired about it they uttered the five utterances *ā śravaya* etc Because they were five, the sacrifice is called *Pañkta*, fivefold The same reason of fivefoldness of the sacrifice is given by ŚB explaining the practice of some who is the Darśapūrnamāsa offering cut the oblation material into five parts (ŚB I 7 2 8) In the ceremony of establishment of fire (*Agnyādhāna*) there are five materials (*sambhāras*) and thus the sacrifice is obtained because it is fivefold (KS VIII 2, KPKS VI 7, SB II 1 1-12). One is said to win the sacrifice which has been lost, by preparing the sacrificial cake (in the Punarādhey (Reestablishment of fires-ceremony) on five potsherds because the sacrifice is fivefold. (MS I 7 4, KS IX 3, KPKS VIII 6, TS 5 IIf, KBI.3.)

The reason of the sacrifice being fivefold has also been put forward by MSI 10 18 in explaining why the oblation material is cut into five at the time of the Pitṛmedha occuring in the Sākamedhaparvan of the Cāturmāsya-sacrifices and by TS VI 2 2 2 in explaining why the clarified butter is divided five times in the Tānunaptra (Cp GB II 2 3) and it has been added there that the sacrifice is thus won

In the Soma-sacrifice at the time of performing the Prāyaṇīyeṣṭi one has to offer to the five deities (TS V 1 5 2, AB I 7) and in the Dīkṣā ceremony one makes five udgrabhāna offerings (ŚB III 1 4 20), For the sacrifice is fivefold and one thus obtains the sacrifice One's eyes are anointed five times (KS XXIII 1 the right eye for three times and the left for two times) for the sacrifice is fivefold, one obtains thus the sacrifice (TS VI 1 1 6), and one is purified by means of the five stalks, for the sacrifice is fivefold, (and as according to the Brāhmana-texts, if the part has the same proportion, it is equivalent to the whole and by that part one obtains the whole), one thus becomes purified by means of the sacrifice (TS VI 1 1 7f) At the time of buying of Soma, it is measured five times with the yajūs, for the Pankti has five syllables, the sacrifice is fivefold, verily the sacrifice is won (TS VI 1 9 5) When soma has been brought to the sacrificial place it is to be taken by means of the metres in the following order —Gāyatrī, Tristubh, Jagatī, Anustubh and again Gāyatrī, The Gāyatrī is taken again, for the sake of fivefoldness, for the sacrifice is fivefold, and thus the sacrifice is obtained (MS III 7 9) If soma is robbed (TMB IX 5 10f) or is burnt (IX 9 15) one should give five (cows) as dakṣinas, for the sacrifice is fivefold and as much as is the sacrifice, that one lays hold on The sacrificial post (*yūpa*) of five cubits is to be cut for one when it is desired, "May the higher sacrifice condescend to him !" For the sacrifice is fivefold and thus the higher sacrifice condescends to him (TS VI 3 3 5), cp ŚB III 6 4 18 which mentions this length of five cubits merely as one of the alternatives and the reason for it is that the sacrifice is fivefold. The omentum (*vapā*) in the course of animal—sacrifice is to be offered in five layers —first an underlayer of ghee, then a chip of gold, then the omentum and then again ghee The explanation of this is given as follows, "the sacrifice is fivefold, fivefold is the sacrificial animal and the year consists of five seasons" (ŚB XI 7 4 4, cp AB II 14). The sacrificial cake to be offered to Agni in the udavasanīyā offering at the end of the Soma-sacrifice potsherds for the same reason (cp TS III 5 4 4, KS XXIX 4, KB XVIII 14, ŚB IV 5 1 14) The yājyā and puronuvākya-verses of this offering are to be made in Pankti-metre, for the sacrifice is *Pānkta* (five fold) and one thus does not go away from the sacrifice (*tena yajñān naiti*) (KPKS XLV 5)

The fire is to be built up in five layers, for the sacrifice is fivefold and thus one obtains the sacrifice (MS III 2 3, 3 3 Cp TS V 6 10 3, TĀ I 25 3), Cp KPKS XXXI.3, TS V 2 3 6, KS XX 1 which mention this prescription in connection with the one who is building the fire for the first time Similarly in the fire-building five Diśya bricks are to be laid down, for the sacrifice is fivefold and obtains thus the sacrifice (MS III 2 9) The built up fire is symbolically yoked by means of the offerings which number five for the same reason (MS III 4 4)

In the Vājapeya five grahas belonging to Indra are drawn, for the sacrifice is fivefold and as much as it is obtained (TB I 1 3 1) The Purusamedha sacrifice is of five days, so that one gets whatever is fivefold e g the sacrifice, animals, the year etc (ŚB XIII 6 1 7)

So far we have illustrated how at various sacrifices or sacrificial rites the measurement five is given and how according to the Brāhmana-texts when this measurement is kept, obtainment of sacrifice is possible or how one does not go away from the norm of the sacrifice thereby

Now let us try to study why the Brāhmana-texts have described the sacrifice as *Pankta* The Brāhmana-texts have not given their explanation in one way only. As usual they multiply the significances[15] and thus we find plurality of explanations of the *Pānkta yajña* concept

One of the reasons why the sacrifice is called fivefold is that there are various fivefold factors First, there are five kinds of oblations viz fried grains (*dhānā*), mush (*Karambha*), pap (*parivāpa*), cake (*purodāsa*) and milk-mess (*payasyā*) Secondly, there are five syllables viz *SU*, *mad*, *pad*, *vag* and *de* Thirdly there are five narāśamsas in the sacrifice The morning pressing has two narāśamsas (cups), the midday pressing has also two narāśamsas (cups) and the third pressing one narāśamsa (cup) Fourthly, the sacrifice has five pressings viz the victim of the day, the three pressings and the concluding victim (AB II 24) Compare for the five kinds of oblations TS VI 5 11 4f, KB XIII 2, for the five kinds of oblations, five narāśamsas and five pressings see MS III 10 5, KS XXIX 1, KPKS XLV 2; for five pressings also see MS IV 8 5

The description of sacrifice as *Pānkta* is closely related with the identification of man and sacrifice Man is also said to be fivefold—*pānkta* Thus AB II 14, "This man (*purusa*) is, verily, fivefold hair, skin, flesh, bones and marrow " GB II 6 8 inserts "head (*mastiska*)" in this list and drops "flesh (*māmsa*) " For the purusa, man, being fivefold see also JB I 198 and TMB II 4 2 According to TS V 6 10 3 there are five layers in the fire-building because the man is five-fold

and one thus preserves oneself Further the year is also fivefold for it has five seasons in it (e g ŚB I 5 2 10) Again Prajāpati is also said to be fivefold (ŚB X 4 2 23) Thus the fivefoldness seems to be a link connecting the man and sacrifice, year and sacrifice, and Prajāpati and sacrifice

In the story of origin of the sāman also there is an effort of explaining the fivefoldness of the sacrifice In the beginning there were only ṛc and sāman After the sāman was solicited thrice by the ṛc, the union of both of these could take place, "They came into order being one five, the other five, namely the call (*āhāva*) and the him-call (*himkāra*), the prelude (*prastāva*) and the first ṛc, the principal part (*udgītha*) and the middle ṛc, the response (*pratihāra*) and the last ṛc and the finale (*nidhana*) and vasat-call In that they came into order becoming one five, the other five, therefore, they say the sacrifice is five-fold, the animals are fivefold" (AB III 23, GB II 3 20)

As we have refered to above, Sāyana has connected the fivefoldness (*pañcayāma*) of the Sacrifice with the four priests added by the sacrificer who are five together (RV X 124 1) ŚB IV 2 5 3f has expressed this idea Thus after the oblation of drops (*viprud-homa*) in the soma-sacrifice, "the adhvaryu takes two stalks of grass from the covered altar. The two adhvaryus (viz the adhvaryu and his assistant—pratiprasthātr) proceed first to the chanting-place beside the pit (*Cātvāla*) as the out-breathing and in-breathing of the sacrifice, then the prastotr as the self (or body), the Prajāpati of the sacrifice, then the pratihartr either as the physician or the through-breathing The sacrificer holds on to those five priests from behind; for as much as those five priests are, so much is the whole sacrifice, the sacrifice being fivefold Thus the sacrificer holds on to the sacrifice"

But the most direct and reliable explanation of the *pāñkta yajña*, as far as I think, should be obtained in the following texts Thus the Aitareya Āranyaka II 3 3, "*Sa esa yajñah pancavidhah agnihotram darśapūrnamāsau cāturmāsyan pasuh somah*—The sacrifice is fivefold, Agnihotra, New and full-moon sacrifices, the four-monthly sacrifices, the animal sacrifice and the soma sacrifice [16] Thus it seems that at a time there was this kind of classification of the sacrifices into these five sorts We can support this supposition by the mention of the same five sacrifices in the other texts Thus TB II 3 6 1ff a mythological origin of these same five sacrifices is given Prajāpati after creating the beings was relaxed and lay down reduced to the heart only He called himself His call was heard by the waters They approached him with the *Agnihotra*, they gaae him the trunk. Therefore at the

Agnihotra sacrifice, there is only one priest Then he called for four times This was listened by Agni, Vāyu, Āditya and candramas They approached him with the *Darsapūrnamāsas* They gave him four limbs Therefore in the *Darsapūrnamāsa*-Sacrifices there are four priests Then he called for five times This was listened by the animals They approached him with the *Cāturmāsyas* They gave him hair, skin, flesh, bone and marrow Therefore at the Cāturmāsya-sacrifices there are five priests Then he called for six times The seasons listened this and they approached him with the *Paśubañdha* They gave him two breasts, two testicles, penis and lower vital part Therefore at the Paśubañdha sacrifice there are six priests Then he called for seven times This was listened by the Hotrās They approached him with the *soma-sacrifice*. They gave him seven vital parts of the head (two eyes, two ears, two nostrils, one mouth) Therefore at the Soma-sacrifice there are seven Hotrakas facing the east and they pronounce vasat-call Here we get a clear reference to the five sacrifices and a mythological rationalization of the number of priests in each of them TB II 2 11 6 may be added to this daśahotr-formulas are in connection (*nidāna*)[17] with the Agnihotra, Caturhotr-formulas with the Darśapūrnamāsas, Pañcahotr-formulas with the cāturmāsyas Sadhotr-formulas with the paśubañdha, and saptahotr-formulas with soma-sacrifice [18] ŚB X 4 3 4 a reference has been made to the performance of these five sacrifices by the gods for saving themselves from death The effort was, however, unsuccessful and it is further told that they obtained immortality by means of knowledge and performance of the Fire-building ceremony

We have given above references to the five sacrifices which can be called *Śrauta* There are, however, five great sacrifices which can be named as Grhya. They are " the sacrifice to beings (*bhūtayajña*), the sacrifice to men (*manusyayajña*), the sacrifice to the Fathers (*pitryajña*), sacrifice to the Gods (*devayajña*) and sacrifice to the Brahman (*brhamayajña*). Day by day one should offer an oblation to beings, thus one performs the sacrifice to the beings Day by day one should offer (presents to guests) up to the cupful of water, thus one sacrifices to men Day by day one should offer with Svadhā upto the cupful of water, thus one performs that sacrifice to the Fathers Day by day one should perform with Svāhā upto the log of Fire-wood, thus one performs that sacrifice to the gods The sacrifice to the Brahman is one's own (daily) study (of the vēda) " (ŚB XI 5 6 3) Mahābhārata (critical edition) X 18 5 five sacrifices are metioned which are somewhat different (a) Loka-yajña, (b) Kriyāyajña, (c) Grhayajña, (d) Pañcabhūtamaya yajña and (e) Nryajña. (cp for the number five Mbh III 134 11, XII 142 25f)

We may conclude as follows—

1 Sacrifice is a well-measured activity and five is one of its main measurements which is implied by the expression *Pānkta* (fivefold) *yajña*

2. There are various explanations of this expression e g the sacrifice is *pānkta* because there are five kinds of oblations, five pressings etc I, however, want in this paper to emphasize upon the classification of sacrifices into five given by Aitarēya-Āranyaka II 3 3 and implied by TB II 3 6 1ff etc These five sacrifices are (1) Agnihotra, (2) Darśpūrnamāsas, (3) Cāturmāsyas, (4) Paśu (5) Soma

3 The fivefold classification has been also extended to the domestic sacrifices which are—(1) bhūtayajña (2) manusyayajña (3) devayajña (4) pitryajña (5) brahmayajña

FOOT-NOTES

1 *cf M Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Stuttgart* 1968 (*reprint*), *I, p* 165.

2. *cf. H Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-texte, Gottingen*, 1919, *Winternitz, A history of Indian Literature, translated by S. Ketkar, Calcutta*, 1962 (*reprint*), *p* 163, *N.* 1, *wants to use the following expression in this connection—"priestly pseudo-science"*

3 *cf H. Grassman, Worterbuch Zum Rigveda, Wiesbaden*, (1964 *reprint*) 1026, *K F. Geldner, Der Rigveda, Cambridge* (*Mass*) 1951, *III p* 250 *etc*

4. *O. Bōhtlingk, R Roth, Sanskrit Wörterbuch, St Petersberg*, 1855*ff*, *IV* 352, *M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford*, 1899, *p* 574, *M. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Heidelberg*, 1953*ff*, *under the word*

5. *Böhtlingk, Roth, Sanskrit Worterbuch, IV* 625

6 *Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, p.* 614.

7. *Grassman, Worterbuch Zum Rigveda*, 760.

8. *A Ludwig, Der Rigveda, II, Prag*, 1876, *p.* 625, 588.

9. *A Begaigne, La religion vèdiqu d'après les hymnes du Rigveda, Paris*, 1963 (*reprint*) *II p* 149

10. *A Hillebrandt, Vedische Mythologie, Hildesheim*, 1965 (*reprint*) *I p* 147

11. *Geldner, Der Rigveda, III* 214, 253

12 *L Renou, Rtudes vediques et Pāṇinèennes, to me, XIV, Paris*, 1965, *p* 16 and 29.

13 *Ṛgveda with commentaries, part VII. ed. Vishva Bandhu, Hosiarpur*, 1965, *p.* 3799.

14 *cf L Sılburn, Instant et cause, Parıs,* 1955, *p* 59

15 *J Gonda, Change and contınuıty ın Indıan Relıgıon, The Hague,* 1965 *p* 372

16 *Cf A B Keıth, Aıtareya Āranyaka, Oxfoıd,* 1909, *p* 218

17 *For the word nıdāna cf L Renou, " . nıdāna dèsıghe une connexıon base d'ıdentıtè entre deux chose sıtuèes sur les planes dıffèıentes " ın C Kunhan Rāja pıesentatıon volume, Madras,* 1945, *p* 57 (*ın "connexıon" en vedıque "cause" en "Bouddhıque" p* 55*ff*); *Slburn, Instant et cause, p* 62f

18 *Compare TB II* 2 2 1*ff where connectıon of Darśapūrnamāsas, cātuımāsyas etc wıth caturhotr-formulas, pañcahotr-formulas etc ıs mentıoned. Sıgnıfıcantly enough the Agnıhotra ıs dropped there*

INDRA AND HIS DEVOTEES

[A Study based on the Rgveda]

Dr. G V. Devasthali

Indra is the most important and the most prominent of the Rgvedic deities This is made quite obvious not only by the vast number of hymns addressed to him singly in addition to several other hymns addressed to him jointly with other deities, but also by the fact that the Indra hymns have been assigned a very prominent place in the Rgveda—the *Daśtoyī* In the family books the Indra hymns have been placed next to those addressed to Agni, whose first place was evidently determined by its supreme importance for sacrifice, described as *prathamāni dharmāni* in RV (10 10 16). Importance of Indra in RV is further realised when we find that association with Indra is one of the most prominent ways of increasing the status of a particular deity or detail [1]

This supreme importance of Indra has been naturally described by his devotees, the RV poets, in various hymns Thus, for example, one hymn (2.12) is given the refrain, *sa' janasa indrah* This hymn describes the cosmic feats of Indra, his encounter with and conquest of various *asuras*, his readiness to hasten to the aid of even the meek and the poor, and so on, and emphatically declares to the sceptics that such is Indra, and further exhorts all to have full faith in him (2 12.5) the hymn then concludes with the benediction · *vayām ta indra viśvāha priyāsah suvīrāso vidātham ā vadema.*

RV 1.32 (and there are several hymns like this) is avowedly given to a detailed notice of the marvellous feats of Indra, and describes in interesting details his well-known feat of slaying the Ahi (or Vrtra) and releasing the waters It concludes that Indra is the king of all and sundry, and encompasses them all as fully does the spokes [2]

Another hymn (6 27) is devoted to the feats performed by Indra under the exileration of *soma*, while another one (2 15) devoted to the same subject has been given the refrain *sómasya tā' mèda indraś cakāra* In two or three more hymns (10.48, 49, 119, etc.) Indra himself is made to describe his own feats, and one of them (10 119) has the refrain · *kuvit somasyā'pām iti.*

This Indra is often described as being unparallelled in wars as also in gifts; and appears always to be the most beloved and the most reliable of all the deities of the RV pantheon It is, therefore, but natural that the birth and the parentage of this deity should be shrouded under some mystic circumstances Thus in one place (10 90 17) he is said to have sprung up from the mouth of the *Virāt purusa* This evidently is only a figurative description But at 4 18 we have a dialogue between (the yet unborn) Indra and his mother. There Indra flatly refuses to be born in the usual manner like the other gods He tells his mother that he would rather come out of her side (*pārśva*), declaring further that he has many feats yet to perform But when his mother turns away in dejection, he at last relents and stops her by agreeing to concede to her request (4 18 2f) Similarly we are told that as soon as born, he snatched away the soma from his father (7 48 4) A poet of the Vasistha family has rightly said . *vrsā jajāna vrśanam ranāya tam u cinnārī nāryam sasūva* (7 20 5). At 8 45 4f Indra asks his mother *ka ugrāh ke ha śrnvire* (repeated at 8 77 1) and the reply in purport is that Indra has no compeer (*pratimana*) either in war or in gifts What he favoured and strengthened grew and became strong [3] Similarly at 10 73 1 he is exhorted by his mother with the words *janisthā ugrah śahase turāya mandra ojistho bahulābhimāneh*, while at 10 134 (where the refrain is *devī janitry ajījanat bhadrā janitry ajījanat*), we are told in some details what Indra was born for

Indra's father appears to be *Tvastr* or *dyo* (4.17 4, 7 20 3), or Vyamsa (4. 18.12) But not much is said about him in RV. Again at 8 61 1 *dhisane* (=*dyāvāprthivī*) are said to be his parents, while at 8 69 15 Indra is said to have cooked up *mahisamrga* for his perents [4]

Indrānī or Śaci appears to be his wife, who was quite proud—perhaps rightly so—of her ravishing physical charms. (10 86 6f, also 10 159) Maruts are often referred to as his constant allies in war At 3 53 4 Visvāmitra has referred to his happy home With a beautiful wife, and a spacious verandah to tie his boy steeds (also see 3 53.6).

As a war god, Indra's arms equipped with *vajra* are repeatedly mentioned. So are mentioned his right and left hands ready to bestow ample gifts on his devotees (1 81 7, 5 39 1, 8 24 5, etc) His feet with their strength have also been mentioned (see 6 29 3, 10 73 3, etc) Another prominent part noted in RV (8 17.8) is his belly (*udara*) spacious enough to hold the vast quantity of food and drink that he is said to consume, and his sharp ears are indirectly referred to by means of the epithets *śrutcarna* and *abadhira*. His *manas* and *cacsus* are

mentioned at 3 37 2, *sphigī* (hip) at 3 32 11 and 8 4 8, *śirsan* at 2 16 2; and *grīvā* at 8 17 8. Finally *śipre*[5] are also often mentioned and he is given the epithets *śiprin* and *suśipra* The RV poets, it may be observed, generally refer only to the relevant physical features of their deities and never care to give their full physiognomy,[6] and yet they appear to have described Indra more fully than any other RV deity

It is here interesting to note that some RV poets have referred to Indra with the epithets *śuddha* and *satya* After describing Indra in some details one poet tells us that *śuddha Indra* when praised with *śuddha ukthas* approaches his devotee with *śuddha āśīh* and bestows on him *śuddha rayi* and *śuddha ūti* He concludes his hymn by remarking *śuddha vitrāni jighnate suddho vājam sisāsati* (8 95 7-9) The existence of *aśuddha* Indra is evidently implied, but nowhere in RV is such Indra mentioned. Ghaura Kānva, on the other hand, declares that he is addressing his prayers to *satya* Indra, and not to *anrta* Indra (which probably contains a hit at some rival) and then adds *mahām aśunrato vadhō bhūri jyotīmsi sumato bhadṛā indrasya rātayah* It seems that this *satya Indra* and his unfailing munificence had been strongly impressed on the minds of the RV people[7] This is further indicated by the face that some persons offered to purchase this Indra for ten cows (4 20 10), or even a higher price extending up to *ayuta* (8 1 5) This reference to the purchase of Indra need not be construed as evidence for the existence of indra's idols and consequently of idol worship On the contrary, in the absence of any corroborative evidence it has to be construed only metaphorically and may be said to refer to the *daksinā* offered to the *rsis* for the *satya* (never failing) hymns addresed to *satya* Indra[8]

The devotees have so much faith in this Indra that they often invoke him for help comprising some positive gifts as well as some negative ones such as the removal of *amati* or *durmati*, destruction of enemies and rivals, chasing away of *raksāmsi*, and prevention of diseases, childlessness (*avīratā*), and such other evils[9] He even tells Indra *tvam asmākam tāva smasi* (8 92 32).

In his fondness, the RV devotee (or poet) has described Indra under various relationships Thus he tells Indra that he (poet) is nagging at his fringes as a son does at the garment of his father. Nay, he declares Indra to be more than a father at least more than an unfeeding father (7.32 19, 8 1 6) Indra is declared to be none else but mother directly at 8 1 6, and under the metaphor of *dhenuvatsa* at 2 16 8. At 3 33 5 the poet declares Indra to be his brother, while at 8 1 6 he is said to be more than an unfeeding brother In one rk a devotee tells Indra that he is seeking Indra's *sumna* because to him he is both father and mother.

Frequent, indeed, are the occasions when a devotee appeals to Indra as a friend, and requests him to heed the solicitations of friends (10 112.10, etc) In fact he is *śvah sakhā* of his singers and bestows his protective favours on them (6 45 17). Indra's *āpya* has also been prized more than a father (7 32 19), an unfeeding father or brother, and is declared to be equal to a mother (8 1 6)

It is further interesting to note that one RV poet looks upon the hymn as his daughter and while sending her to him indirectly makes Indra his son-in-law (3 39 1f)[10]

But the establishment of relationship between Indra and his devotees is not unilateral If the *bhakta* has declared to be his father, mother, brother, friend, or relative, the latter also is conscious of his relation with his devotees and declares in clear terms that all beings invoke one like a father (10 48 1) This clearly shows that the declaration of the devotee, *tvam asmākam tava smasi* is not a more one-sided boast, but a fact acknowledged on either side

Various, moreover, are the passages where the poet, often directly out at times indirectly, declares what he expects from Indra. In 3 43 5, for example, he has expressed his wishes in the form of questions introduced by the particle *kuvit*. Similar is the mode adopted by Vāmadeva Gautama in 4 23 3-6 where the questions are introduced by *kathā* (instead of *kuvit*) More often, however, the direct mode is preferred, and the *rsis* clearly and unstintedly ask Indra to bestow on them (and their patrons) several things, and remove or ward off several undesirable matters. (2.21 6, 8 4 9, 78 2f, etc Also 7 28 4, 8 66 14 etc)

This direct or open request or demand for various favours need not be construed as smacking of barter If we take into consideration the relationship that the poets have declared to subsist between themselves and Indra, it should not be difficult to concede that the open demands on the part of the poets are only an expression of the simple heart of the child demanding the fulfilment of his desires by his parents, etc In fact the various statements about poetical art that we find scattered all through RV may amply justify us in conluding a majority of these hymns are a spontaneous overflow of the poets feelings[11] where there can hardly be any scope for the practical outlook out of which alone the give and take (barter) attitude can spring up.

The RV poets appear to be confirmed in their belief that their fate here (and hereafter also) depends solely on the will of the gods In fact it has been clearly stated that whatever happens, happens according to the will of the gods; none can reverse it (8.28 4). Such statements have been made about Indra also;

and he is made to declare : *aham indro na parā jigya id dhanam na mrtyave' va tasthe kadācana* (10 48 5). The confidence of the devotees in India is reflected in *śāsa itthā mahām asi amitrakhādo adbhutah/na yasya hanyate sakhā na jīyate kadācana* (10 152 1) It is with this confidence that devotees offer their worship at the feet of Indra in the hope of *śrī* (6 29 3), and further declare that his feet are *rsvā* and that their strength is heightened by sacrifice and prayer (10 73.3). This faith in the gods was, however, tempered by a sence of human duty as can be realised from statements like *nārte srāntasya sakhyāya devāh* (4.33 11) and *taranir ijjayati ksetı pusyati na devāsah karatnave* (7 32.9).

This naturally leads us to the further idea that to win the favour of gods one must compose such hymns as would be capable of appealing to the heart of the god If the god does not like the hymn or if the hymn fails to move his heart to tenderness, the god may not bestow on the devotee the things he expects to have from him, even though he is well-known for his munificence Hence it is the endeavour of the RV poets to charge their songs with tender appeals Their hymns are well and carefully fashioned by the *manas* out of the depths of the heart (*hrd*) Nay, it is often declared that the hymns (*dhī, mati, etc*) are not only furthered, enhanced, or strengthened by the gods They are even engendered by them. Hence gods are often described as *dhiyamjinva, dhiyāju*, etc; and are also stated to have created *dhī* or *mati* It was, therefore, natural that the hymns are expected to be capable of achieving the purpose that they were intended to serve They were carefully fashioned as a carpenter fashions a chariot, or woven like a garment. Or they came down like the rain from the cloud or heaven. Hence naturally they were expected to reach their goal and move the heart of the god The inevitability of the success of their appeal is conveyed not only by the various metaphorical descriptions noted above, but also by describing that they move like rivers to the ocean (6 36 3), or like waters down the slopes (6 47.14), or like a mother-cow to her calf (6.45.28, 9 12.2, etc.) or like a beloved to her lover.[12] (1 62 11, 3.11.1, 10 43 1 etc)

The RV poets are, however, conscious that it is but natural for a human being to go wrong albeit unwittingly. They, therefore, declare that they are not negligent on their part in the task of invocations, and constantly utter the landable name of Indra (1.103 4, 7 22 5, also 4 24 9, etc). As a matter of fact they have adopted diverse modes while appealing to Indra, and it may be interesting to study these here one by one.

Indra is several times described as siding with the offerers though poor and

never siding with the non-offerers, though they be rich (4 25 5 and 7, etc) The poet asks If Indra sides only with the rich or the strong who would praise or worship him ? Indra, therefore, chooses to be friendly at times with the one and at times with the other, like a man who puts forth his right leg and his left leg one after the other, thus making them both *pūrva* as well as *apara* in turn (6 47 15-17) The idea that Indra helps and inspires both the rich and the poor occurs several times in RV (2 12 6; 7 21 8, 10 24 3, etc)

Vasistha, being overwhelmed by the victory which the Bharatas with their limited army scored in the *Dāsarājña* war, lands Indra in a beautiful mantra which may well pass for an illustration of the figure *nidarśanā* He writes *ādhrena cit tadvekam cakāra simhyam cit petvenā jaghāna / ava sraktīr veśy ā vrscad indrah prāyacchad visvā bhojanā sudāse* (7 18 17) The conquest of the federation of the ten kings by Sudās is described as the destruction of a lioness by a goat, or stitching together of pillars with a small needle, or the accomplishment of some grand function by a pauper

Indra endows even an *avipra* with peculiar poetical capacity and thus makes him win favours from patrons This, in fact, is comparable to the winning of a race by an *anāsu arvan* (a racer with no speed) over a swift racer (6.45.2) Ordinarily, of course, as Viśvāmitra declares it, none ever tries to win a race on the strength of an *avājī* (a bad racer) (3 53 23) But even this is accomplished by Indra.

In 7 33 1 we have a legend according to which Indra, while he was enjoying *soma* with a certain king, heard the call of Vasistha, and at once rose up and left the place saying : *na me dūrād avitave vasisthāh* ' For as Indra himself has declared it there, *svityañco mā daksinataskapardah dhiyamjinvāso abhi hī pra manduh,* and hence *pāśadyumnasya vāyatasya somāt sutād indro' vrnītā vasisthān*

Vāmadeva, on the other hand, gives expression to his full confidence in Indra, though he be surrounded by other devotees like a tree with ripe fruits, or like a victorious warrior For, he adds, he can turn Indra to him as surely as a lover does his beloved (4 20 5)

Another poet describes how Indra got a young bride Vṛcayā for Kaksivat, nay how he himself became a wife for Vrsānāśva, and declares that these feats of Indra are ever worthy of landation (1 51 13) Similarly Bharadvāja refers to the fact that Indra becomes a cow for one who wants a cow; and requests him to become a horse for one who desires to have a horse (6 45.26); while a Kanva tells us that Indra became a ram for Medhātithya and carried him (and accomplished his object) (8.2 40)

One more instance of Indra's munificence may be found in the *Apālā-sūkta*. The legend is well comparable to the Śabarı legend in the *Rāmāyana*. The virgin Apālā suffering from some grave disease had developed hatred for males. While returning from a water reservoir, she found a bit of *soma* and pressed it for Indra. But though Indra appeared before her, she could not recognize him. She, however, offered the *soma* juice extracted by her with her grinders (जम्भसुत) and expressed her desire in the following words :

इमानि त्रीणि विष्टपा तानीन्द्र वि रोहय।
शिरस्ततस्योर्वरामादिदं म उपोदरे॥
असौ च या न उर्वरादिमां तन्वं मम।
अथो ततस्य यच्छिरः सर्वा ता रोमशा कृधि॥

The legend and the hymn ends

अपालामिन्द्र त्रिष्पूत्व्य कृणोः सूर्यत्वचम्॥

Another peculiar mode is found in 6 18 3, which contains a sort of challange. Indra is here conceived as if resting on his laurels, and is asked to show his prowess as of old if at all he still retains it. In a similar strain another poet exhorts Indra to perform some new feat if at all there has remained any thing not done so for. A challenge similar in impart but different in wording is found at 10 38 5 where Indra is requested to go to the devotee and by way of incitement is asked : *kım u tvāvān muskayor baddha āsate*

Occasionally, however, the poet assumes a humbler note and meekly requests Indra to do some feats not performed by him upto now.

Appeal to the unparellelled position of Indra is yet another mode adopted by the RV poets. Thus one poet declares : neither among gods nor among men is there anyone who can obstruct your bounty (8 14 4). In the same strain वामदेव गौतम declares : When, O Indra, you intend to bestow gifts on your devotees there is none that can hinder you (4 32 8). A poet of the Kanva family also has expressed a similar view when he writes न ते सव्यं न दक्षिणं हस्तं वरन्त आमुरः । (8.24 5).

This peculiar munificence of Indra has been described in some other ways also, thus गोतम रहूगण says

सं गृभाय पुरू शतोभयाहस्त्या वसु।
शिशीहि राय आ भर॥ (1-81-7)

while अत्रि भौम writes :

यदिन्द्र चित्र मेहनास्ति त्वादातमद्रिवः।
राधस्तन्नो विदद्वस उभयाहस्त्या भर॥

In a slightly different manner, बृहदुक्थ वामदेव्य describes इन्द्र as a giver par excellence by saying वसु स्पार्हं मुत जेतोत दाता (8 55 6). while in the same strain कुत्स आंगिरस tells Indra : you win riches, but do not keep it back, in wars whether small or great, (1 102 10). गृत्समद शौनक, on the other hand, refers to this as the secret of Indra which is known only to the adorable अग्नि or सोम (2 14 10).

In yet another mode, the author of 8 28 3 declares इन्द्र to be giver par excellence, saying that he gives gifts unto the very last In the very next verse he refers to the same habit of इन्द्र saying · आ निरेक मुत प्रियमिन्द्र दर्षि जनानाम् (8 24 3f)

It may thus be seen that in these various ways the RV poets have been refering to Indra's munificence only to receive a glimpse thereof for themselves and their patrons

Now we have to notice two or three more peculiar modes of appeal adopted by the RV poets. Thus गृत्समद शौनक has tried to seek इन्द्र's favour by stressing his singular faith in him. He argues that he, like a virgin growing old at her father's house, is sitting in the same place and solely depending on him should not such singular devotion be enough to persuade Indra to bestow favours on him ? But if this is not enough, he adds one more reason why इन्द्र should bestow favour on him, arguing that इन्द्र would attain fame by doing so (2 17 7) appeals on the basis of singular devotion are also found at several places in RV The author of 10 112 10, on the other hand, merely refers to his helpless condition requests इन्द्र to cast a favourable glance at him.

In 8 1 20, the poet is seen making a fervent appeal in a choked up voice saying that he is seeking favour from him, and requests him not to be angry with him like an enraged lion For, he argues, who would not seek favour from a mighty master ?

In 8 2.13f., on the other hand, the argument differs A *stotā* of a rich patron must also be rich If he is not so, what patron would be prepared to believe that such a *stotā* is a *stotā* of इन्द्र ? A hymn composed by such a poet would be rejected by the patrons; and does this not amount to इन्द्र's rejection ? So at least for avoiding this contingency, इन्द्र should favour him with his munificence. If your hymns are to receive proper recognition, you must see that your *stotā*, is not without cows

Sometimes the poet tells इन्द्र that he is well-known among men for a certain quality, and then either directly or indirectly exhorts him to rise up to that fame [14] For otherwise people would be led to conclude that the fame is not based

on facts, and this would tell on their faith in and devotion to him. Occasionally the same idea is expressed by putting a question to इन्द्र with the particle किमङ्ग with or without the verb आहु.[15]

Still more interesting is the mode in which the poet emboldened by his devotion and confidence, tells Indra how he would treat his devotee if he by chance would become like Indra himself thus[16]

यदिन्द्राह यथा त्वमीशीय वस्व एक इत्।
स्तोता मे गोषखा स्यात्॥
शिक्षेयमस्मै दित्सेय शचीपते मनीषिर्ये।
यदहं गोपतिः स्याम्॥ (8 14 1 f)

With all this confidence based on filial or friendly endearment, the RV poet is not unconscious or blissfully ignorant or oblivious of his own limitations. He, therefore, frankly declares that he has to the best of his ability tried to fathom Indra's greatness by enquiring about him from the elderly experienced rsis. He, however, in his humility declares, अर्चामसि वीर ब्रह्मवाहो यादेव विद्म तात्त्वा महान्तम्। We sing your praises, O Indra, to that extent of your greatness as we are aware of.[17]

From what has been said so far, it can be easily seen that the RV devotees of Indra have given expression to their affiliation to him in more ways than one. They have tried in several ways to rouse his affectionate heart. In fact one poet has actually asked himself to sing his hymn to Indra with a fearless heart, without any feeling of nervousness (9.53 2). And here we see the real spirit of devotion as we find it developed in the post Vedic period in Ancient India and among our saints in the medieval and the modern periods.[18]

But the RV devotees of Indra have not stopped here. Their devotion was already mingled with *karman* actuated by a sense of duty as human obligation, as has been already stated before. Side by side with this भक्ति they also appear to have sown the seed *jñāna*—particularly its monistic aspect. Thus they have stated that इन्द्र has the capacity to assume diversity of forms—nay, he has actually done so (3 53 8, 6 47 18). Going still further they have declared that there is ultimately but one principle (सत् reality) which the विप्रs have declared variously and by diverse names, such as इन्द्र, अग्नि, मित्र, वरुण (1 164 46) etc. One poet has gone further and declared that what are described as इन्द्र's battles with the demons are nothing but माया (10 54 2). Here it must be noted that the word माया has been used in the sense of *illusion*, something which appears to exist

but is actually non-existant, that which is neither *sat* nor असत् For, the poet further declares, इन्द्र has no enemy today, nor had he any enemy before If there are no enemies at all, whence can there be any war ? The word माया in the sence of some mysterious power standing at the root of hallucinations also occurs in 6 47 18, इन्द्रो मायाभि पुरुरूप ईयते Such descriptions breathing monistic concepts (in an embryonic form) together with the use of the word माया can easily be admitted as containing the earliest germs of the Upanishadic Philosophy (the Vedānta) which has to be admitted as being predominantly monistic, though not without things or threads differing from it to some extent, but at the same time appearing to be only a sort of practical application and expansion thereof We may conclude by a *ṛk* containg a very apt description of the RV devotees of Indra इच्छन्ति त्वा सोम्यास सखाय सुन्वन्ति सोम दधति प्रयांसि। तितिक्षन्ते अभिशस्ति जनानामिन्द्र त्वदा कश्चन हि प्रकेत ॥ (3 30 1)[19]

ॐ तत् सत्

FOOT-NOTES

1 R N Dandekar, वैदिक देवताचे अभिनव दर्शन ।

2 अरान् न नेमि परि ता बभूव।

3 उत त्व मघवञ्छृणु यस्ते वष्टि ववक्षि तत्।
यद् वीळयासि वीळु तत् ॥ 8 45.6

4. *It may be noted that* इन्द्र*'s mother held him in her womb for a thousand years; and looked upon him as an avadya* (*cf* 4.18 4 *and* 5)

5. *This word is understood to mean nostrils, mustaches, or even head-dress or helment*

6 *H D Velankar*, ऋक्सूक्तवैजयन्ती, प्रस्तावना (हिन्दी), पृ० ३०

7 *This* सत्य इन्द्र *recalls to our mind our current rites such as* सत्य नारायण, सत्य विनायक, *and* सत्य दत्त

8. *See H D Velankar*, ऋग्वेदातील भक्तिमार्ग, पृ० ७७–८०

9. *See* 2 21 16 (*positive ones*), *and* 7 1 19 (*negative ones*) *mentioned together* यस्त्वा यामि दुद्धि तन्न इन्द्र (10 47 8) *expresses in a nutshell all these*

10 *In one place the poet declares that he can call away his* इन्द्र *at any time and from any where just as a husband (or lover) can call his wife (or beloved) see* 4 20.5

11. *This point is treated in 'Poetical Art in the RV' a lecture delivered at the Rajasthān University in March* 1970 (*to be published in the Journal of that University*)

12 *It may be observed the deity also is requested to accept the hymn* (मति) *as a suitor* (वधूयु) *accepts his beloved* (योषणा) *See* 3.52 3, 62 8

13 *RV* 8 91. *For a discussion on this hymn and its significance see H D Velankar, Loc. cit, p.*

14 *See, e.g ,* 8 6 14, 4.32 20, *etc.*

15. *See, e g ,* 6 44 10, 8 80 3, 10 42 3; *etc*

16 *Also see* 7 32 18*f also addressed to* इन्द्र

17 *This is comparable to* कालिदास*'s*

महिमान यदुत्कीर्त्य तव संह्रियते वच ।
श्रमेण तदशक्त्या वा न गुणानामियत्तया ॥

18 *For a detailed discussion on this point see H. D. Velankar, loc-cit, p*

19 *This paper is based on the lecture delivered by the author in Bombay on the third anniversary of his revered Guru, Prof H. D Velankar.*

A NOTE ON SAKTI VĀSIṢṬHA

Umesh Chandra Sharma

According to the *Sarvā*[1], Śakti Vāsistha is the son of Vasistha and the seer of the *RV* VII 32 26-27, IX 97 19-21, 108 3, 14-16 In all eight and half *mantras* are ascribed to his seership in the seventh and the ninth *maṇḍalas* of the *RV* Among them, the first part of the verse VII 32 26 is said to be seen by Śakti at the time when he was being thrust into the fire by the Saudāsas, and the remaining half is said to have been added by his father Vasistha after his death.[2] The verses IX 108 3, 14 from the *RV*, have been repeated in the *SV* I 583; II 288, 477 with some variations.

The word '*Śakti*', in its singular form, occurs ten times in the *RV*[3], four times in the *KS*[4], once in the *KKS*[5], once in the *SV*[6], thrice in the *AVP*[7] and once in the *AV*[8] All these occurences indicate the literal meanings of this word as 'power', 'vigour' and 'strength[9]' Therefore, these references serve no purpose in giving any information about Śakti as a proper name Such is the case with the *GB* and the *TB*, where, in both the texts the word occurs singly in its singular form.[10]

The *JB*[11] relates a tale about Śakti's being burnt in the fire by the Saudāsas : "Śakti Vasistha was thrown into the fire by the Saudāsas When he was being thrown he uttered, *indra kratum na ābhara pitā putrebhyo yathā*'.[12] When he could utter only this he was thrust into the fire Soon after this, Vasistha reached there and asked what his son said at the time of his death. They repeated the line uttered by Śakti. Then Vasistha completed the verse by uttering the second line, '*Śikṣā no'smin puruhūta jīvā jyotirasīmahi*', and told if his son would have uttered that second line also, the fire might have never been able to burn him and he would have enjoyed full life." The *Sarvā* agrees that this verse is a joint composition of two seers, i.e. Śakti and Vasistha

According to a reference in the *RgD*[13] of Vankata Mādhava, the tale referred to above, has been found in the *Śāt B* in the same words as in the *JB*. The *Śāṭ B* is not available now a days It seems that one of these texts, which belonged to a later period, has taken the story as found in the former

The *BD*[14] depicts a story that in a sacrifice of Sudās, Śakti overpowered the mind of the son of Gāthin i.e. Viśvamitra and consequently the latter became

unconscious. The Jamadagnis brought forth a speech-spell called *Sasarparī*, belonging eithter to Brahman or to Sun, from the abode of Sun and gave it to Viśvāmitra This speech-spell recovered the Kuśikas from the charm of Śakti

The above given story is also found recorded in the *VD*, a commentary on the *Kāty Sarvā*, written by Sadguruśisya[15] Sāyana, while commenting on the *RV* III 53. 15-16, also quotes this text from the *VD* Another story, given by Sadguru-śisya[16], is about the death of Śakti, and Venkata Mādhava in his *RgD*[17] quotes it from there. The only difference between the story given in the above-mentioned text and that which is recorded in the *JB*, is that in the *JB*, Śakti has said as plucking flowers in the forest and men of Sudās instigated by Viśvāmitra caught hold of him and thrust him into fire

This later story seems to be clearer than that in the *BD*[18] and other texts where in a speech contest held in Sudās' sacrifice, Śakti is said to have used his spell on Viś-vāmitra as a result of which the latter became unconscious Viśvāmitra drove away the influence of the spell with the help of Sasarpari, received from Jamadagni To take renvenge, he instigated Sudās' men to kill Śakti

"What must have been the nature of this *Sasarparī-Vidyā* ?" is a significant point for investigation. at this juncture Traditionally, according to the *Sarvā*, *Sasar-parī* is a '*sarpanasīta Vak*', i.e 'the moving speech' Commenting on the *RV* III 53 15-16, Sāyana also explains Sasarparī' as 'the speech, having word form, movable in all directions', (*sarvatra śabdarūpatayā sarpanasītā vāk*) and as the speech-goddess comprising the form of prose and verse, movable in all directions', (*sarvatra gadyapadyā-tmakatvena sarpanasitā vāg devatā*). All these explanations clearly indicate that *Sasarparī* was some moving speech having wonderful magic power

According to *Roth* and *Ludwig*, as quoted by *Griffith*,[19] *Sasarparī* may mean a war trumpet. *H D. Velankar*[20] suggests that *Sasarparī* is a winged devil, because it is preceded by the adjective '*paksyā*' which is very similar to '*paksinī hetih*' in the *RV* X. 165 2-3. Viśvāmitras were unscrupulous in the use of devils or *yātus* to overpower their rivals But *S. A Dange*[21] refutes this suggestion of Velankar saying that the latter has himself doubted the suggestion that *Sasarparī* is said to have been given to Viśvāmitra by the Jamadagnis, who were so respectable that it is impossible to imagine them giving a devil to Viśvāmitra.

Dange has tried to identify *Sasarparī* with *Gāyatrī-Sāvitrī*. In support of his identification, he puts forth the following arguments. First, the common point between *Sasarparī* and *Gāyatrī-sāvitrī* is that the former was the gift from Jamadagnis to Viśvāmitra, and *Gāyatrī* also, which belonged to Viśvāmitra, originally belonged

to Jamadagnis. Secondly, it is believed that Sun has wings; *Sasarparī*, who is said to be his daughter, can well be believed to have them. The daughter of Sun is said to be cleansing Soma (*RV.* IX 1 6) and also restoring Soma which was stolen by the Gandharvas (IX 113). According to other Vedic texts, in the *Somāharana* legend, the daughter is *Gāyatrī*. *Gāyatrī-Sāvitri* flies in the form of a *śyena* to fetch Soma. The concept of *Sasarparī*, the daughter of Sun having wings, is thus exactly the same as that of *Gāyatrī-Sāvitrī*—both indicating solar energy, conceived in the form of a word. Thirdly, both, *Sasarparī* and *Gāyatrī-Sāvitrī* bring new life. Lastly, *Sasarparī* is expected to embody solar energy which bestows success on an undaunted advance. *Gāyatrī-Sāvitrī* is also chanted as the army advances.

But these arguments brought forth by *Dange* do not appeal to the mind because these appear to be far-fetched. Tradition is completely silent about this identification of *Sasarparī* with *Gāyatri- Savitrī*. It is impossible, again, to conceive that tradition would have left no trace of such an important identification. Moreover, *Dange* mentions that *Sasarparī* is mentioned twice in the *RV* and nowhere else in the Vedic literature. So far as the Vedic sources are concerned he is right, but the later literature like the *BD* and the *Sarvā* specifically mention it. Tradition only may be taken as authoritative in this connection.

Geldner[22] sees the death struggle of Śakti in the *RV* III. 53 22.[23] The translation of this verse as given by him runs as following[24]—

"Er macht ihn heiB wie man eine Axt erhitzt, er zerhackt inh wie den Śimbalabaum. Wie ein siedender Topf, der uberkocht, wirft er Schaum aus, O Indra'

Griffith seems to have taken it as correct and translated similarly in to English[24a]—

"He heats his very axe, and then cuts a mere Semal blossom off. O Indra, like a cauldron cracked and seething, so he pours out foam."

Geldner adds that in the first part of the verse the attacking Viśvāmitra is the subject and in the later part the victim of the attack is one belonging to Vasistha, possibly the son of Vasistha, i e Śakti. The seer of this hymn in which this verse occurs is Viśvāmitra, the son of Gāthin. When we peruse the verse carefully, we feel here a tentative description of the death struggle of Śakti, though his name is not mentioned. Sāyana's explanation of the verse is hardly satisfactory. Thus, we can conjecture very easily that Saudāsas thrust him into fire and cut to pieces like a Śimbala tree and he was vomitting out foams like a boiling cauldron. It must be admitted that there is no clear reference to the incident here as such. However *Geldner's* suggestion is worth consideration

Velankar[25] also agrees with *Geldner* in this respect.

Dyā Dviveda,[26] the author of the *NM*, mentions Śakti, who was thrust into the fire by the enemies, survived due to Vasistha's hymn in the praise of India But this seems to be improbable, because it is the only text which says that Śakti Survived

Thus, on the basis of the above discussion it can be concluded that Śakti was the son pf Vasistha, and also a minor seer of some of the Rgvedic verses In a speech-contest held in the sacrifice of Sudāsa, he defeated Viśvāmitra[27] and regained the priesthood for the Vasisthas. In turn, Viśvāmitra, by instigating the servants of Sudāsa, got Śakti killed.

Though Vasistha plays an important role in the *Rām.*, yet we do not come across anything notable regarding Śakti It denotes that Vasiṣṭha, contemporary to Rāma, was not the father of Śakti We come across some stories in the Bālakānda in connection with the feud between various Viśvāmitras and the Vasisthas. But no mention is found about Śakti except one where he is said to be present at the ordeal ceremony of Sītā [28]

The *MBh*[29] gives the following story about the death of Śakti . There was a king named Kalmāsapāda Saudāsa in the Iksvāku dynasty of Ayodhya One day when he was going for hunting, he saw a Rsi named Śakti coming on the same way. The king asked him to leave the paths for him. When Śakti did not obey, the king beat him with a whip. The Rsi cursed the king to become a cannibal maniac. After this the king went to Viśvāmitra and the latter ordered demon named Kinkara to enter into the body of the king. Thus, prepared the king went to Śakti, killed him and ate him up. Then Viśvāmitra instigated him to kill the remaining sons of Vasistha and consequently he killed them. Vasistha felt grief at this and tried to commit suicide, but he did not succeed in this attempt After the death of her husband, Śakti's wife Adrśyantī gave birth to a son, who was named as Parāśara. He tried to take revenge of his father's death by destroying the whole race of the Rāksasas, but Vasistha's advice made him desist the evil deed In the meantime, Vasiṣṭha begot a son named Aśmaka in *niyoga* (levirate) to the Queen Madayantī of Kalmāsapāda Mitrasaha Saudāsa

This is the main story in the *MBh* about the death of Śakti Besides this, we find certain other references to Śakti also in the epic [30] At one place he is mentioned among the Rsis belonging to North, with Atri, Vasistha and Parāśara But these references serve no specific purpose of ours

When we cast a critical glance over these two versions of the story of Śakti's murder—given differently in the Vedic literature and in the *MBh* we see certain

changes introduced in the latter. As a matter of fact the *MBh* amplifies the story up-to a great extent. In the story of the *MBh*, there appears to be a fusion of the different stories of Kalmāsapāda and of Śakti. Kalmāsapāda had the patronymic 'Saudāsa'. On this basis, the *MBh* seems to have mistaken the Vedic story where Śakti was killed by the 'Saudāsas' i e the servants of Sudās Paijavāna Taking into account the alleged instigation by Viśvāmitra and his enmity with the Vasisthas a new story has been fabricated in the *MBh* around these facts It has, so to say, distorted the Vedic source of the story and also the facts that Vasistha and his son Śakti were contemparaneous to Sudās Paijavāna, the king of North-Pañcāla region According to the genealogical table of the ancient royal dynasties prepared by *F E Pargiter*,[31] Sudās Paijavāna stands about ten generations later than Kalmāsapāda Saudāsa

Pargiter mentions that the *BD* and the *VD* are not correct where they refer to Viśvāmitra, son of Gādhi or Gāthin contemporary with Śakti Vāsistha who was far later. According to him the first Viśvāmitra or Viśvaratha was at least thirty six generations anterior to Śakti Vāsistha and to Viśvāmitra the priest of Sudās [32] This view seems to be worth consideration taking into account the chronological tables prepared by him

The much cited expression in the *MBh*[33] seems to be wrong where Vyāsa is said to be the grandson of Śakti, which is simply due to the fusion of the stories of two Parāśaras and of Sudās Paijavāna and Kalmāsapāda Saudāsa The first Paraśara was, certainly, contemporary with Sudās Paijavāna [34] *Pargiter* is certainly right when he declares that Śakti, who was contemporaneous to Sudās Paijavāna, has wrongly been introduced in the story of Kalmāsapāda Saudāsa of Ayodhyā [35]

According to *S N Pradhan*,[36] Sudās Paijavāna was cotemporaneous to Daśaratha of Ayodhyā But *Pargiter* shows Kalmāsapāda Saudāsa ten generations anterior to Daśaratha The latter seems to be right A conclusion can, thus, be drawn that Śakti was contemporary with Sudās Paijavāna and not with Kalmāsapāda Saudāsa. The story in the *MBh*, therefore, seems to be astray.

D. R Mankad[37] is of the opinion that Kalmasapāda Saudāsa was son of Sudāsa who is known to the *RV* as Sudās Paijawāna, and was contemporaneous to Daśaratha and his son Rāma On this basis, *Mankad* adds that Vasistha, Viśvāmitra etc were also connected with these kings and hence they existed in the Rāma Period But his arguments are not supported with acute facts He also seems to be confused when he places Sudās Paijavāna and his son Kalmāsapāda Saudāsa (according to him only) in the Iksvāku line and considers them contemporaneous to Daśaratha and Rāma How can two kings of the same dynasty rule over the same region, at the same time ?

It is because he mentions nowhere Sudās Paijavāna as the king of North Pañcāla and confuses him with Sudās of the Solar Dynasty. Therefore, his theory, that all these Rsis and automatically Śakti also, belonged to the Rāma Period, ends in smoke.

According to the *VāP*[38] Śakti's mother was Arundhati and wife Adrśyanti. *ViP*[39] says that Śakti, son of Vasistha tried to compile the Vedas after Rksa Vālmīki. He had two sons Parāśara and Gaurivīti. *VāP*[40] at several places refers to Śakti as a respected seer. At one place he is mentiond as one of the incarnations of Lord.[41]

Śakti is a *pravara-rsi* among the Vasisthas. The Parāśaras have three *rsi-pravaras*—Vāsistha, Śāktya and Pārāśarya.[42] The Samkrti-Pūrtimāsas, who are said to be belonging to the Vasisthas, also have the *pravara* Śāktya along with Sāmkrtya and Gaurivīta. Angirasa—Samkrtis[43] also havethree *rsi-pravaras*, namely, Śāktya, Gaurivīta and Sāmkrtya. But, as the Vasisthas also belonged to the Angirases, there arises no question for a different Śakti among the Angirases.

Thus, the above discussion leads one to the following conclusions—

(1) That Śakti is a minor Rgvedic seer who emerges up as reputed in the Vedic and the post-Vedic literature, mainly due to his father Vasiṣṭha's feud with Viśvāmitra.

(2) That, the *MBh* is wrong, where it depicts Śakti as contemporaneous to Kalmāsapāda Saudāsa of Ayodhyā. He belongs to the time of Sudās Paijavāna of North Pañcāla, the famous hero of the Dāśarājña War.

(3) That Śakti's father was Vasistha, wife Adrśyanti and his sons were Parāśara I and Gaurivīti.

ABBREVIATIONS USED IN THE PAPER

AIHT	*Ancient Indian Historical Tradition (F. E. Pargiter)*
ĀpŚS	*Āpastamba Śrauta Sūtra*
AV	*Atharvaveda*
AVP	*Atharvaveda-Paippalada*
Bau ŚP	*Baudhāyana Śrauta Pravara.*
BD	*Brhaddevatā*
CAI	*Chronology of Ancient India (S. N. Pradhan)*
Fel. Vol	*Felicitation Volume*
GB	*Gopatha Brāhmana*
JB	*Jaiminīya Brāhmana*
JOIB	*Journal of the Oriental Institute, Baroda*
JUB	*Journal of the University of Bombay*

KKS	*Kapisthala-Katha Saṁhitā*
KS	*Kāthaka Samhitā*
MBh	*Mahābharata* (Critical Edition)
NM	*Nīti-Mañjarī*
Rām	*Rāmāyana*
RgD	*Rgartha-Dīpikā*
RV	*Rgveda*
Sarvā	*Sarvānukramanī* (Kātyāyana).
SātB	*Śātyāyana Brāhmaṇa.*
SV	*Sāmaveda*
TB	*Taittirīya Brāhmana*
VāP	*Vāyu-Purāṇa*
VD	*Vedārtha-Dīpikā*
VIJ	*Visweshwaranand Indological Journal.*
ViP	*Viṣṇu-Purāna.*

FOOT-NOTES

1. *Sarvā, ed. Macdonell, pp.* 25, 35, 36.
2. *JB II.* 392, *RgD on RV VII.* 32 26.
3. *RV. I* 31. 18, 83 3; *II.* 39. 7; *III.* 57 3; *IV.* 22. 8, 43. 3, *VII* 20 10, 21 10; 68 8, *X* 134 6
4. *KS XV* 11, *XVI.* 5, 6, *XXXIX.* 5.
5. *KKS XXVIII* 10
6. *SV II.* 441
7. *AVP XIX.* 44. 17.
8. *AV XX* 136. 5
9. *Sayana Bhāsya followed.*
10. *GB II.* 2 3. *TB III* 6. 9. 1
11. *JB II* 392.
12. *RV VII.* 32. 26.
13. *RgD on RV VII.* 32. 26.
14. *BD IV* 112.
15. *Sarvā, and VD, ed. Macdonell, p* 107.
16. *Ibid pp* 130-31.
17. *RgD on RV VII* 32. 26.
18. *BD IV.* 112.

19. *The Hymns of the Rıgveda, Vol I, p.* 374, *f.n , also V G Rahurkar, The Seers of the Rgveda, p* 23, *f n* 47

20. *Velankaı, "Hymns to Indı a by Vıśvāmıtıas", JUB (Arts and Law No), III. vı, p* 41, *"and Vıśvamıtı a and Vasıstha ın the Rgveda", Mırashı Fel Vol , pp* 1-6.

21. *Dange, "Sasarpari', A War Spell", VIJ, V I, pp* 25-32

22. *Vedısche Studıen, II* 159

23 पृर्‌शु चि॒द्धि तं॑पति शिम्बु॒ल चि॒द्धि वृं॑श्चति ।
उ॒खा चिं॑दिन्द्र॒ येषं॑न्ती॒ प्रयं॑स्ता॒ फेनं॑मस्यति ।।

24 *Der Rıgveda, I p* 395

24*a* *The Hymns of the Rıgveda, Vol I, p* 375.

25 *Op Cıt p* 41

26 *NM* 103. तथा इन्द्रप्रशसयाशक्तिर्नमृत. ।
See Also Rahurkar, The Seers of the Rgveda, p 127

27. *Dange, "Vasıstha ānı Sudāsa kula", (Marathı), Navabharata, Vol. XX, No* 3, *pp* 12-21

28 *Rām VII.* 96-3

29. *MBh I.* 166-172.

30 *MBh V* 115, 11*; XII* 337. 6, *XIII* 151. 36

31. *AIHT, pp* 147-48.

32. *Ibıd , pp.* 191-92.

33. *MBh XII* 337 6-7, वसिष्ठस्य सुत शक्ति शक्ते. पुत्र. पराशर ।
पराशरस्य दायाद कृष्णद्वैपायनो मुनि ।।

34 *See my paper "Parāśara ın the Vedıc and Post-Vedıc lıterature" Dandekar Fel. Vol. Indıan Antıquary (Thırd Serıes)*, 1969, *pp.* 193-200.

35. *AIHT, p* 209.

36 *See the dynastıc table ın hıs book CAI.*

37. *Mankad, "Solar Genealogy Reconsıdered", JOIB, Vol. XV. No.* 2,*pp* 369, 373

38 *VāP* 70. 79,83.

39 *VıP III* 4. 17, 18.

40 *VāP* 1 159-60, 23 195-96, 59. 91, 105.

41 *Ibıd* 23. 195-59.

42 *ĀPŚS XXIV* 10. 6; *Bau ŚP* 48.

43 *ĀPŚS XXIV.* 10 8.

PĀṆINI AND THE VEDIC INTERPRETATION

Dr. M D. Pandit

1 *Introductory :*

Pāṇini's grammar, as is well-known, describes the Sanskrit language By Sanskrit is generally meant the classical Sanskrit language, and some maintain that with the exception of the treatment of accent, Pāṇini does not describe any other phenomenon peculiar to Vedic Sanskrit This is supported by the fact that all the post-Pāṇinian grammars do not describe the Vedic Sanskrit at all

As against this, there is a school which asserts that Pāṇini's rules are applicable to the Vedic language also, not only this but that if one studies Pāṇinian suffixes carefully, one finds that the chief intention of Pāṇini was to describe "an accented language' (Bhawe SH 3 104) which is obviously the Vedic Sanskrit which has preserved the accents up to the present day faithfully Śrinivāsayajvan, a grammarian and Vedic interpreter of the 17th century, in his Svara-Siddhānta-Candrikā has shown with abundant examples that the rules of accent explain the formations better and give us more correct interpretation of the Vedic *mantras*

2 *Accent as help to interpretation .*

If one applies the Pāṇinian rules of accent to interpret the Vedic forms, one finds that accent is one of the greatest helps for Vedic interpretation Pāṇinian rules of accent help us in many ways

2.1 *Determination of the class of verbal formations .*

It is well-known that the Vedic roots often change their classes It can be argued that change of the *vikarana* in the case of Vedic roots generally signified the change of meaning—transitive or intransitive (and this is supported by the evidence of historical linguistics) Yet the fact that the roots change their *vikarana* stands unaffected. In these circumstances, a form, say *patyate*, without accent and accentual rules, is likely to raise interpretational difficulties If it is a denom. from *pati*, or passive from *pat* the accent will be on —yā— If it is in the 4th conj. the accent will be on *pa*. This can only be known with the help of Pāṇini's accent-rules and the interpretation arrived at will be certainly better.

2–2. *Interpretation of compounds*

The Sanskrit compounds are formed by combining two words with different types of relations between them and hence the same compound with one type of relation between its members can be made to give out an altogether different meaning if it is interpreted with a different type of relation. To illustrate, the compound *indraśatru* can mean *indrasya śatruḥ* (a *Tatpuruṣa*) or *indraḥ śātayitā yasya* (*a Bahuvrīhi*). In such circumstances, only the accent will help us to decide its meaning. This makes it necessary to seek for the rules pertaining to accent framed by Pāṇini.

2.3. *Accent helps to know the syntactical connections*

Sometimes the accent helps to know the syntactical connections of words in a sentence. To illustrate, take the formation *kartā'* and *kartā* both are oxytone and a barytone. While the former is always syntactically connected with a genitive case, the latter is not; the latter is always syntactically connected with an accusative, whereas the former is not, *cf.* the Pāṇinian sūtra *na lokāvyayakhalarthatṛnām*, 2. 3. 39. Pāṇini has sought to describe this phenomenon with the help of his famous technique of *it*-sounds. While he constructs the former (accented on itself) suffix in *kartā'* as *tṛc* i.e. as a *cit*, he constructs the latter in *kartā* as *tṛn* i.e. as a *nit*. The *cit* and *nit* characters are then made, by special rules, to show the difference in accent and consequently a difference in syntactical connections of the words which are formed by adding these suffixes. In the absence of Pāṇinian rules regarding the same, mere Vedic text will always pose difficulties in syntactical connections in such cases.

So is the case with vocatives and verbs, *cf.* *S. S. Bhawe*, *indo* (SH. 2. 78) (*prīyate* SH. 3. 154).

2.4. *Accent rules helping to recognise the formations*

Sometimes a form can be interpreted as belonging to two *lakāras* merely from phonological point of view, disregarding the accent. In such cases, the accent helps us to recognise exactly the formation. The form *dadmahe* (*RV.* 9. 58. 4ab) for example can be both as perfect and present Ist person plural. But the accent on the first *a* of *da* shows that the form is pres. 1st plu. and not perf. 1st plu., the accent on the reduplicated base is noted by Pāṇ. in the *abhyastānām ādiḥ* 6. 1. 189. If it were a perfect, the accent would have been on-*ma*-according to *ādyudāttaś ca*, 3. 1. 3. So is the case with many other forms, *cf.* *Bhawe*, SH. 3. 20, 49; 108, 114 etc.

3 *Noting of forms by Pāṇini* .

Besides laying down rules of accent Pāṇini actually notes many of the peculiar Vedic forms, *cf* for example the aor forms with *an* in the Veda of roots √*kr*, √*mr*, √*dr*, √*ruh*, etc noted in the sūtra 3 1 59

4 *Pāṇini leading to better morphological analysis* .

We have the Vedic form *vrsnya* (*cf* RV 9 64 2a) Sāyana in RV 1 91 16 analyses it as *vrsan+ya* (*t*) which is wrong, the loss of *a* in *vrsan* according to 6 4 134 as he maintains is not possible here since the sūtra 6 4 134 is applicable only to declensional forms and not to *taddhitā* formations The only analysis seems to be *vrsni+ya* (*t*), meaning 'born or worthy of' *vrsni* i e India

The same is the case with forms *avīvaśan* and *avāvaśanta* while the former is from √*vaś*, ' to desire', the latter is from √*vāś*, 'to make noise', aor 3rd sing caus

Thus Pāṇini's rules lead us to correct analysis and better interpretation of Vedic forms which otherwise would not be available by usual philological procedures *Cf Bhawe*, SH 2 30, 3 73, 3 121, 136, 162, 168, 173, etc

5 *Phonological peculiarities noted by Pāṇini*

Pāṇini specifically notes some phonetic peculiarities in Veda, *cf* for example the change of *s* into *ṣ* (in *rayisāt* RV 9 68 8 d) noted by Pān. in the sūtra 8 3 56

So also Pān notes the lenthening of *a* into *ā* in the compound of *viśva* with *nara* and *mitra*, thus giving *visānara* and *viśwāmitra* which occur many times in RV The Pān sūtras are 6 3 129, 130 For many other examples, *cf* Pān 6 3 126, 139, *cf* also the change of *ā* to *ī* in 6 4 66

6 *Nipātana of forms*

Besides noting those forms which undergo a different morphological process in the Veda than that in the classical Sanskrit, Pān also notes some Vedic forms by *Nīpātana*, *cf* the sūtras 7-2 64, 7 4 35-39 etc

Sometimes the *Nipātana* is with meaning also, *cf* the form *indriya* noted by Pān by *Nipātana* with meaning in 5 2 93

7 *Pāṇini helping meaning* .

Pān helps us to know the meaning of Vedic words in two ways (i) indirectly and (ii) directly By indirect help is meant the help through Pān. morphological or

accentual rules The cases in which Pāṇini helps us directly are those where he explicitly states the meaning of the word in the *sūtra* itself. Here also we have two types (*a*) those cases where the meaning has connection with the accent and (*b*) those where meaning is co-related with morphological elements

7 1 *Meaning connected with accent :*

The *sūtras* 6 1 201, 202 etc state the meaning of the word directly with reference to accent

7 2 *Meaning connected with morphology*

Cf the reduplicated (Pāṇinian *āmreḍita*) word *vāvamvavam* in RV 9 55 1 ab. Pāṇini in 8 1 10 explicitly states that the *dvirbhāva* signifies 'distress' And the whole form is treated as *Bahuvrīhi* which incidentally explains its accent also. Thus, in this case we arrive at a more correct interpretation of the word with the help of Pāṇini's rule 8 1 10, in the absence of which the present, better interpretation of the word would not have been possible, *cf. Bhawe* SH 3 12, also Sāyana on RV 9 55 1.

8 *Pāṇini raises problems of internal chronology of some Vedic mantras*

It is well-known that Pāṇini has not noted many Vedic formations This fact raises the chronological problems. To take example, while Pāṇini in 3 2 28 notes the form for √*ej*, he does not note the other form of √*īnkh* though both occur in the same *ṛc* side by side in *RV.* 9 35 2 Does it mean that the formations, not noted by Pāṇini, were not known to him ? Such problems are worth discussing in the light of Pāṇinian rules

9 *The padas*

Pāṇini seems to have very critically studied the two *padas*, *parasmaipada* and *ātmanepada* from the point of view of morphology and semantics, as is clear from his rules regarding their uses in definite meaning and the actual cases in which a verb changes its *pada* according to meaning He has studied the morphological conditions also under which a verb undergoes a change in its *padas*

This shows that without Pāṇinian rules regarding the use of *padas*, the Vedic use of *padas* would not have been interpreted faithfully

10 *Conclusion* .

One can see, therefore, that besides laying down general rules for all the Sk formations, as found in both, the Vedic and Classical Sanskrit, Pāṇini has also noted

the peculiarities of the Vedic language, viz the Vedic syntax, meaning etc some morphological and phonological characteristics, and their relation with meaning, and accent etc., which otherwise would not have been properly explained without the help of Pāṇini's rules. Moreover, his use of words like *chandas, mantra, nigama, yajus* etc refers to the different branches of Vedic literature as opposed to the *bhāsā*, or the classical language

BIBLIOGRAPHY FOR THE ARTICLE

1. *Sāyana's bhāsya*
2. Srinivāsayajvan ; Svara Sidhdānta Candrikā, edited by L A S Shastri, Madras
3. Paul Thieme ; Pānini and the Veda, Allahabad 1935
4. Dr S S Bhawe
   (a) The Soma-Hymns of the RV, Vols 1, 2, 3
   (b) Interpretation of Some Rgvedic Compounds, JOI, Baroda, Vol 4, June 1955
   (c) Pānini's Rules and Vedic Interpretation, Indian Linguistics Vol 16, November 1955
5 Dr G V Devasthali
   (a) Sāyana utilising Pānini in his Rgveda Bhāsya, JAS Bombay, Vol 38, 1963 (New Series).
   (b) Pānini as an aid to Rgvedic interpretation, Velankar Commemoration Volume 1965

VEDIC FORMS AND PĀṆINI—A GLANCE*

Dr S D. Laddu

[I feel it a great honour to have an opportunity to offer this small study in a Volume felicitating the vast learning and the long teaching of Shri David Shastri whose whole life, being an embodiment of the Paramparā or the Sacred Tradition, has been responsible for assuring continuity of the same and for carrying inspiration to the younger generations]

Introductory .

1. What is offered here is a short examination of the Vedic occurrence of some forms which are of doubtful derivation according to the rules of पाणिनि and which are established by the notes and comments by कात्यायन, पतञ्जलि and a scholar who lived between their times and referred to as 'अपर' by पतञ्जलि

2 The material discussed is the section of Primary (कृदन्त) Forms taken up in the महाभाष्य in the 6th and 7th आह्निक of the Third अध्याय (i e on the rules 3 1 96—3 2 83)

3 By Vedic occurrence is understood attestation in the संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक and उपनिषद् literature Forms accurring in the श्रौत-, गृह्य- and धर्मसूत्र literature are not included in the consideration

4 All the forms occurring in the Veda out of those that are derived and discussed within the section of the महाभाष्य referred to are taken up, and not necessarily only those that are specifically restricted to the Vedic context in the notes by कात्यायन and others. (Actually such a restriction is met with only कात्यायन at 3 1 108 1, 3 2 8 2 and 3 2 15 4 within our section of rules) We need not be misled by पतञ्जलि's restriction to the Vedic usages in his illustration of rules at some places (in this section 3 1 12 4, 3 1 114 3, 3 1.138 1, 3 2 49 1, 3 2 61 1 and 3 2 78 2), where he ought to have supplemented those with the secular usages as well

5 Forms are grouped in the following categories .

I Forms supposed to be not derived by पाणिनि

II. Forms derived by पाणिनि, supposedly without noting their particular force or sense.

III Forms derived by पाणिनि, supposedly without noting their particular accent

Within each category they are taken up in the order of the महाभाष्य discussion on them

6 Forms within the categories 'II' and 'III' are (with the exception of Nos 30 and 32) what are called the निपातनs (ready-made forms) One school of thought would like to believe पाणिनि's निपातन itself to imply inclusion of each and every kind of irregularity or peculiarity in the form under question [1] This view has been discussed and questioned by the present writer in an earlier study [2] Hence an open approach to the निपातनs is taken in the discussion that follows

I *Forms Supposed to be Not Derived by* पाणिनि

1 वास्तव्यं *"who resides"* (3 1 96 2)

This form is found to occur in the तै० ब्रा० 1 4 4 7 (वास्तव्यं मुनिमुपासीत) which showed, (1) the अन्तस्वरित (2) the agent sense (viz वसतीति "one who resides")[3] and (3) the वृद्धि in the root There was provision for the first feature in the rules of पाणिनि (6 1 185, 1 1 72) when the suffix was supposed to be तव्यत् but not so for the the remaining two features Hence कात्यायन brings about all these peculiarities with his वार्तिक "वसेस्तव्यत् कर्तरि णिच्च (3 1 96 2)

Alternatively, however, it is suggested by कात्यायन (3 1 96 3) to look at it only as a secondary (तद्धित) formation (as वास्तुनि भव *M* II 81 22) with the addition of यत् by 4 3 54 and meaning "situated, settled or residing in a house'

Now it can be seen that कात्यायन's first suggestion suffers from two out-of-the-way procedures (viz 1 of bringing the कर्तृ sense for a कृत्य form which normally carries the कर्मभाव senses by 3 4 70, and 2 of making the suffix णित् to be able to get the वृद्धि in the root) As against this, the second suggestion of taking the form as a तद्धित is free from any difficulty, even of accentuation It is likely, therefore, that पाणिनि did not overlook this form but favoured to look at it as a secondary formation.

2 वध्यं (3 1 97 2)

This form is of frequent occurrence in the Veda, and even पाणिनि has used it once (4 4 91) Rejecting to derive it from वध् by 3 1 124 for which वृद्धि is forbidden by पाणिनि by 7 3 35, कात्यायन finds that it cannot also be derived from the root वध् by any of पाणिनि's rules, for the substitution of वध् for हन् was enjoined by पाणिनि only in the Benedictive and the Aorist by 2–4 42, 43 (and probably also at 3 3 76) Hence his addition of the note, "हनो वा वध् च" (3 1 97 2)

Intending to escape from all these difficulties, कात्यायन has an alternative sugges-

tion (3 1 97 3) to take the form as a तद्धित (from वध् with यत् by 5 1 66) This is rejected by पतञ्जलि on the grounds that neither its compounding in forms like असिवध्य or मुसलवध्य nor the accentuation in such compounding can be justified on grammatical grounds Without going deeper into the rules it may, however, be pointed out, in fairness to the very meticulous वार्त्तिककार, that कात्यायन's usage might not have even contained such compounds as असिवध्य or मुसलवध्य or that, if it did contain, they might have shown a mode of accentuation different from that at the time of पतञ्जलि, कात्यायन cannot be condemned for not taking into account a usage that was not still current in his times, and certainly, ignorance of grammatical rules cannot be attributed upon him

Here also, therefore, his suggestion to understand the form as a तद्धित stands, if its derivation from the root वध् is not favoured.

3. आज्य (3 1 109 2)

This form in the sense of "clarified butter" occurred frequently in the Veda *Cf.* (आज्य किमासीत् परिधि क आसीत् (ऋ० 2 35 5) But it was left underived by पाणिनि. Obviously the root at the base was अञ्ज् कात्यायन by his note, "अञ्जेश्चोपसख्यान सज्ञायाम्" "(3 1 109 2), is supposed to be deriving it (—and not 'अज्य—) with the suffix क्यप् and by 6 4 34 पतञ्जलि improves upon the derivation by adding the prefix आ to the root, and भट्टोजि दीक्षित further, rightly seeks help from पाणिनि's बाहुलक rule, "कृत्यल्युटो बहुलम्" (3 3 113), to account for the out-of-the-way instrumental sense ("that with which one anoints") in the form It can be seen that one more presupposition is necessary to make the derivation faultless : that exactly from this सूत्र (3 1 109) onwards the qualification 'अनुपसर्गे' is not to be received by अनुवृत्ति from 3 1 100 This is also the view expressed in the काशिका-वृत्ति.

Why the form is not derived by पाणिनि cannot be stated

4. भार्या ('अपर' and पतञ्जलि on 3 1.112 1-3)

This feminine noun (सज्ञा) form meaning " a wife" (lit "one who is to be supported") is of frequent occurrence in the Veda and can only be derived from the root भृ with the suffix ण्यत् But पाणिनि has a specific rule for deriving feminine सज्ञा forms with the suffix क्यप् from certain roots in which भृ is included ("सज्ञाया समज० .." 3 3 99) That derives the name भृत्या, but भार्या of common knowledge in both the Vedic and the secular usages was apparently underived by the rules of पाणिनि

This impels कात्यायन, 'अपर', पतञ्जलि and the काशिकाकार to a great effort at interpreting the rules of पाणिनि (3.1 112, 3 3.99, 3 1.124) by offering a number of

alternative suggestions that could yield the form भार्या Of these, पतञ्जलि appears reasonable when he seems to imply (II 86 2-4) derivation of the form as a संज्ञा by 3 1.124 with the suffix ण्यत् And that makes the position of पाणिनि free from blame.

5 सभार्या (3 1 112 4).

The form as a noun (name of certain ऋक्s) occurs at तै० ब्रा० (1 8 8 1), तै० आ० (1 2 4 3) and ताण्ड्य ब्रा० (16 5 11, 18 8 8, 9, 18 10 2, 4), and as an adjective at ताण्ड्य ब्रा० (11 1 5) and (in सभार्य-तर) at तै० सं० (5 3 3 5) and काठक सं० (20.13). पाणिनि has a specific rule for deriving non-name कृत्य forms from the root भृ which enjoins the suffix क्यप् (3 1 112) That gives the form भृत्य or सभृत्य, and even the name सभार्या conversely (by 3 1 124), but not सभार्य as an adjective Hence कात्यायन ("समश्च बहुलम्" 3.1.112 4) derives both the forms, सभृत्य and सभार्य, and पतञ्जलि supplies quotations containing them, of which the one having सभृत्य is from the Veda and the other with सभार्य (सभार्या एव सभारा') also appears to be from the Veda though not yet traced to it

Thus it can be seen that although सभार्या as a name could be derived by पाणिनि's rules, the form occurring as an adjective escaped his notice.

6 अ-दाभ्य (3 1 124 3)

The form दाभ्य compounded with the privative particle अ, i e. अदाभ्य' 'not to be injured, unassailable' occurs frequently in the Veda Hence पाणिनि must have noted it Obviously the root at the base was दभ् "to injure", and पाणिनि's rule, पोरदुपधात् (3 1.98), can derive only दभ्य (with यत्) which is not attested in literature anywhere It was, therefore, left to कात्यायन to provide a rule to derive दाभ्य with ण्यत् causing the वृद्धि in the root ("लपिदभिभ्या च" 3 1 124 3)

This can be cited as an obvious case of पाणिनि having forgotten to take note of the form

7, 8 मेष, देव (3 1 135 1).

The two forms are of frequent occurrence in the Veda. Of these, मेष "one who blinks (so a ram ?)" can be derived from the root मिष् "to blink" which is found in the ऋग्वेद. देव "who shines (so , a god)" can be derived from दिव् "to shine"[4] although the root is not attested in the Veda (and not from the root देव्, धातु पाठ 500), unless the noun दिव् 'heaven' were supposed to be at its basis [5]

Now पाणिनि cannot obviously be ignorant of these forms (he has even used देव in his rules six times); but his rule for the इगुपध roots like our मिष् and दिव् ("इगुपध-

ज्ञा-प्री-किर क" 3 1 135) disallows the operation of गुण in the root (by 1.1 5) before the suffix क that is attached to it by the rule As a result these two forms cannot be derived by his rules. One way-out is suggested in a पूर्वपक्ष-वार्त्तिक of कात्यायन (3 1 135 1) by which पाणिनि's rule is sought to be modified so that only सोपसर्ग इगुपध roots can take the suffix क, thus the bare roots like मिष् and दिव् can take the suffix अच् (enjoined after पचादि roots) and derive the wanted forms, मेष, देव etc पतञ्जलि makes an improved suggestion to include such forms in the पचादि आकृतिगण (पचादिषु पाठ करिष्यते *M* II 92 3)

It can be seen that the first suggestion is not based on exhaustive linguistic evidence, while the second one does not allow as a definite knowledge of the composition of the पचादिगण at the time of पाणिनि

It can, therefore, be taken that मेष, which can be a कृदन्त only of doubtful derivation (from the meaning point), was looked upon by पाणिनि as one अव्युत्पन्न word, and that देव was taken by him as a तद्धित derived from the noun दिव्

9 व्याघ्र (3 1 137 1).

The form is abundantly used in the Veda, and even पाणिनि uses it in his rule once (2 1 56) It is obviously to be derived from the root व्या-घ्रा, in the sense of "one who goes about scenting or smelling (the animals of prey), (hence · a tiger)" (व्याजिघ्रतीति व्याघ्र *M.* II 92 6)[6] But from the root घ्रा preceded by an उपसर्ग, पाणिनि ("पाघ्राध्माधेट्दृश श" 3.1 137) derives a कृदन्त with the application of the suffix श, which gives the form व्याजिघ्र. That leaves the well-known form व्याघ्र underived Hence कात्यायन adds his note ("जिघ्र सज्ञायां प्रतिषेध" 3 1 137 1) that can derive the form with the suffix क by another rule of पाणिनि ("आतश्चोपसर्गे" 3 1 136).

It is recorded by the काशिकाकार that some scholars do not continue the अनुवृत्ति of 'उपसर्गे' in the rule 3 1 137 ("उपसर्गे इति केचिन्नानुवर्तयन्ति), making it applicable only to अनुपसर्ग roots In that case also, व्याघ्र could be derived by 3 1.136 But this view is not easily tenable, for, the very next rule (3 1 138) starts by mentioning the condition of 'अनुपसर्ग' there, thus making our rule (3 1.137) valid for सोपसर्ग roots, and secondly, it needs to be checked whether कृदन्त forms derived by 3 1 137 अनुपसर्ग roots were found attested in usage, and also whether forms derived by the same rule from the सोपसर्ग roots were not attested.

We can, therefore, take it that the form व्याघ्र, by the very fact that it was much common in the usage, escaped the notice of पाणिनि.

10. निलिम्प (3.1.138.1).

This form (lit "smearer" but used as a name of certain gods) is attested in the अथर्व (3 26 5 : निलिम्पा नाम देवा), तै० स० (5 5 10 3) and तै० आ० (4 24) A कृदन्त can be derived from the root लिप् "to smear" with the addition of the suffix which brings in the nasal (by 7.1 59) But पाणिनि's rule for doing this lays down the condition that the root must not be preceded by an उपसर्ग ("अनुपसर्गाल्लिम्पविन्द.." 3.1 138). That means that पाणिनि's rules derive the form लिम्प but not निलिम्प That led कात्यायन to do the job by his note ("अनुपसर्गान्नौ लिम्पे" 3 1 38 1) Without it, the existing rules of पाणिनि would have derived only *निलिप (with क by 3 1 135) which is nowhere attested.

It may be noted that पतञ्जलि illustrates only the Vedic occurrence of the form although कात्यायन's note does not restrict it to the Veda That indicates that the form as detected by कात्यायन as existing in his contemporary secular usage besides perhaps in the Veda. पाणिनि's usage probably did not show currency of the form, and that is probably why he did not note its Vedic occurrence.

11, 12. तन, अवतान (3 1 140 1)

The first form is largely found in the Veda, in ऋ० अथर्व०, तै० ब्रा० etc , the second one occurs four times in the श०ब्रा० (9 1 1 27, 31) Of these, तन "that which spreads" can be derived with the general suffix अच्, but not अवतान "bending or stretching downwards" as it shows the वृद्धि. But the latter is found in the form अश्वावतान included in the गोपवनादि (2. 4 67) sub-class of the बिदादि-गण (4 1 104), and also in its reconstruction by Birwe[7] कात्यायन's note ("तनोतेर्ण उपसङ्ख्यानम्" 3 1 138 1) stated on पाणिनि's rule laying down application of the suffix ण (3 1 140), can derive अवतान with ण and तन with अच् by taking the अनुवृत्ति of 'विभाषा' (option : with the general suffix अच्) from the previous rule of पाणिनि.

It may, therefore, be said that पाणिनि did not derive the two forms as they did not occur in the usage of his times, although he knew the Vedic occurrence of the first form. It is likely that he did not use the linguistic data from the श० ब्रा० as is considerd by Weber and Thieme[8]

13, 14. प्रह्व, ब्रह्मज्य (3 2.3.1 according to पतञ्जलि).

The form प्रह्व "inclined forward, bent, modest" is used in the ऐ० ब्रा० (3 9) and ब्रह्मज्य "oppressing the brahmins" is found used often in the अथर्व० and तै० ब्रा० They can be derived only from the roots ह्वृ and ज्या respectively, with the suffix ड causing टि-लोप (by 6.4.143). For this there is provision only in the rule' "अन्येभ्योऽपि

(ड.) दृश्यते", suggested (इति वक्तव्यम्) by पतञ्जलि (II. 112 20) on 3 2.101, but पाणिनि's rules do not provide for them (though it is recorded at उ० सू० 1 151)

It can, therefore, be said that पाणिनि did not derive these forms because he did not use them much and perhaps because he did not notice the ऐ०ब्रा० passage using प ह्व

15. शम्भव (पतञ्जलि *on* 3 2 14).

The form शम्भव "being or existing for welfare", known to be a name for Śiva occurs in the वाज० स० माध्य 16 41 (नम शम्भवाय च मयोभवाय च); and it can be derived, by पाणिनि's general rule, "शमि धातो सञ्ज्ञायाम्" (3 2 14), by which any root preceded by the उपपद 'शम्' could give name-forms by adding the suffix अच् to the root

But the very broad nature of the rule of पाणिनि makes it uncertain for us to know which roots produced the name-forms in his usage Again, according to Thieme (*loc cit*) पाणिनि is said to have not utilised the linguistic material from the वाज० स० That means that although पाणिनि's general rule was theoretically capable of deriving this peculiar form, he did not intend to derive it, its usage in the Veda or in the secular language being very rare.

16. गिरिश (3 2 15 4)

The form occurs in the Veda in the well-known line, शिवेन वचसा त्वा गिरिशाच्छा वदामसि, occurring in the तै० स० (4 5 1.2), म० स० (2 9 2), वाज० स० माध्य (16 4) and वाज० स० काण्व (17.1 4). The form can be derived from the root शी preceded by गिरि and taking the suffix क, as was first suggested by पुण्यराज in his commentary on the वाक्यपदीय (II 171) By this, however, the form as qualifying शिव gives a sense that is not very happy. "one who (with his use) reduces the (Himālaya) mountain" A better sense would be, "one who lies on the (H.) mountain" (गिरौ शेते गिरिश *M* II. 100 19). With an उपपद in this location sense the root शी can derive a कृदन्त only with the suffix अच्, by पाणिनि's rule, "अधिकरणे शेते" (3 2 15), that gives the form गिरिशय, but not गिरिश.

So कात्यायन (who detects the occurrence of the form only in the Veda) seeks to derive it from the root शी (preceded by गिरि) with the suffix ड which causes (by 6.4 143) टि-लोप (गिरौ डश्छन्दसि 3.2.15 4) Alternatively he suggests to derive it as a तद्धित form (3 2 15 5)

Now, even if the वाज० स० may not have been drawn upon by पाणिनि as is suggested by Thieme referred to above, the तै० सं० and मै० स० showing the same form in them must have been available to पाणिनि Hence, instead of concluding that he was not careful to take note of the form, it can be said that he derived it as a तद्धित form.

17, 18. सुग, दुर्ग (3 2.48 3).

The forms, सुग "on which one can pass easily, or easy to go on, or passable" and दुर्ग "on which one goes with difficulty, or impassable", occur quite frequently in the Veda (*Cf.* स नो बोधि पुरएता सुगेषूत दुर्गेषु पथिकृद्विदान, ऋ० 6 21 2, कृणोति विश्वा सुपथा सुगानि, ऋ० 6 64 1). But पाणिनि does not derive these, he derives only seven adjectival ग ending कृदन्त forms in the agent sense ("अन्तात्यन्ता...ड" 3 2.48) So कात्यायन adds a suitable note there to derive the two forms ("सुदुरोरधिकरणे" 3 2 48 3).

It has, therefore, to be said that these forms, only being too simple and common and carrying the uncommon locational force, escaped the notice of पाणिनि

19. गुरुतल्पग ('अपर' on 3 2 48).

The form meaning "one who visits the bed of (one's) teacher (i e having illicit relations with the teacher's wife)" is attested in the तै० आ० 10 64, and may be anticipated in यास्क's नि० (6 27 , तल्पारोहण) and the छा० उप० (5 10 9 गुरोस्तल्पमावसन्) The form is not derived by पाणिनि's rules and can be derived only by अपर's rule of extension for 3 2.48, "डप्रकरणेऽन्येष्वपि दृश्यते" which is illustrated by पतञ्जलि with three usages, the one being the line, "ध्वंसते गुरुतल्पग." (II. 103 15)

That suggests that the form exibited a later development that could not be utilised by पाणिनि.

20. दार्वाघाट (3 2 49 1)

This form, meaning "striking the wood (constantly), the wood-pecker", occurs in the वाज० स० माध्य० (24 35), तै० स० (5 5 15), मै० सं० (3 14 16) and the काठक स०, अश्वमेधग्रन्थ (7 5), all showing the line, गोधा कालका दार्वाघाटस्ते वनस्पतीनाम्. It is included in the मध्वादि-गण (4 3 86), though not in its reconstruction by Birwe (p. 32). It is also mentioned in the फिट्सूत्र (3 16), and is derived in the Commentaries on the तै० प्रा० (7 13 वाघाषपूर्वस्तष्टभ् and वाज० प्रा० (3 48) . त आघादनाडम्बरात्).

But the form is not derived by the rules of पाणिनि which can derive, from the root हन् preceded by a कर्मोपपद only घात ending forms (by 3 2 1, 7 3 32, 54). Hence कात्यायन who detected the use of the form added a note deriving it ("दारावाहनोऽणन्तस्य च ट. सञ्ज्ञायाम् 3 2 49 1). This was illustrated by पतञ्जलि by the Vedic line quoted above, although कात्यायन did not restrict his note to the Vedic usage

That shows that the form, that was current in the secular usage at the time of कात्यायन, had not become so with पाणिनि and that was probably why the latter did not take the note of its early Vedic occurrence.

21. सुभगंकरणी (4.1.15.6).

This feminine form meaning "making charming or fortunate" occurs once in the अथर्व० (6 139 1) The form सुभगकरणा (with six other आकारान्त feminine forms) is derived by पाणिनि's rules, "आढ्यसुभग०" (3 2 56) and "अजाद्यतष्टाप्" (4 1 4) The ईकारान्त Vedic form can be derived by कात्यायन's note (4 1 15 6 "ख्युन उपसख्यानम्") adding, to ईकारान्त derivation by पाणिनि (4 1 15), forms ending in the suffix ख्युन् of पाणिनि (3 2 56) This note is extended by the Saunāgas by their line, "नञ्स्नञीकक्-ख्युस्तरुणतलुनानामुपसख्यानम्" (II 105 7f, 209 8, 238 10f)

The reason why पाणिनि did not derive the Vedic form must be that it occurred differently in the usage of his times

22, 23 अन्यादृश्, अन्यादृश (3 2 60 1).

These two forms, meaning "resembling another", occur respectively in the वाज० स० (17 81) and in the छा० उप० (4 14 2) पाणिनि derives, respectively with the suffixes क्विन् and कञ्, forms like त्यादृश् (श), तादृश् (श), यादृश् (श) etc from the root दृश् preceded by उपपदs beginning with त्यद्, by his rule. "त्यदादिषु दृशोऽनालोचने कञ्च" (3 2 60) अन्यादृश्-श, are not derived by this rule for, although अन्य occurs in the सर्वादि-गण (1 1 27), it does not form part of the त्यदादि sub-class of that गण Again, अन्य occurs in the उत्करादि-गण (4 2 90) but not in its reconstruction by Birwe (p 59)

So कात्यायन tries to add the derivation of the forms under पाणिनि's rule (3 2 60.1 : "दृशे समानान्ययोश्चोपसख्यानम्"). But, as an after-thought, कात्यायन immediately says that this derivation does not satisfy the normal कृत् sense (2 · "कृदर्थानुपपत्तिस्तु"), and so makes an alternative suggestion to get these forms with the help of a तद्धित suffix (3 . "इवार्थे तु तद्धितः) This is opposed by पतञ्जलि who finds it possible to see the कृदन्त sense in the forms ("अथवा युक्त एव कृदर्थ " II 107 13) his justification appears very far-fetched and round-about, and is not easily acceptable

The only rational way is to take the forms as तद्धित formations as कात्यायन does, or as रूढिशब्द's as the काशिकाकार and the न्यासकार seem to suggest Hence it can be concluded either (1) that पाणिनि took them as तद्धित forms or as रूढ (and unanalysable) forms, or (2) that the form had not even reached the knowledge of पाणिनि, he being far separated regionally (from अन्यादृश् of वाज० स०) or being earlier chronologically (than अन्यादृश of छा० उप०).

24. वेदिषद्, दुरोणषद् and the like (3 2.61.1).

These two forms, meaning respectively "sitting on the sacrificial altar" and "sitting inside the house," (as well as similar others like अन्तरिक्षसद्, निविषद्)*

occur in the Veda, as in the line "होता वेदिषदतिथिर्दुरोणसत्" (ऋ 4 40 5) quoted by पतञ्जलि Such forms showing a सुबन्तोपपद can be derived by पाणिनि's rule, "सत्सूद्विष ." (3 2 61), on the supposition that it receives in it the अनुवृत्ति of 'सुपि' from 3 2 4 and not that of 'कर्मणि' from 3 2 1 (see कैयट and नागेश on 3 2 61)

The same fact has been brought to our notice by कात्यायन (3 2 61 1 "सदादिषु सुब्ग्रहणम्) Thus पाणिनि cannot be said to be not deriving such forms which might be many in his usage

II *Forms Derived by* पाणिनि *Supposedly Without Noting their Particular Force or Sense*

25, 26 सूर्य, अव्यथ्य (3 1 114 1).

The first form meaning the "sun" and derived variously is very frequently mentioned in the Veda, and the second one meaning 'not feeling pain, unaffected, unshakable" also occurs in the Veda (of ऋ० 2 35 5) and can be derived from the root व्यथ् They denote the agent, but if supposed to be the कृत्य forms they must denote only the object or the action according to the rule of पाणिनि (3 4 70) Hence कात्यायन who takes both of them as the कृत्य forms adds the agent sense for them on पाणिनि's rule mentioning them as निपातन forms (3 1 114 1 "सूर्यरुच्याव्यथ्या कर्तरि").

Now, it can be said that in the case of अव्यथ्य पाणिनि forgot to note the agentive peculiarity although the form was current in his contemporary usage (—he does not restrict it to the Veda) The same has to be said of सूर्य also, though one does not understand why at all he wants to accept it as a कृत्य form instead of taking it as a रूढिशब्द.

27 कृष्टपच्य (3 1 114.3).

The form, meaning "ripening of itself in cultivated ground", occurs in the Samhitā texts of the Veda, and the line "कृष्टपच्याश्च मेऽकृष्टपच्याश्च मे (quoted by पत-जलि), is found to occur in the वाज० स० माध्य० (18 14), वाज० स० काण्व (19 5 2), and मै० स० (2 11 5) The reflexive force in the form is probably obvious there. Still पाणिनि who records it as a निपातन form (at 3 1 114) does not refer to that Hence कात्यायन points out that in his note, 'कृष्टपच्यस्यान्तोदात्तत्व च कर्मकर्तरि च" (3 1 114 3), for otherwise as a कृत्य form it would be understood to be conveying only कर्म-भाव senses (by 3 4 70) (In the कर्मन् sense the form used atleast by पतञ्जलि was कृष्टपाक्य)

It appears that पाणिनि who even had this form in the secular usage of his times (—he does not restrict the present rule to the Veda) forgot to note its reflexive force probably as it was too well-known and common in his usage.

28 उपचाय्यपृड (पतञ्जलि on 3 1 123).

This form in the sense of "gold" is found referred to in the काठक सं० (11 1) line, "उपचाय्यपृडं हिरण्य दक्षिणा' The form is mentioned by पाणिनि at 3 1 123 The sense of "gold" in it is mentioned not by पाणिनि but by पतञ्जलि by the remark "हिरण्य इति च वक्तव्यम् (II 88 4) (The line does not mean as Thieme[10] understands to mean, "before (the word) हिरण्य" for, by a locative पतञ्जलि does not generally denote on उपपद in its अन्वर्थ sense as. "an adjacent word" That also goes against the statement, 'हिरण्येऽभिधेय इत्यर्थ" appearing both in the पदमञ्जरी and in the तत्त्वबोधिनी)

Another rule of पाणिनि, "अग्नौ परिचाय्यउपचाय्य-समूह्या" (3.1 131), records उपचाय्य as a name for a kind of fire within a sacrificial setting That indicates that उपचाय्यपृड earlier meant, "pleasing the उपचाय्य fire" The sacrificial practices as well as the material conditions of the society must be undergoing changes during the many centuries following पाणिनि as a result, by the time of पतञ्जलि a stage was probably reached when nothing else than gold was accepted as 'pleasing the उपचाय्य fire"; so much so that the adjectival form उपचाय्यपृड itself substantively stood for "gold." To express a diffirent idea ("अन्यत्र") of "what is to be collected and is pleasing", probably a new term, उपचेयपृड was then coined. This observation on the earlier semantic stage of उपचाय्यपृड gains corroboration from the fact that it is not recorded among the Vedic synonyms for "gold" in the निघण्टु (1 2).

The discussion suggests that पाणिनि in his rule did not overlook or forget the peculiar sense in the form which was most probably a later development.

29 अग्निचित्या (3 1 132 1).

This feminine noun in the sense of "arrangement of the (sacrificial) fire" occurs frequently in the श० ब्रा० and the शा० ब्रा०. पाणिनि records the form (3 1 132 "चित्याग्निचित्ये च") as a निपातन and without specifying which of the two senses objective and impersonal) enjoined for a कृत्य form (by 3 4 70) it expresses. That is done by कात्यायन by his note, "अग्निचित्या भावेऽन्तोदात्त." (3 1 132 1), and by पतञ्जलि by his paraphrase, "अग्निचयनमेवाग्निचित्या" (II 90 12).

It may be noted that neither पाणिनि nor कात्यायन restrict the rule to the Veda. That means, the form was used in secular communication also. Probably the action sense that it denoted was so obvious and common in the usage that the same made पाणिनि feel no need to specify it, certainly he forgot to do that.

30 ब्रह्मवादिन् (3 2 78 2)

The form, meaning "one discoursing on the Sacred Text (i e the Veda) or on the Supreme Reality", occurs frequently in the Veda, as in the famous line, ब्रह्मवादिनो वदन्ति (अथर्व० 11 3 26, 15 1 8, तै० स० 2 5 4 1, 3 1 2 2, 5 5 3 2, श्वे० उप० 1.1), which is quoted by पतञ्जलि (II 109 10)

The form can be derived by पाणिनि rule, "सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये" (3 2 78) Still कात्यायन supplies his note, "ब्रह्मणि वद" (3 2 78 1), thereby not finding the 'ताच्छील्य' or habit sense in the form[11] which can be understood by the rule of पाणिनि, but in the 'साधुकारिन्' or 'well-doing' sense that is got by the अनुवृत्ति of the expression 'साधुकारिणि' from his previous वार्त्तिक (3 2 78 1)

The impression that कात्यायन's वार्त्तिक gives is that पाणिनि did not derive the form in the साधुकारिन् sense as it ought to have been given, and the impression that पतञ्जलि's paraphrase gives is that it was a form occurring in the Veda alone as he cites only from the Veda Both these impressions do not appear to be correct Neither the rule of पाणिनि nor the note of कात्यायन is expressly restricted to the Veda That means that the form was in the common usage both at the time of पाणिनि and at the time of कात्यायन only, पाणिनि used it in the habit sense as "one habitually discoursing on etc ", and कात्यायन in the well-doing sense as "one who discoursed well on etc " A similar type of semantic change between the usages of पाणिनि and कात्यायन can be also seen at पाणिनि's "प्रसूल्व समभिहारे वुन्" (3 1 149) and कात्यायन's note on it "प्रसूल्व साधुकारिणि वुन्विधानम्" (3 1 149 1).

Thus पाणिनि cannot be seen in this case as not deriving a Vedic form in a particular sense

III Forms Derived by पाणिनि Supposedly without noting their particular accent

31. अर्य "a master" (3 1 103 1)

The form with this accent and meaning is of frequent occurrence in the संहिता texts of the Veda[12] पाणिनि's record of this form in the senses of "a master" and "a person of a trading class" (3 1 103) must be taken to be pronounced then as अर्य (with the accent by 6 1 213), as it is recorded among forms showing the suffix यत्

कात्यायन by his note, "स्वामिन्यन्तोदात्तत्वं च" (3 1 103.1), makes a special record of अर्य "a master" It may be noted that he does not qualify his note with the expression 'छन्दसि' as he does when it was so required (*cf.* at "हनस्तश्चित् स्त्रियां छन्दसि" 3 1 108 1, etc) That indicates that the form was noted by him as from the usage of his times when the older accentual and semantic peculiarities were

revived in it. Further, the 'च' from his वार्त्तिक suggests that this form was an addition in his usage which also showed पाणिनि's अर्थ

That probably suggests that पाणिनि who does not in this context make any reference to the Vedic usage, cannot be blamed in this case as having overlooked the Vedic form

32 —हत्या Forms (3 1 108 1)

These feminine compound forms so accented are found in the Veda, पतञ्जलि supplies the instances, "ता भ्रूणहत्या निगृह्यानुचरणम्' and 'अस्यै त्वा भ्रूणहत्यायै चतुर्थ प्रति-गृहाण'" to illustrate this, but they are not traced in the Veda हरदत्त also in his पदमञ्जरी supplies one, "अस्यै ब्रह्महत्यायै तृतीय प्रति गृहाण", which is from the तै० स० 2 5 1 2

But पाणिनि's (-हत्य or) -हत्या forms (3 1 108 "हनस्त च') show the accent only as हत्या (by 6 2 139 and 3 1 4) Hence the note of कात्यायन deriving them for the Veda (3 1 108 1 . "हनस्तश्चित् स्त्रिया छन्दसि") As such, पाणिनि can be taken here as having forgotten to note such Vedic forms

33 कृष्टपच्य (3 1.114 3)

This form, which has been discussed in another context above (No 27), is found to occur in the Veda as accented on the final syllable But पाणिनि is found to record it at 3 1 114 in the context of forms showing the क्यप् suffix, which makes it accented (by 6 2 139 and 3 1 4) as कृष्टपच्य So कात्यायन added his note there (3 1 114 3) stating the form as finally accented

But it must be remembered that पाणिनि was here not referring to the Vedic usage If he wanted to do that he would have qualified his rule with the expression 'छन्दसि' as he does, at e g "छन्दसि निष्टक्र्य० (3 1 123), when he wants to derive forms restricted to the Vedic usage In the same manner कात्यायन also uses the qualification 'छन्दसि' when he wants to speak in that context Both पाणिनि and कात्यायन therefore, have to be understood as referring to different usages, each relevant to their own times, and पाणिनि cannot be said to have overlooked a Vedic usage in this case

34. कुण्डपाय्य (3 1 130 1).

This form which stands for a particular sacrifice, "one in which (Soma) is to be drunk with a bowl," occurs rarely in the Veda as in the ऋ० (8 17 13) and in the तै० ब्रा० (2.4 5 1) which quotes it, in the line, "यस्ते शृङ्गवृषो नपात् प्रणपात् कुण्ड-

पाय्य" But पाणिनि's rule which records it as a निपातन (3 1 130 : "क्रतौ कुण्डपाय्यसचाय्यौ") which falls in the context of forms showing the ण्यत् suffix and hence accented (by 6 1 185) as "कुण्डपाय्य" Thus the Vedic form remains unrecorded, and कात्यायन probably means to do that by adding his note, "कुण्डपाय्ये यद्विधि" which with the यत् suffix brings about (by 6 1 213) the wanted accent[13] कात्यायन's note, thus, seems to suggest that by his वार्तिक he makes up what was deficient in the सूत्र of पाणिनि

But does this supposition do justice to the facts of the situation ? The force of the context goes against supposing here the suffix यत् (and the accent brought by it), and the fact that neither the सूत्र nor the वार्त्तिक declares the Vedic context for the usage does not allow us to supppse the form as restricted to the Veda But above all it has to be remembered that this rule is one of the six rules (3 1 127-132) that are mentioned together by पाणिनि with the common characteristic of the sacrificial setting surrounding the forms When it is very well known that forms used in the sacrificial context do not brook the slightest flaw in pronounciation, it is very serious to presume पाणिनि to have recorded a form with a different i e wrong accent The fact must be that the sacrificial ceremonies (—and hence the sacrificial expressions—) were almost a part and parcel of the general social atmosphere in which पाणिनि lived, and that forms peculiar to the sacrificial rites were uttered without tension and loosely in the secular usage in which also they enjoyed currency The well-known loose linguistic habits in the secular speech, about the *same forms* from the sacrificial context, shown even by the great sages 'यर्वाणस्तर्वाण" need only to be brought to the mind[14]

It can, therefore, be concluded that the form derived by पाणिनि was in the manner in which it was uttered in the secular usage of his time, and that पाणिनि did not derive the form from the Vedic usage because it was not current at his time

35 अग्निचित्या (3 1 132 1)

This form, which is also discussed earlier (No 29) in another context, appears in the Veda frequently and as accented on the final syllable पाणिनि's rule, however, which records it as a निपातन in the context of forms showing the suffix ण्यत् shows the form accented (by 6 1 185) as अग्निचित्या seeing perhaps that the Vedic form was unrecorded, कात्यायन seems to make it up by his note, "अग्निचित्या भावेऽन्तोदात्त"

But neither the rule of पाणिनि nor the note of कात्यायन is restricted to the Vedic usage, and the rule also forms part of the group of six rules of पाणिनि bearing on forms from the sacrificial ceremonies. All the discussion on the form कुण्डपाय्य

is therefore valid here also, and पाणिनि is to be understood here also as not deriving a form as in the Vedic usage because it was not current then

36. दधृष् (3 2 59 1).

The form meaning "bold, daring" occurs only in the ऋग्वेद and only thrice (5 66 3, 8 82 3, 10 16 7) It is to be derived from the reduplicated base of the root धृष् 'to be bold, daring or courageous" पाणिनि implies this abnormal derivation by recording it as a निपातन in his rule, "ऋत्विग्दधृक्स्रग्दिगुष्णिगञ्चुयुजिक्रुञ्चा च (3 2 59) But the suffix with which he derives it makes it accented as दधृष् (by 6 1 197) However, कात्यायन records this accent in the form by his note, "धृषर्द्विवचनमन्तोदात्तत्व च" (3 2 59)

But कात्यायन cannot be understood as recording the Vedic accentuation of the form or पाणिनि referring to the Vedic usage of the form, as neither of them qualify their rule with 'छन्दसि' Thus, पाणिनि records here a form borrowed from the Vedic vocabulary but showing the accentual peculiarity of his times

CONCLUSIONS

The following conclusions emerge from an analysis of the foregoing discussion.

1. पाणिनि probably did derive some forms
   भार्या (4), सभार्या noun (5), वेदिषद् , दुरोषणसद् and the like (24)
2 He perhaps derived some in a peculiar manner
   (a) As a कृदन्त ?— वध्य from वध् (2)
   (b) As a तद्धित— वास्तव्य (1), गिरिश (16)
   ?—वध्य (2), देव (8), अन्यादृश्, -श (22, 23)
3 He perhaps accepted some as un-analysable (अव्युत्पन्न) मेप (7) अन्यादृश्, -श (22, 23) सूर्य and its force (25)
4 Did he intend to derive ? शम्भव (15)
5 Did he derive by inclusinon in the पचादि-गण ? मेष (7), देव (8)
6. He did not derive some, as he did not use or know their source-text :
   ऐ० ब्रा०—प्रह्व (13)
   छा० उप०—अन्यादश (22)
   तै० आ०—गुरुतल्पग (19)
   वाज० स० (? शम्भव 15), अन्यादृश् (22)
   श० ब्रा०—अवतान (12)
7 He did not derive some being not in current usage
   निलिम्प (10), तन (11), ब्रह्मज्य (14), दार्वाघाट (20), सुभगकरणी (21), sense in

उपचाय्यपृड (28) and in ब्रह्मवादिन् (30), accent in अर्य (31) कृष्टपच्य (33), कुण्डपाय्य (34), अग्निचित्या (35)and दधृष् (36)

8. He forgot to note some :

(a) आज्य (3), सभार्या adjective (5), दाम्य (6), force of सूर्य (25) and of अव्यथ्य (26) accent in -हत्या forms (32)

(b) being too simple and familiar—
व्याघ्र (9), सुग (17), दुर्ग (18) force of कृष्टपच्य (27) and of अग्निचित्या (29)

FOOT-NOTE

**The following abbreviations may be noted · BDCR,, Bulletion of the Deacan College Research Institute IA, Indian Antiquary M, Mahābhāṣya (Kielhorn's edition), giving reference to the volume, page and line*

1 *Cp* यदिह लक्षणेनानुपपन्नं तत्सर्वं निपातनात्सिद्धम् । —काशिका on 3 1 23, श्वेतवनवासिन् *on* उ सू. 3 1, etc

2 *"The Laukika, Vaidika and Yājñika Accentuation with the Munitraya of Sanskrit Grammar"*, *IA* (1969 *Prof R N Dandakar Feli Vol* 3 93-111)

3. In another line just there, यद्वै यज्ञस्य वास्तव्य क्रियते, the from carries on action sense, "dwelling"

4 *Cp* यास्क (नि० 7 15) *on* ऋ० 1 1 देवो (दानाद् वा, दीपनाद् वा,) द्योतनाद् वा *also* कुल्लूक (मनु० (12 117), द्योतनाद् देव ।

5 *Cp.* यास्क (*ibid*) द्यु-स्थानो भवतीति वा ।

6 Also यास्क (नि० 3 18) व्याघ्रो व्याघ्राणात् (व्यादाय हन्तीति वा) ।

7 *P* 189 *of his Der Ganapātha zu den Adhyāyas IV und V der Grammatik Pāninis (versuch einer Rekonstruktion), Wiesbaden,* 1961

8 *See the latter's Pānini and the Veda, p* 75

9 see Vishva Bandhu's (*A Vedic Word-Concordance*) *Consolidated Indices II Ab ultimo* (1965), p 571 See काशिका on 3 2 21 'कर्मणि', 'सुपि' इति च द्वयमप्यनुवर्तते, तत्र यथायोग सम्बन्ध ।

10 Vide his *Pānini and the Veda,* p 21

11 *Cp* न्यासकार—"अयमप्यताच्छील्यार्थ आरम्भ, जात्यर्थो वा" see also कैयट ।

12. For Vedic occurrences of the form in its three accents, see M D Balasubrahmanyam at *BDCRI* · (1962-63) 23 95 ("The Accentuation of *Arya-* in Pānini and the Veda") see further his *"Arya-* an Accentual Study", *IA* (1969 *Prof R N Dandekar* Feli Vol) 3 112-127

13 पाणिनि's ण्यत् would bring the युगागम after the root easily by 7 3 33, but कात्यायन's यत् first brings the ई-आदेश for the final आ by 6 4 65, has to disallow that आदेश and then get the युगागम only by निपातन ।

14 *M* (पस्पशा) I 11 10-14 यदप्युच्यत आचारे नियम इति, याज्ञे कर्मणि स नियम । एव हि श्रूयते । यर्वाणस्तर्वाणो नाम ऋषयो बभूवु । . ते तत्रभवन्तो 'यद्वानस्तद्वान" इति प्रयोक्तव्ये "यर्वाणस्तर्वाण" इति प्रयुञ्जते । याज्ञे पुन कर्मणि नापभाषन्ते ।

ROOT VIṢ IN THE ṚGVEDA

Dr Siddh Nath Shukla

The root *viṣ* has been variously interpreted by the exegetists of the Rgveda (Rv). By oriental and occidental exegetists it has been taken to mean, 'to pervade, to be active, to work, to effect, to attend, to wait upon' and so on[1] But whether all these meanings are applicable in the various contexts of the Rv is a problem which needs weighty consideration

The verbal and radical forms of this root which occur in the Rv are as follows

āviveṣīh (Rv 4 19 10, 22 5), *aviveṣīh* (Rv 7 19 5), *aviṣat* (Rv 1 81 1), *aveṣan* (Rv 1 178 2, 10 114 1), *vividdhi* (Rv 1 27 10, 8-96-12), *viviṣuh* (Rv 6 32 5), *viviṣṭah* (Rv 10 117 9), *viviṣmah* (Rv 6 23 5, 6), *viveksi* (Rv 7 3 4), *vivèṣa* (Rv 3. 32 14, 5 77 4, 10 27 7), *viveṣa* (Rv 2 35 14, 7 21 4), *viveṣah* (Rv 7 37 5), *vievṣṭi* (Rv 10 61 12), *viṣah* (Rv 8 19 11, 109 5), *viṣṭām* (Rv 3 30 6), *viṣṭāntā* (Rv 10 93 13) *viṣṭibhih* (Rv 1 92 3), *viṣṭī* (Rv 1 20 4), *viṣṭvī* (Rv 1 110 4, 13.60 3, 10 94 2; khila 5, 5, 6) *vèviṣat* (Rv 3 2 10, 10 91 7, 109 5), *vèviṣatah* (Rv 6 21 5), *vèviṣānāh* (Rv 7 18 15), *vesanā* (Rv 4 33 2), *vèṣane* (5 7 5), *veṣat* (1 180 6) and *veṣantīh*) (Rv 1 181 6).

Among all these forms there is a possiblility of three roots viz *viś* to enter, *viṣ* to sprinkle' and *viṣ* 'to pervade'[2] Though this possiblility is based only on the hypotheses of the interpreters, there is a need of complete verification and thorough investigation of the different contexts so that one could say something decisive about the original root(s)and its(their)meaning(s). Though in some places Sāyana(Sy)has derived some forms from *vī* 'to go'[3] and *veṣa* 'to worship'[4], majority of the occurrences reveal that this supposition is unconvincing and does not yield proper results In one place he has taken root *viṣ* in the sense of 'killing'[5] also In totality, he has given ten meanings of the root *viṣ* or its derivatives (1) to work[6] (2)to desire[7] (3) to go[8] (4)to eat[9] (5) to pervade[10] (6) to serve[11] (7)to run away[12](8)to enter[13](9)to shine[14], and(10)to kill[15] In most of the cases he has followed his predecessors like Skandasvāmin (SKN) and Mādhava, son of Venkatāraja (VM) SKN takes *viṣ* in the sense of 'pervading' and 'working' [16] Durgacārya, in his commentary on the *Nirukta* accepts the first meaning (i e pervade)[17]. VM gives in all, seven meanings (1) to pervade[18] (2) to eat[19] (3) to desire[20] (4) to go[21] (5) to enter[22] (6) to reach[23] and (7) to fashion[24]. The meaning 'to eat' has

been obviously taken from the *Nighantu* (2 8 6) where *vevesti* and *avisyan* are read as *'attikarmānah'*

More or less, the same meanings are accepted by occidental scholars too, with occasional variations according to the various contexts In view of these various proposed meanings it becomes difficult for one to arrive at a decisive conclusion regarding the interpretation of the related verses in the Rv Therefore, it will be worthwhile to investigate thoroughly the whole data together and to decide the root and meaning of those forms in various contexts.

I start here with the proposition that all the forms enlisted above can be derived from the root *vis* and not either from *vis* 'to enter' (whose derivatives are *vaiśya, veśyā, veśma* etc (as stated by P THIEME in ZDMG 91 p 107) nor from *vī* 'to go' as proposed by Sy (in his *bhāṣya* on Rv 2 24 15) now, what are the probable meanings of the root *vis* ? In *Dhātu* P this root has been attested thrice with three meanings i e (i) *vis vyāptau* (DH P 3 13) (2) *vis secane* (DH P 1.729) and (iii) *vis* viprayoge (Dh P. 9 54) So far as the third root *vis* is concerned it may be connected only with the forms *avisāsya* (Rv 8 25 20), *avisā* (Rv 8 39 5), *viśam* (Rv 1 191 10, 11, 14, 15, 16, 5 61-3, 7 50 3, 10 87 10, 136 1) and *visavat* (Rv 10 85.34) where the idea of poison or poisonous things is connoted The second *vīs* has also nothing to do with the forms attested here[25] Therefore, only the first *vis* is pertinent in our discussion So, it is necessary to examine its different connatations in various contexts. This root has been assigned several meanings by various lexicographers .

ROTH has assigned the following meanings to this root.[26]

> (i) wirken (to work), (ii) Zu stande bringen (to bring at a position), (iii) ausrichten (to make straight), (iv) rinnen (to sprinkle), (v) dienen (to serve), (vi) bewaltigen (to overcome, over-power), (vii) Eine speise fertig bringen (to feed or eat), (viii) die Gewalt bekommen (to receive power or force) (ix) beherchen (to rule over, govern), (x) aufzehren (to consume) and (xi) unterstutz von (to assist or patronize)[27]

The names of *Halāyudha* and *Medinikosa* have also been cited in the above lexicon[28]. Subsequently these meanings have been followed by GRASSMANN and others too But GRASSMANN adds some more meanings to the meanings given by ROTH. These are[29] .

(i) ergreifen (to move, to stir)

(ii) geistīg ergreifen (to move spiritually or mentally)

(iii) fiendlich ergreifen (to move inimically)

(iv) angreifen (to attack)

(v) sich vereinigen (to join, unite)

(vi) kampfend zussamen (to fight together) and

(vii) eifrig besorgen (to attend ardently)

GELDNER and others accepted all these meanings of ROTH and GRASSMANN for their exegetical purposes according to their own convenience It is certain that all the above meanings have been enumerated on the basis of various contexts So it is possible that in certain contexts one lexicographer or exegetist could accept whatever meaning he found befitting the context in view Therefore, the same meaning may not be befitting in the same context according to others Reckoned together, there are, in all, about two dozen meanings assigned to the root in question by lexicographers and various exegetists of the Rv differing with one another in similar contexts. Not only do they differ with others, but also do they offer, sometimes, different meanings in places where the context remains the same Therefore, this bewildering fact leads one to perplexity in arriving at a proper meaning of the rcs in which the root *vis* occurs in various contexts

Now, here it is proposed—that the original meaning of *viś* is 'to move or go (quickly)' then extended as 'to be active', 'to reach' 'to attain' and 'to pervade' This proposition is based on the relation of the root with the words *vārya* and *Visnu* in the Rv. *vārya*—has the connotation of either 'wealth' or 'offering or chosen gift' Gods are related with *vārya* Either they are the possessioners and bestowers of *vārya*, or they have been entreated to reach it. This second phase is prevalent in the Rv, which may be said with relation to *vis* also, because some verbal forms, derived from *viś*, connote the idea of entreating gods to reach or move or come quickly to *vārya* where the forms *yāti*, *invati*, *vyantu* etc may be compared with *vési*, which is a derivative of *viś*. This idea is noticed in several places—thus

(a) Gods are possessors and bestowers of *vārya*

(1) *purutāmam purūnām īśānam vāryāṇām* (*Rv* 1 5 2)

(Worship Indra), who is the foremost among many (gods)[31] and lord of riches

(2) *abhi tvā deva savitar īśānam varyāṇām sadāvan bhāgamīmahe* (Rv 1 24 3)

'Ever protecting Savitrī, we solicit (our) portion of thee, who art the lord of riches'

(3) *hiranyākṣāh savitā deva aāgād dadhadratnā dāśuse vāryāṇi* (Rv 1 35 8)

'The golden eye Savitr has come hither, bestowing upon the worshipper the desirable riches.

The same idea is exemplified extensively by several other examples from the Rv [32]

(b) Gods have been entreated to move or to go to *vārya* .

(1) *vyāhusag vāryā deva rnvati* (Rv 1 58 3)

(Agni) goes quickly to the offerings that are successively consecrated to him.

(2) *te nah vyantu vāryam* (Rv.3 8 7).

'May they reach (or convey) our acceptable offerings (to the gods)'.

(3) *sah prītah yāti vāryam* (Rv 5 6 3)

He (i e Agni) goes to the offering being pleased (by worshipper)'

(4) *nu nah ehi vāryam agne* (Rv 5 16 5)

'O Agni, come quickly to our offering'

Now, we can compare those occurences where *vāryam* occurs with the derivatives of the root *vis* For example :

(1) *tvam potā viśvavāra pracetā*
yaksi vesi ca vāryam (Rv 7 16 5)

'You are (also) the wise potr priest, O all beloved god. Worship (the gods) and reach to the offering

(2) *yasya dūto asi ksaye vesi havyāni vītaye* (Rv 1 74 4)

In whose dwelling you are a messenger (to the gods), O Agni reach the offering to eat (or drink). (Here *vāryāni* can be placed with *havyāni*) Thus it can be illustrated with several examples.

Another more important fact rests with the relation of root *vis* to *Visnu*, which provides considerable clue to reach the original meaning of root *vis* It is proposed here that *Visnu* is derived from the root *vis* 'to move' or 'go quickly'. Though several etymologies have been offered by previous scholars (past as well as present), the problem of etymologising *Visnu* is still open for argumentation [33] There are some genuine reasons for the contention to connect *Visnu* with root *vis* *Viṣṇu's* essential feature is that he takes three strides, which are in the Rv referred to about twelve times Two epithets *urugāya* 'wide going' and *urukrama* 'wide striding' allude to this action[34]. Other passages and other phrases besides the three strides likewise show that the idea of motion is characteristic of the god. He is said to be 'swift', *evayā-*, *evayāvan-*, epithets elsewhere connected with the Maruts, or *esa-* In the Mahābhārata[35] *Visnu* is regarded as the deity who presided over motion [36] Thus this characteristic shows that *Visnu* originally means 'wide going' or 'moving quickly' Therefore, the root *vis* means 'to move or go', and thus it appears that *vīs* is the most probable root in etymologising *Visnu* than other roots like *vī* or *snu* or *viś*

Here it will suffice to say that *Viṣṇu* originally represented the Sun-god[37] who

moves in the yonder world measuring three terrestrial regions, or who represents the motive force of the universe.

Now, it will be useful to discuss all the verbal and radical forms of root *vis*, which occur in the RV, and to apply the root meaning in the various contexts The treatment of the forms will be done here alphabetically

āvivesīh —This form (aor. 3rd pl) occurs twice, in the RV Sy interprets it as *'vyāpnoh'* 'pervaded' *akārsīh iti-* 'did', (4 19 10)and *'avadhīr iti'-* 'killed' (4 22 5), which clearly indicates that he thinks the root meanings 'to pervade' and 'to perform' In the second place he takes the meaning 'killed' by implication or taking the third *vis* (*viprayoge-'Dhat P* 9 54) in the sense of *'Killing'* But *VM* retains the first meaning in both the places [38] Sy's interpretation here (4 22 5) appears to be probable, but the root is the same as *'vis'* 'to move', 'to be active' whose meaning here can be extended as 'overpowered' ('pervaded'),because the words *Vajrenā* and *śavasā* indicate here that Indra either 'drove away' (moved) or 'overpowered' or 'pervaded' the serpent (*ahi*) through his weapon and physical strength, and thus the *pāda -'ahim vajrena śvavasā vivesīh'* can be translated as, '(Indra), you have driven away (moved) *ahi* by your weapon and strength [39] The *pāda 'apāmsi rājan naryā 'vivesīh'* may be translated as 'O lord, you have acted upon (performed) the heroic deeds'.[40]

avivesīh—This unaccented form occurs only once in the RV. Here, Sy again interprets it *vyāpnoh*, but it may be translated as 'moved into', as the *pāda 'niveśane śatatamāvivesīh'* can be translated as 'he (Indra) moved into the hundred houses or dwellings (of demons)' [41]

aviveh—This form occurs only once in the RV (6 31 3) Though Sy and VM both explain it as 'drove away or killed', it may be translated here as 'performed' or 'executed'; because just after it follows the word *'apāmsi'* which may be taken directly in the sense of 'actions' or 'deeds' as above in RV. 4 22 5.

avisāt—This form (subjunctive, 3rd sing). occurs only once in the RV. (1.81 1) Sy and VM take it as the subj of root *av* —'to protect', but the context indicates that this form can be derived from *vis* 'to move' etc in the sense of subjunctive, and, therefore, here the *pāda 'sa vajesu pra no avisat'* can be translated as may he move or drive us quickly in the battle [42]

avesan—This form occurs twice in the RV. (1.178 2; 10 114 1). Sy takes it in both the places as the form of past ind. in sense of present, and gives its meanings as *vyāpnuvanti* (pervade) VM renders it as an imper. (*vyāpnuvantu*— 'may pervade'), But *avesan* can be translated as 'attained, reached, moved towards', and the whole *pāda 'āpaścid asmai sutukā avesan'* can be translated as 'these invigorating waters

have attained (reached) him (Indra), and the *pādas* '*divaspayo didhisānā aveṣan vidur devāoh sahasāmānam arkam*' (RV. 10 114 1cd) may be translated as the invigorating waters of heaven became active (rained) when the gods attained the powerful sun' (or the prayers with *sāman*)'

vividdhi—It occurs twice in the RV (1 27 10, 8 96 12). Sy (1 27 10) thinks it, though doubtfully, as the imper form of either *viś* 'to enter' or *vis* 'to pervade' If it is connected with *viśe-viśe*, it may be taken from *viś* 'to enter,' but obviously it is not connected with *viśe-viśe*, rather it would be better to construe it with *tat* which refers to *stomam dṛśīkam*; and the whole *ṛc* can be translated as 'O knower of praise (Agni), (there is) beautiful praise for worshipful Rudra (Agni) in every house, move quickly (reach) to it (praise). or *vividdhi* can be translated as 'do it actively [45]

In another context (RV 8 96 12a) also it is connected with *tat* in the *pāda*—'*tat vividdhi yat te indro jujoṣat*', which can be translated as, (O worshipper), do actively that what Indra likes'. Thus both the contexts suggest strongly that *vividdhi* is *imper* 2nd sing. of root *vis* and not of *viś*

vivisuh—This form occurs only once in the RV (6 32 5) Sy explains it as '*vyāpnuvanti*' and VM as *prāpnuvanti*. This is an unaugmented root aorist 3rd, pl From of root *vis*. Here the *pādas* (6 32 5cd) may be translated as, 'thus liberated (by Indra), the waters move continually[46] to the insatiable and uninjured[47] goal.

vivistah—This form occurs only once in the famous *dānastuti* of the RV (10 117. 9) Sy explains it as '*vyāpnutah*' but the form appears here to be in the sense of 'activity' The *pāda* '*saman cidhastau na samam vivistah*' etc explicitly shows the activities of two hands, and may be translated as, 'the two hands being alike, are not active equally as two mothers alike, do not yield the same quantity of milk'

vivismah—This form occurs twice in the RV (6 23 5, 6) Sy renders two alternative explanations as '*vyāpnumah*' and *kurmah*, and VM explains as '*āpnumah*' It may be taken here in the sense of 'actively doing', and the two *pādas* of the *ṛc* (6 23 5ab) may be rendered as, for (Indra), who always does good to us, shall we actively do (that) which he desires or likes' In another occurence also it indicates the same meaning

viveksi—This form which occurs only once (RV. 7 3 4) is doubtful. Sy thinks it as the form of root *vis* 'to pervade, to eat', but this view does not appear to be convincing. Here I cannot do better than quote Prof *Velanker*[48] verbatim, 'Geldner, following Grassmann (*Wh* 1307) and Oldenberg takes *viveksi* as a form of the root *viṣ* 'to attack' in view of (RV) 8 19 11c and 10 91.7b where the root *vis* is used in connection with Agni's foods (we may also compare 3.2.10c). Further in the simile,

Geldner supplies áśva (paśaváh would perhaps be better in view of 8 63 9c), 'As the horse the Corn' so do you finish off the fuel with 'your tongue' But *yava* 'corn' is the chief, for man (cf 10 42.10ah) and it is *yavasa* which is generally associated with cows, bulls and horses. I take (with *Grassmann* (Wh. 1267), *vi veksi* from *vic* 'to separate, to distinguish cf. '*ṛtenāvṛtam viviñcan* at 10 124 5c'.

vivesa—This unaccented form occurs twice in the RV (2 35 13, 7 21 4) Sy and VM render it in the sense of 'pervading', but it can be taken in the sense of 'motion', and the last two *padas* of the *rc* (2 35 13cd) may be translated as, 'the grandson of waters (*Apāṁ Napāt*) with unfaded colour, has moved actively to the earth another one's form (i.e in the form of Agni) [49]

In another place (7 21 14) it denotes the action where '*bhīmo viveṣāyudhebhir esām apāṁsi*' etc. may be translated as, 'the terrible one has executed these actions with his weapons.[50]

vivésa—This accented form of root *viś* (perf 3rd sing) occurs thrice in the RV (3 32.14, 5 77 4; 10 27 7) where the meanings 'moved' or 'executed' are prevalent Traditionally, it has been explained as 'pervaded'

vivesah—This form (pres subjunctive of root *viś*) occurs only once in the RV (7.37 5) Sy and VM have interpreted it as 'pervades' (*vyāpnosi*), but the sense of 'being active' cannot be precluded. The first two *pādas* of the *rc* can be translated as, O Haryaśva (Indra), thou art the giver of eminence to the worshipper through those hymns by which you may become active [51]

vivesṭi—This form occurs only once in the RV (10.61.12). Sy interprets it as 'pervades'; but in this context it may be rendered as 'moving towards' or 'driving away', and with this meaning the last *pāda* of the *ṛc* can be translated as, 'when Indra is pleased he drives or moves quickly all the wealth to the 'adorer'.

This *ṛc* appears to be puzzling, and requires separate treatment to be explained thoroughly The remaining forms may be interpreted on the same line

FOOT NOTES

1. H. W Bailey, *J-RAS*, 1953, *p.* 96 *He has discussed the word bista in detail and connects bis with Irāṇian Veṣ and Vedic vis The detailed discussion of meanings will be given later on with various exegetists and lexicographers.*

2. *These meanings are according to the Dhātupātha of Pānini.*

3. *Rv. Bhāṣya on* 2.24.16.

4. *ibid.* 5 7.5.

5. *Dhātupāṭha of Pañini* 5 22.3.

6. *ibid* 6.21.5.

7. *ibid.* 1 173.4, 189.7, 2 24 15; 4 9 5, 6, 6 2 10, 7 16 5, 8 11 4 etc

8. *ibid.* 1.74 7, 5 30 4, 6 4 8; 12 6, 10 8 o etc

9 *ibid* 1 58 2, 189 5; 7 3 2, 32 5

10. *ibid* 1.27 10, 178 2, 181 6, 2 35 13, 3 2 10, 4 33 42, 6 23 5, 43 5, 7 3 4, 27 4, 37 5, 8 19 11, 10 27 7, 91 7 94 2 etc

11. *ibid.* 5 7 5

12. *ibid* 7.18 15

13 *ibid.* 1 92 3.

14. *ibid* 1 92 3.

15. *ibid* 4 22 5.

16. *Rv Bhāsya (ed by C. K Rajā, Madras,* 1935) 1 20 4, and *Comm on Nir* 7 18 15.

17. *Nir.* 7 18 15.

18. *Rgartha-Dīpikā (ed. by Laxman Sarup,)* 1 178 2, 2 35 13, 3 2 10, 5.7 5 etc.

19 *ibid.* 1 58 2; 189 5; 7 3 2, 16 5

20. *ibid.* 1 74 4; 76 4, 2 24 15, 4 9 5, 6.4 8, 12 6

21. *ibid.* 1 173 8, 189 7, 3 2 10, 4 9 6; 5 30 4; 6 2.10, 31 3.

22. *ibid* 1 92.3.

23. *ibid.* 3 32 14, 4.19 10; 5 77 4; 6.32 5.

24. *ibid.* 1 20 4.

25. *Though* ROTH *has taken for granted that some forms are the derivatives of this root (Rv.* 1 78 2, 181 6) *but as further investigation would reveal they are not the derivatives of vīs to sprinkle, rather they are derived from vis in question*

26. *Sanskrit Worterbuch*

27. ROTH *worngly takes it here, perhaps due to some doubtful forms which are derived either from av 'to protect' or viṣ 'to move'*

28. ROTH *has followed mostly those Meanings which are given by earlier interpreters and lexicographers.*

29. *Worterbuch Zum Rigveda*

30. *Glossar and Der Rigveda übersetrung H O. S. Vols.* 33 34.35)

31. *For the fresh interpretation of* purutáma, *one may refer to K. P. JOG 'Apropos of* purutáma, *JUP. Poona,* 1969, *pp* 37 56, *where he has proposed the meaning of* purutáma *as 'longed for (or cherished) by many or 'troubled' (i. e. approached) by many' (p.* 46). *Though*

this proposition is still open for argumentation, yet the paper suggests some nice interpretations of many ṛcs concerned with purutama

32 *Rv,* 1.113 15; 114.5; 149.5; 159 1; 163.13; 164.49, 3.56.6; 5 4 3 *etc.*

33 H Oldenberg, *Die Religion des Veda, Stuttgart-Berlin,* 1923 *p* 230 *ff explain visnu as 'Herr der weiten Flachen' (Vi-snu) or 'crossing the back of earthly regions'* TH Bloch *in the Worter und sachen* (1909), *p* 80, *belived the name to contain the suffix-snu (cf jisnu etc in* W D Whitney's *Sanskrit Grammar* (1194) *and the element vi-'bird' Dr R N. Dandekar (Prof R V Kane Felicitaton Vol Poona* 1941, *p* 107) *defended* Bloch's *view saying that Visnu was, originally, the sun-bird He relies on* Johansson's *opinion who identifies Visnu with Greek οἰωνος 'a large bird' But this view does not appear to be convincing* Dr Dandekar *(Loc cit) suggests that 'The most satisfactoy etymology of the word is to derive it from the root vi with the suffix snu The root vi, on its part, is philologically connected with uei (=fly). The other formations from the root are; av (avestan) vis (or viś) lat avis abd lio nhd. weih, arm hav etc the word visnu originally means 'flyer'. But this philological connection does not hold good The avestan vis is not the counterpart of vi but it is identical with viś which has been pointed out earlier.*

34 *J, Gonda, Epithets in the Ṛgveda, The Hague,* 1959, *p* 105.

35 *Mahābhārata,* 14, 42, 25, *cf. Manu* 12, 121.

36 *J, Gonda, Aspects of Early Visnuism, Utrecht,* 1954, *and A. A Macdonell, The Vedic Mythology, Varanasi, p* 57 1963, *p* 38 *Macdonell (cp cit p* 39) *says that according to the derivation from root vis (to be active) Visnu would be the active one as representing solar Motion.*

37 *Dr Dandekar, op. cit, p* 100.

38 *Rgartha Dīpikā, Vol III, (ed it by L Sarup, Lahore,* 1953) *p* 919, 935

39 *Geldner (Der Rv I, p* 448) *translates it here as,'den Drachen mit der Keule Kraftig ahgetan hast (with the power of (your) club you have dispoed off the dragon).*

40 *Geldner (op cit, p* 445) *translates it as 'die mannhaften Werke vollhracht hast, O Konig' (O king, you have accomplished the manly deeds)*

41 *Velankar (RV. M. VII, P* 54 *n* 5) *argues that Śatatamā (acc pl) is here used for śatatamam under the influence of cyautanāni in a; the* 100*th exploit is the overthrough of Śambar from his nivéśana or veśya'* (4 26 3) *which was his residential palace out of the* 100 *forts'. Here I take śataimā in* 4 26.3 *as the adj of veśyam (house) These are the only two occurrences of Śatatama in the Rv. As Velankar says above 'out of* 100 *forts', why not here* 100 *is taken to qualify niveśane ?*

43 *The word sutukāh here may be compared with didhisāṇāḥ (in RV.* 10 114 2*c*), *but its meaning is still doubtful. Though sy exolains it as sut+tuki-' to go', which fits in* 10 3 7

with Agni and the horses, but it cannot help other occurrences like 1 14 9 5, 178 2, 7 18 9 *etc Velankar translates 'gracefully retreating (enemies)' which does not appear convincing (see RV* M, VII, *p* 49)

44 *The word sahasāmānam is doubtful here in its meaning Sy takes it in the sense of sāman, which has been followed by Geldner (Der RV* III, *p* 337) *also But it would be better to take 'sahasāmānam' as 'sahasānam' Here arkam refers either to sun or Agni, and the onsame may be compered with sahasānam agnim in* 7 7 1 *and* 5 25 9 *which appear to indicate the same meaning of as 'sahasāmānam arkam', and thus 'sahasāmānam' may be translated as 'overpowerer' or 'full of vigour'*

46 *Geldner (op cit, p* 29 *translates it as 'Du Fruhwacher, bring das zustand ein schones Loblied auf Rudra, der fur jeden clan verehrungswurdig ist' (O early riser, release the beautiful song for Rudra, who is respected in every clan)*

46 *Here 'dive dive' indicates the continouous flowing of waters, therefore, it has been translated as continually'*

47 *Sy explains apramrsyam as 'anyairaksebhaym samudram' but the literal meaning would be 'uninjured'*

48 *Rgvedea Mandala vii, p.* 15, *n* 4

49 *Velankar (RV M II, p* 100) *translates it as, "That Apām Napāt with unfaded colour has worked here with another one's body as it were", which matches completely with Geldner's (Der RV I, p.* 322) *translation, 'Apām Napāt von unverwelklicher farbe wirkt hier gleichsem mit dem korper eines anderen'.*

50 *Sy and VM. take it here again in the sense of 'pervading' Geldner and Velankar have accord with the present rendering.*

51 *Velankar (RV M vii, p* 99) *tranalates it as 'you are the winner of an eminent position, even for your worshipper owing to his hymns through which you may have undertaken something (for him).*

ON SOME GENITIVAL CONSTRUCTIONS IN VEDIC PROSE

By

HANNS OERTEL, Munchen

I The Genitive Expresses the relation in which one thing stands to another.

ŚB 13 2 2 18 *Yathā vai rājño 'rājāno rājakṛtah sūtagrāmanya evam vā ete 'śvasya yat paryangyā evam u vā etad dhiranyasa yal loham*, 'In the same relation in which the king-makers who are no kings, viz, the Sūtras and Grāmanis stand to the king in the same relation the Paryañgya-animals stand to the horse, and in the same relation copper stands to gold.' For the origin of this genitive cf ŚB 14.4 3 33 (BĀUp 1 5 3. Mādhy=22 Kānva) *sa yathaisām prāṇānām madhyamah prāna evam etāsām devatānām vāyuḥ*, 'In the same relation in which the middlemost *prāna* stands to these (other) *prānas* in the same relation Vāyu stands to these (other divinities', literally : As is the middlemost *prāṇa* among these (other) *prānas*, so is Vāyu among these (other) divinities' And cf. further Ś'B 7 4 2 30; 31 *yad evāsyaite ātmanah*, 'what these two are in relation to the body (of the fire altar).

II. The Genitive with the root bhid+ud.

(*a*) The root *bhid+ud* in the sense of 'to be on top' is used intransitively without dependent case RV 10 45.10 *uj jātena bhinadad uj janitvaih* 'may he be pre-eminent as compared with him who is born and with those who are to be born' (for the Instrumental 'in comparison with' cf. *Sitzungsber Bayer AK Wiss* 1937, Heft 3, p 38, 16-21, Caland on PB. 15 1 2, note 2), AV 9 2 2 *kāmam stutvod aham bhideyam* (the AV Paipp. parallel 16 72 2, American Oriental Series ix 77 corrupt *kāmam justahān udaṁ* [Barret emends to *kāmam juṣṭvā † hān ud aham*] *bhideyam*), AV 4 38 1; Kauś 41 13 *udbhindatīm samjayantīm apsarām sādhudevinīm* .. .*tām iha huve*, TB 2 4 7 3. *nṛṇām aha pranīr asat, agra udbhindatām asat*

(*b*) The neuter past participle *udbhinnam* has a genitivus *personæ* in the Mantras AV 10 5.36=16.9 9, 16. 18.1-27; AV Paipp 18.219 1 (JAOS 58, P 609) *jitam asmākam udbhinnam asmākam;* and MS 4 4 6 (57, 12) *udbhinnam rājñaḥ* which is also proposed as emendation of ĀPŚS 18.19.5 *audbhidyam rājñah*

qy CALAND With a genitivus rei it is found PB 16 16 3 *krtastomo vā esa udbhinnam hy eva krtasya* (the commentary *tathā ca krtasya trtīyārthe sasthī krtena hi tena sarvam phalam udbhinnam nispannam eva bhavati*), cf PB 16 9 4 *krtastomo vā esa sarvam evaitenāpnoti sarvaṁ jayati, sarvam hi krtena jayati*

As regards the genitivi *personæ* AV *asmākam* and MS *rājñah* it is easy to construe them as genitivi agentis which are frequent enough as substitutes for the Instrumental with the past participle (*Delbrück, Ai Syntax* § 106, p 153, 10-19) Thus CALAND 'Der Konig ist obenaufgekommen' with the note '*udbhinnam* ist beinahe mit *jitam* gleichwertig (it stands parallel to jitam in the AV passages, quoted above and if AV 4 38 1 *udbhindantīm* by the side of *samjayantīm*, RV 8 79 1=TB 2 4 7 6, *viśvajid udbhit* also PB 16 16 3 *udbhinnaṁ krtasya* parallel to PB 16 9 4 *krtena jayati*) The commentary (*trtīyārthe sasthī*) and CALAND 'for the *krta* has got a-top (of the other *grahas*)' assume the same construction for genitivus rei *krtasya* at PB 16 16 3 It should however be noted that this is the only instance of a non-personal noun taking the genitival construction with a past participle

(*c*) PB 16 16 2 (LUDWIG, *RV. Translation*, vol V, p 252 on RV. 5 59 6, CALAND, *PB Translation*, Introduction iii § 8, b, p xxviii, 5) *athaisa ekatrikah prajāpater udbhit / etena vai prajāpatir esām lokānām udabhinat* (the commentary, *etena khalu yajñena prajāpatih srastā esām prthivyādilokānām sambandhīni vastūny udabhinat udbhinnavān nirmitavān*), CALAND 'Now the Ekatrika, Prajāpati's getting a-top By this (rite) Prajāpati got a-top of these worlds' (with the note: 'Or : broke through them, got the supremacy over them cp ApŚS 18 19 5 *udbhinnam rājñah* with my note on the German translation The genitive is noteworthy'). The commentator's assumption of an ellipsis and his interpretation of *udabhinat* as 'he fashioned, created' seem clearly out of the question CALAND's translation is supported by the examples given above under (*a*) and (*b*)[1]. The genitival construction of the root *bhid+ud* 'to prevail over' would be analogous to the same construction with *iś* (*Delbruck, Ai Synt* p 159, 7-12) and *rāj+vi* K 20 11 (31, 5)=Kap 31 13 (161, 8) *tasmād esā* (scil. *daksinā dik*) *diśām virājati*,.

III The Genitive of Interest and Concern

There are instances in which the genitivus personæ refers to a person which, either to its advantage or disadvantage, is involved in, or affected by, the action or the state expressed by the finite verb.

(*a*) TS 7 1 3 1-2 we have parallel to *yasya trivrtam antaryanti prāṇāṅs tasyāntaryanti, yasya pañcadaśam antaryanti vīryam tasyāntaryanti yasya saptadaśam antaryanti prajām tasyāntaryanti; yasyaikaviṅśam antaryanti pratiṣṭhām tasyāntaryanti, ysya trayastriṅśam antaryanti devatās tasyāntaryanti* the sentence *yasya triṇavam antaryanty ṛtūṅś ca tasya nakṣatriyām ca virājam antaryanti* The relation in which the sacrificer stands to the seasons is logically different from that in which he stands to his *prāṇas*, to his *vīrya*, to his progeny etc, consequently the last sentence should be translated: 'Whose triṇava-stoma they (the priests) omit, for him (=to his disadvantage) they omit the seasons' (not with KEITH 'his season are omitted') A similar genitivus personae with *ṛtavah* is found at TS 6 5 5 1 (*Syntax of Cases* I § 3, c p 55, 18-24, § 55, Ex 4 p 143 and 144, 20-29) *indro marudbhih sāmvidyena mādhyandine savane vṛtram ahan, , tasya vṛtram jaghnuṣa ṛtavo 'muhyan* 'For him (Indra), when he had slain Vṛtra, the seasons became confused' (not with KEITH 'Of him , the season were confused) In the very similar ŚB 8 7 1 11 *yo vai mriyata ṛtavo ha tasmai vyūhyante* we find, in fact, the dative *tasmai* parallel to the TS. *tasya jaghnuṣah*

A further example of such a genitive of concern is the resumptive *teṣām* K.20 11 (31, 2)=Kap 31 13 (161, 5) *devānām vai svargam lokam yatām teṣām diśas samavlīyanta*, 'For the gods, when they went to the heavenly world,—for them the quarters collapsed.'[2] In the parallel passages TS 5 2 3 4, 5 3 2, PB 8 8 13 *devānām vai* (TS 5 2 3 4 *teṣām*) *suvargam* (PB *svargam*) *lokam yatām diśah samvlīyanta* (PB *diśo* ∠ *'vlīyanta*) the commentary to PB. interprets *devānām yatām* as genitive absolute (*saptamyarthe ṣaṣṭhī deveṣu svargam yatsu*) and CALAND and KEITH follow him · 'When the Gods went to the world of heaven, the quarters collapsed', 'As they went to the world of heaven the quarters were confused', but here also a genitive of concern is possible (*Syntax of cases* I § 3, 1, c, p 5 and § 55, Ex 3-4A, p. 143-144)[3]

An interesting juxtaposition of the genitive of concern (*etasya*) and a possessive genitive (*yasya*) is found at TB 1 4 3 1 which discusses the expiatory rite to be performed when the Agnihotrī-cow lies down (cf ĀpŚS 9 5 2-3) *ud asthād devy aditir viśvarūpī mitrāya ca varuṇāya ca iyam vā agnihotrī 'yam vā etasya niṣīdati yasyāgnihotrī niṣīdati, tām utthāpayed* (read so) · *ud asthād devy aditir iti*, "Risen up is the goddess Aditi, the many-coloured one, for Mitra and Varuṇa." This (gooddess Aditi) is (identical with) the Agnihotrī-cow Whose Agnihotrī-cow lies down, for him (=to his disadvantage) this (goddess Aditi) lies down (German, 'Wessen Agnihotrī-Kuh sich niederlegt, dem legt

sich diese Göttin Aditi nieder') He should make her rise up (with the Mantra) : "Risen up is the goddess Aditi"

Of the slain Vrtra we read K 27 3 (142, 3-4), Kap 42 3 (250, 9), MS. 4 5 8 (75, 5) *sa hato 'pūyat;* TS 6 4 7 1 *so 'pūyat,* but ŚB. 4 1 3 6 *sa esām* (scil *devānām*) *āpūyat* EGGELING translates · 'He stank in their nostrils' and DELBRUCK, *Ai Syntax*, p 10, 27-28, following him, assumes an ellipsis of a word for 'nose', EGGELING's rendering is good idiomatic English, but there is no Vedic passage in which a word for 'nose' is joined with the root *pūy*[4] nor does the English idiom admit a literal translation into Greek, Latin, German or French Here again the German 'Er stank ihnen (den Gottern), closely renders the Sanskrit idiom 'they (the gods) were affected by his (Vrtra's) stench'

NOTE More doubtful are the following two passages with the root *han +apa* JB 3 98 *atho āhus tā evāsya* (scil *manoh*) *prajās srstā raksānsy ajighānsann iti, so* (scil *manuh*) *'kāmayatā 'pa raksānsi haniyeti, sa etat sāmā* (i e SV Jaim 1 5 10, 4 8 5, SV 1 54, RV 1 36 19) *'paśyat, tenāstuta ni tvām agne atrinam dahety evāsām* (scil *prajānām*) *raksānsy apāhann iti* and PB 17 5 1 *tam* (scil *indram*) *aślīlā vāg abhyavadat, so 'gnim upādhāvat, sa* (scil *agnih*) *etad agnistotram apaśyat, tenainam* (scil *indram*)*ayājayat, tenāsyāślīlām vācam apāhan* It is clear that neither *āsām raksānsy apāhan* (JB) nor *asyāślīlām vācam apāhan* (PB) can be translated 'he drove away their demons', 'he drove away his evil voice (report)' As there are numerous instances in which a genitive goes parallel to 'an ablative with verbs of separation, *āsām* and *asya* may be such ablatival genitives 'He drove the demons away from them', 'he drove the evil voice (report) away from him' (cf *Sitzungsber Bayer Ak d Wiss*, Jahrgang 1935, Heft 12, § 18, p 32-26). But it is equally possible to regard *āsām* and *asya* as genitives of interest and concern . 'For them he drove away the demons', for him he drove away the evil voice (report)', German · 'Ihnen trieb er die Damonen weg,' 'ihm trieb er die bose Nachrede weg', cf MS 4 1 13 (18, 3) *udyann evāsmā* (scil *yajamānāya*, Dative) *ādityo raksānsy apahanti*[5] against K. 31 10 (13, 1) = Kap 47 10 (294, 8) *asā* (Kap. *asāv*) *evāsmād* (scil *yajamānāt*, Ablative) *āditya udyan purastād raksānsy apahanti.*

(*b*) The impersonal verbs *āmayati*, *upatapati* 'feel ill' *samtapyate* 'feel hot', and *samśucyati* 'feel pain' take the genitive of the person who experiences these feelings.

1. *āmayati* with genitivus personae is confined to the texts of the Black Yajur Veda and of the Sāma Veda TS 2 1 1 3, 2 1 2 7, 2 2 10 4, 2 3.11 1, 3 4 9 3 (bis), MS 2 4 1 (38, 21), PB 6 10 5, 7 6 12, 8 1 12 *Yasya jyog āmayati;* TS. 2.1.6.5 *yasyānājñātam* ('from a cause unknown') *iva jyog āmayet*

and *āmayati* TS. 7.2.4.3, MS. 2 5 6 (55, 3); 4 3 7 (46, 19) *athaitasya jyog āmayati ;* TS. 7 2 7 1, 5, K. 30.3 (184, 1 and 185, 1)=Kap 46 6 (280, 12 and 281, 8) *yasyāmayati*, K. 12 8 (170, 20), MS 2 5 1 (48, 4); 4 3.6 (45, 2) *athaitasyāmayati*, MS. 1 8 9 (129, 6, *Delbrück, Ai. Syntax* p.5, 13 from bottom) *yad vai puruṣasyāmayati* Also in the Mantra TA 4 35 1=Hg 1 7 2 *meha kasya canāmamat* (the commentary to TA. *iha tasmin deśe kasya cana kasyāpi puruṣasya māmamat rogo mā bhavatu*).

upatapati. with genitivus *personæ* · ŚB. 12 3 5 2 (*Delbrück, Ai Syntax*, p.5, 10 from bottom) *yadi dīkṣitasyopatapet*, K. 22 13 (69, 5) *yathā manyete 'ittham me nopatapsyatīti tathā vratayet*, '(when he fasts) he should eat only that much as, in his opinion, will prevent his falling ill', JB. 1 151 (CALAND §44, p. 50, 15 from bottom) *putrasya vai tyasyā* (=*mama*, the mother speaks, cf WACKERNAGEL iii §256, c, β, p. 547, 1 from bottom—548, 20, CALAND, *Bulletin of the School of Oriental Studies* vi, part 2, p 302) *upatapati*, My son is ill.'

samtapyate with genitivus personae ŚB 3.5 3 16 (*Delbrück, Ai Syntax*, p 5, 7 from bottom) *yadā vai striyai ca puṃsaś ca samtapyate 'tha retaḥ sicyate*

samśucyati with genitivus personae : ŚB 6 44 20 (*Delbrück, Ai Syntax*, p. 5, 6 from bottom) *yad upanadhasya samśucyati.*

2. *Delbrück, Ai Syntax*, p 5, 37-38 is inclined to explain these genitives by the assumption of an ellipsis . 'Dieser Genitive scheint, auf ein einst vorhandenes and dann weggebliebenes Nomen zu deuten.' But the basis for the assumption of such an ellipsis is rather small.

āmayati with the ailing part of the body as subject and genitivus *personæ* occurs once RV 10 86 23=AV 20 126 23 *yasyā uddaram āmayat* (of a pregnant woman), with the indefinite *kim cana* in the Mantras AV 6 57 3, 10 5 23, AV Paipp. 16.130 3 (American Oriental Series ix, 124) *mā ca naḥ kim canāmamat;* K. 17.16 (258, 17); Kap 27.6 (118, 2); MS 2 9 9 (127, 7-8) *mā naḥ kim canāmamat* (where the parallel *ĀSS* 3 14 3 and *ĀpŚS* 9 16 11 read *cana rīriṣaḥ*), RV. 9.114 4 *ma canaḥ kim canāmamat*, VS 16 47, VSK 17 8 1; TS. 4 5.10 1; ŚB. 9 1 1 24 *ma ca naḥ* (TS. *mo eṣām*) *kim canāmamat*, RV. 10 59 8-10 *mo su te kiṁ canāmamat.* In the Vedic prose there are three instances, all three with *payaḥ* as subject : K. 11 5 (150, 17) *payasi bhavati, payo vai payaḥ, payaḥ puruṣaḥ, paya etasyāmayati yasyāmayati, paysaivāsya payas spṛṇoti* (cf. K. 12.1, p 162, 20 *payasyā bhavati, payo vai payasyā, payas sajātāḥ, payasaiva payo 'varunddhe*), MS 2 3 1 (27, 2) *varuṇagṛhīto vā eṣa ya āmayāvī, varuṇād evainaṁ tena muñcati, payo vai puruṣaḥ, paya etasyāmayati, payasaivāsya payo niṣkrīṇāti;* and MS. 2.1.6. (7, 21; *Delbrück Ai.*

Syntax, p 5, 2 from bottom) *saumāraudrīm āmiksām nirvaped, āmayāvınam yājayed, āgneyo vaı pramītah, saumyo jīvann, ubhayata evaınam nıskrīnātı, payo vaı purusah, paya etasyāmayatı, payasaıvāsya payo nıskrīnātı* All three passages deal wıth a rıte ın whıch mılk ıs used ın order to cure the *payah* ı e. the *rasah* of a sıck person, for *payah=rasah* cf. TS 2 2 10.4 *somāraudram caram nırvapej jyogāmayāvī somam vā estaya raso gachaty agnım śarīram yasyāmayatı, somād evāsya rasam nıskrīnāty agneh śarīram;* sımılarly *payah=ındrıyam* TS 2 3 13 1-2 (agaın wıth an offerıng of mılk) *ındro vā etasya ! ındrıyenāpakrāmatı varuna enam varunapāśena grhnātı yah pāpmanā grhīto bhavatı, yah pāpmanā grhītah syād etām aındravārunīm payasyām nırvaped, ındra evāsmınn ındrıyam dadhātı varuna enam varunapāśān muñcatı, payasyā bhavatı, paya evāsmın tayā dadhātı;* cf. also MS 4 5 8 (75, 19) *yan maıtrāvarunam payasā śrīnātı dvıdevatyatvāya, yañ śītam tena maıtram, yat taptam tena vārunam, brahma vaı mıtrah ksatram varuno, brahmanı ca vā etat ksatre ca payo dadhātı, tasmād brahma ca ksatram ca payasvıtame,* (76, 3) *yan maıtrāvarunam payasā śrīnātı tāsu* (scıl. *devatāsu*) *eva payo dadhātı*, TB. 1 4 3 3 (cf ĀpŚS. 9 5 6) *paya evātman grhesu paśuśu dhatte* whıch refers to the expıatory Mantra for spılled mılk · *yad adya dughdam prthıvīm asakta/yad osadhīr apyasarad yad āpah/payo grhesu payo aghnıyāsu/payo vatsesu payo astu tan mayı*, 'Dıe Mılch, dıe heute an der Erde haften geblıeben ıst, dıe zu den krautern zu den Wassern hınfloss, die soll ın meıner Wohnung, ın meınen Kühen, ın meınen Kalbern, ın mır zum Safte werden' (Caland), PB 18 9 12 *dhenuh pratıhartuh, paya evāsmın dadhātı*, 'The fee) for the Pratıhartr-prıest ıs a cow, thus he places *payah* (ın the double sense of mılk" and 'sap, vıgour') in him.'

Note The root *tap+upa* occurs once, Ch Up. 3 16 7. where the ıllness ıs addressed, wıth the genıtıvus *personæ* . *kım ma etad upatapası yo 'ham anena na presyāmı*, 'Why dost thou befall me (wıth personal constructıon of the verb) who am not goıng to dıe of ıt ?'[6] But ımmedıately before, Ch Up. 3 16 2, 4, 6 *upatapatı* wıth *kım cıd* as subject ıs construed with the accusatıvus *personæ* *tam ced etasmın vayası kım cıd upatapet*, 'ıf at thıs age, anythıng (=any ıllness) should befall hım.'[7]

3. In view of the surprısingly small number of passages in which the aılıng part of the body forms the subject of the verb (above b, 2) ıt seems to me ımpossıble to assume that where a subject noun ıs wantıng and *āmayatı*, *upatapatı* etc, are used ımpersonally thıs ımpersonal use should be explaıned by an ellıpsıs of a noun (*Delbrück*, *Aı Syntax*, p 5, 37-38). It ıs more probable that the impersonal and the personal constructıon developed sıde by sıde[8].

There must have been many occasions when the speaker was unable to specify the ailing part of the body, but had to be content with giving a general statement of ill-health, as we often say · 'I do not feel well.' But the peculiar architecture of the Indo-European languages lacks a specific form for such a general statement, because every Indo-European verb-form links the tense and person insolubly with the meaning of the verb (cf Adolf STOHR *Algebra der grammatik* 1898, p 104 f) For example, the content of a sentence like 'manus manum lavat' requires a verb-form which expresses the action without reference to a tense, nevertheless our language family is here forced to use a present tense and we have here (WACKERNAGEL, *Vorlesungen uber Syntax* I, p 157) 'nicht einen eigentlich praesentischen gebrauch der Praesens formen, sondern, das konnen wir ruhig sagen, einen *zeitlosen*', the term 'timeless present' itself, being a contradictio in adiecto, indicates the linguistic dilemma The same, mutatis mutandis, is true not only for the meteorological impersonals (*varsati* 'it rains') but also for the impersonals treated in this paragraph The Indo-European verb system does not furnish any finite verb-form to express an action or a state without reference to a subject which either acts or suffers As the speaker has to make the best of the inherited speech material he is compelled to use a personal form *impersonally*, by eliminating the disturbing personal element (cf *Archiv f slavische Philologie*, 1928, p 315)

The genitivus *personæ* (above, b, 1) may be grouped with the genitives of Interest and Concern : the person denoted by it is affected by and participates in the state expressed by the verb (i e the state of ill health)

(*c*) The genitivus *personæ* with the root *han+ni+pra*, and *+prati* (DELBRUCK, *Ai Syntax*, p 161. 9-15).

han+ni : AV 12 3 44 (DELBRUCK, *l c.* 161, 11-12)=AV Paipp 17, 40 4 (American Oriental Series ix, p 196) *brāhmanasyānihatya;* JB 2 135 (CALAND § 140, p 168, 29) *esa ha vai bāhubhyām pāpam karoti yo 'nighātasya nihanti*, 'wer einen schlagt, der nicht geschlagen werden darf' (CALAND).

han+pra : TB. 3 8 4 1 (DELBRUCK, *l.c.*, 161, 9-10) *śunaś caturaksasya pra hanti;* ŚB Kāṇva 1 1 2 10 (CALAND, ŚBK., Introduction III § 25, a, p 67) *esām* (the ms. M. *etān*) *prajaghāna.*

han+prati : PB 13 11.10 *vidanvān vai bhārgava indrasya pratyahan*, 'Vidanvat, the son of Bhrgu, struck at Indra'; JB 3 159 (HOPKINS, *JAOS* 26, p 63) *tasya* (scil *indrasya*) *vidanvān bhārgavah pratyahan* '[9]

NOTE. *han+ni* takes the accusative object *paśum* at AB. 2.11.6 *tam*

(scil *paśum*) *yatra nihaṁsyanto bhavanti*, and *han+prati* takes the same accusative object at MS 3 9 2 (115, 2) *vajro bhūtvā yajamānasya paśūn pratihanyāt* Elsewhere these two roots take inanimate object accusatives only *han+ni* AB 1 29 22, 5 15 9, TS 6 2 9 4, 7 5 10 1, MS 3 8 7 (105, 1 and 4), K 13 10 (192, 2), ŚB 3 5 1 1-6, 14 7 2 5 (BĀUp Mādhy 4 4 5=Kānva 4), *han+pra* ŚB 1 1 4 21

At TS 2 6 10 2 *tasmād brāhmaṇāya nāpagureta na nihanyāt* 'he should not revile or strike at a Brāhmaṇa', the root *han+ni* is construed with a dativus personae, this is the only instance of the dative with the roots *gur+apa* and *han+ni*

(*d*) The genitivus *personæ* with the root *ruj* TS 6 4, 11 1 *rugnavatyarcā bhrātrvyavato gṛhṇīyād, bhrātrvyasyaiva ruktvāgram samānānām paryeti* 'With a verse containing the word *rugna*[10] he should draw the cup for one who has a rival, having crushed his rival, he (for whom the cup is so drawn) attains preeminence among his own people' Contrast the accusativus *personæ* with *ruj+pra* PB 2 9 2 *evam pāpmānam bhrātrvyam prarujati* The PW col 366, 3 from bottom refers to Pāṇ 2 3 54 for the impersonal *rujati* with genitive

The genetivi *personæ* with *han+ni,+pra,+prati* and with *ruj* may well be classed as genitives of Interest and Concern of the person affected by the verbal action

IV The Genitivus rei with the causative of the root rup

A peculiar genitivus rei (*yajñasya*) depends on the causative of the root *rup* in a Mantra and in a prose passage connected with it

The Mantra (wanting in BLOOMFIELD's *Concordance*) is TB 3 7 5 6= ĀpŚS 3 1 2 *na jyāyo* (read thus in TB) *yavamātrād/āvyādhāt kṛtyatām idam/mā rūrupāma yajñasya/śuddham sviṣṭam idam haviḥ /* The prose passage is TS 2 6 8 4 Rudra, excluded from the sacrifice, pierced it with his arrow, the gods, thinking 'This (i e the pierced part of the sacrifice) shall be in order for us (*kalpatām na idam iti*), cut out the pierced part of this sacrifice which had the size of a barley-corn (*tasyāviddham nir akṛntan yavena sammitam*), therefore the Adhvaryu-priest should cut out of the sacrifice (i e the sacrificial cake) a piece of the size of a barley-corn (*tasmād yavamātram avadyet*, if he were to cut out a larger piece (*yaj jyāyo 'vadyed*) *ropayet tad*[11] *yajñasya*.

CALAND translates the Mantra *mā rūrupāma yajñasya* by "wir wollen das Opfer in Ordnung bringen' [literally it should be 'mir wollen das Opfer nicht in Verwirrung bringen'] with the note . 'Dir Übersetzung der Worter *mā rūrupāma*

yajñasya ist unsicher', his translation of the TS passage is 'wenn Ir ein grösseres ausschnitte, so wurde er das Opfer' (den opfer kuchen) in erwirrung bringen (?)'

As it stands in clear contrast to TB, ĀpŚS *śuddham svistam idam havih* 'sacrificially pure and well offered (be) this offering' and to TS. *kalpatā na idam* the causation of the root *rup* must refer to some disturbance of the sacrifice (KEITH 'confuse', CALAND 'in Verwirrung bringen[12] The PW s 1 *rup*, caus 2 (col 387, 25) renders it by 'abbrechen', 'to break off (from the sacrifice)", but this assumes for these two passages a meaning different from the usual one[13]

NOTE JB 2 424 (CALAND § 168, p 221, 5 from bottom) the ms. and CALAND's text read *ned devān lopayāmahā iti* which CALAND renders 'damit wir die Gotter nicht verwirren mogen' But the parallel 3 17 has the correct reading *ned devān lāpayāmahā iti* 'lest we deceive the gods' Cf *KZ* 61 (1930), p 139 f

FOOT-NOTES

1 *Cf. also the adjective udbhid 'prevailing, overpowering' the sequence of adjectives AV* 5 20, 11; *AV Paipp* 9 24 11 (*JAOS*, 42, *p* 143) *śatrusān nisād abhimāti-sāho gavesanah sahamāna udbhit* (*the AV Paipp udbhrt, add this to* BLOOMFIELD EDGERTON's *Vedic Variants ii* § 636, *p* 298)

2. In all the passages quoted above an idiomatic German rendering requires a dative TS *rtūns tasyāntaryanti*, 'sie lassen ihm die Jahreszeiten aus', *tasya urtram jaghnusa rtavo 'muhyan*', 'ihm, als er den V erschlagen hatte, kamen die Jaherszeiten in Verwirrung', K.; Kap. *tesām diśas samavlīyanta*, Ihnen sturzten die Himmelsgegenden zusammen'

3. In the parallels JB 2 254 *etena vai trtīyena tryahena devā ūrdhvās svargam lokam āyan, sa esām samgrhīto vivāvlīyata* and JB 3 252 *tirātrena vai devā ūrdhvās svargam lokam āyan, sa esām samgrhīto vivāvlīyata* the *esām* is best construed as Genitivus agentis with the past participle (*Delbruck, Ai Syntax*, p 153, 10-19). 'This (heavenly world), seized by them, collapsed as it were'

4. Contrast with this the root *grh+api* 'to close (one's nose)' which is *used with* (*ŚB* 1 4 1 2, 2 2 10 *apigrhya nāsike*) *and without SB.* 4 1 8 *tasmat kuṇapagandhān nāpigrhnīta; K* 27 3, *p* 142, 6 = *Kap* 42 3, *p* 250, 12 *tasmāt tasmān* (scil *gandhāt*) *nāpigrhyam the word 'nostrils'*

5 *This is the only instance in Vedic prose where the root han+apa is accompanied by a dative of advantage, and it is noteworthy that immediately afterwards, p* 18, 4, *the ablative is used : uparistād asmāt* (*scil. Yajamānāt*) *tena rakṣānsy apahanti.*

6 Boehtingk emends to *kim maitad upatapasi*, without sufficient reason, it seems to me.

7 An accusativus *personæ* occurs with *ātapati* at *ĀPŚS* 3 16 4 *atha yam na kutaś canātapet* which Caland renders 'Wer aber an Keinerlei Krankheit leidet' with the note *ātapati* Ist dieser Ausdruck mit *upatapati* gleichwertig ? Rudradatta scheint zu verstehen "Wer von Krankheit betroffen sich in keiner Weise erwarmen kann." Rudradatta's gloss is *Yam rogopahatakāyendriyam kutas' cid api prakārād, usnam vastu nātapet*, 'whom, because his bodily sense has been attacked by an illness, a warm object is not able to warm' A specific kind of illness (some kind of chill ?) seems to be meant, analogous to the defect of articulation and hearing in ĀpŚS 3 16 2

8 *This is the view taken by* Delbruck, *Ai Syntax, p* 4, 1, 21 *as regards the meteorological impersonals* (*varsati* · *devo varsati*) and by Wackernagel, *Vorlesungen uber Syntax, i, pp.* 115-116 (*ésеisen* · *éseisen ho, theos*)

9 *Very doubtful is AV* 8 23 (Delbruck, *l c*, 161, 13-14) *visena bhangurāvatah prati sma raksaso jahi for which the parallel RV* 10 87 23 *reads prati sma raksaso daha and AV Paipp* 16 8 7 (*American Oriental Series IX, p* 10) *sam* (*the ms. mam*) *indra raksas daha*

10 *Refers to the Mantra RV* 3 31 6; *VS* 33 39; MS 4 6 4 (83, 10); K 27 9 (148, 21), TB 2 5 8 10, ĀpŚS 12 15 6 *vidad yadi* (MS *yadī*; T B, ĀpŚS *yatī*, cf *Vedic Variants* ii § 63, p 30) *saramā rugnam* (MS *saramārunam*) *adreh* Cf. Caland, note 1, *to* Apśs 12 15 6

11 Keith translates '*he would confuse that part of the sacrifice, but the wording of the Mantra clearly shows that* yajñasya *does not depend on* tad *which is the adverb= 'thereby, thus'*

12 Cf ŚB 3 2 3 3, 5 *yajñam amūmuhat;* 3.2 3 1 *yajñam mohayām cakāra*; AB 3 11 6 *mohayed yajñam.*

13 *To the passages quoted in PW. add* · *Kap* 39 1 (213, 1) *so 'rupyat* [=K. 25 4 (107, 2)]; *instead of AV.* 4 6 3 *nāmīmado nārūpah the parallel AV Paipp* 5 2 8. (*JAOS* 37 268) *has nāropayo nāmadayah the Paipp parallels to AV* 4 7 3, 5; 6 *are AV Paipp* 2 1 2; 4, 6 (*JAOS*, 30, 191). *AV Paipp* 4 21 2 (*JAOS* 35, 74) *has prasūr asy abhisāte* (read *abhikhāte, na nūrupah* (the *ms. na ra rūrupah*)

PARIBHĀṢAS OF VYĀKARAṆA AND THE MĪMĀṀSĀ RULES OF INTERPRETATION —A COMPARATIVE STUDY

Dr S. G. Moghe

The term Paribhāṣā is generally explained in Sanskrit as 'parito vyāpitam bhāsām pracaksate or in the Durgasimhavrtti it is explained as 'vidhau niyamakāriṇī paribhāsā In simple English, however, the term paribhāsā means the standard rules of interpretation. In the Paninian Grammar, however, the thereefold purpose is served by the paribhāsas 1 To determine the meaning of the Sūtra, 2 Whenever in the formation of any word, the two Sūtras become simultaneously available, it is the purppse of the paribhāsa to determine the source of the two Sūtras and arrive at the pointed conclusion and 3 There should be no mistake or shortcoming in the formation of grammatically correct form.

In this context, it deserves to be noted the different types of paribhāsas. (1) Express (Vācanikī), (2) Independent (svatantra), (3) Coming to the conclusion by pointing out the futility of the word in a Sūtra or the entire Sūtra—jñāpakasiddhā, (4) based on the use of the popular maxims—laukika-nyāya-siddhā, and (5) based on pure reasoning-Śāstrīya nyāya siddhā.

In this paper, therefore, an atttempt is made to make a proper comparison between the standard rules of interpretation suggested by Nagojibhatta in his paribhāsenduśekhara* and the Mīmāṁsā rules of interpretation framed by Jaimini, Śabara, Kumārila and the writers on the Dharma-Śāstra Incidentally also it is shown how both the methods of interpretation agree with each other and also disagree It is also further pointed out as to how one and the same word employed in both the systems is differently understood by the grammarians and the well-known Mīmāṁsakas.

I. The use of the Mīmāmsā technical terms in the famous works of the Gramarrians is an important feature In this respect, the attention of a careful student can be invited to the employment of the Mīmāmsā terms like Niyama, Parisamkhyā, paryudāsa, Upasamhāra, Atideśa, Bādha, and Nisedha etc This, in other words, means that the knoweldge of the Mīmāmsā principles is absolutely essential for the proper interpretation of the Sūtras of Pānini. For the use of the above Mīmāmsā technical terms one will have to read the particular pages of the work of Nagojibhatta[1],

by any conscientious student. A curious reader of the Pūrva-Mīmāṁsā will come to know that the same principle in the rathakārādhikarana is fruitfully employed by Vijñāneśvara in his commentary Mītāksarā[7] on the Yājñavalkya-Smrti II 143

IV. Some of the Paribhāsās of Paribhāsenduśekhara agree well with the Sūtras of Pānini In othee words, it means that the principle propounded in the Paribhāsā is more or less the same as is expressed in the Sūtra of Panini Sūch Sutras of Pānini are express in matters of interpretation e g The Sūtra[8] of Pānini meaning 'when a term is exhibited in the seventh case in these Sūtras, the operation directed, is to be understood as affecting the state of what immediately precedes that which the term denotes And also the Sūtra[9] of Pānini meaning 'an operation caused by the exhibition of a term in the ablative or the fifth case, is to be understood to enjoin the substitution of something in the room of that which immediately follows the word denoted by the term', are self-explanatory By the side of this, one may quote the Purva-Mīmamsā Sūtra' Sandigdheśu ca vākyaśesāt' meaning that the ambiguous expression in any line, is to be determined from the remaining part of the sentence Or one may recollect the Purva-Mīmāmsā Sūtra[10] 'Samkhyā-yuktesu samuccayah syāt' meaning that when a Karma is already prescribed and with reference to this, a particular number i e samkhyā is prescribed in another sentence, the combination of the number i e samkhyā must be understood In the interpretation of these Sūtras no special play of words is necessary

V. There are some paribhāsās of Vyākarana that are not expressly mentioned by Pānini in his Sūtras but are specifically suggested by the commentators like Nagojibhatta in his paribhāsenduśekhara or some writers on the Sūtras of Pānini These Paribhāsās are suggested by the commentators on the basis of the word occurring in the Sūtras of Pānini. The Commentators like Śabara and Kumārila also have suggested some of the rules of interpretation not originally intended or hinted at by the Sūtras of Jaimini but that can be implied from the words occurring in the Sūtras of Jaimini. This point can be best illustrated by referring to the Paribhāsā[11] meaning that when a change which is taught in a rule does not concern a final letter, then it must be understood to concern that which immediately precedes the final, is based on Pānini's Sūtra I 1 72 meaning that an injunction which is made with regard to a particular attribute, applies to words having that attribute at their end as well as to that attribute itself Similarly the author of Paribhāsenduśekhara has also suggested or introduced the paribhāsā No 95 in his comments on the Pānini''s Sūtra VIII 2 80. The same is the case more or less with the comments of Śabara in connection with the maxims Āgantunamante

niveśah nyāya and phalavat sannidhau aphalamt adangam on the Sūtras of Jaimini.

VI. Some respectable amount of similarity is noticed in the employment of the standard rules of interpretations framed by the Grammarians and the Mīmāmsakas

This point can be properly illustrated by inviting the attention of the readers to the paribhāsā[12] meaning that a prātipadika denotes, whenever, it is employed in Grammar, also (such a crude form) as is derived (from it) by the addition of (an affix denoting the gender e g The word Kumma also stands for Kummi and also the word patra stands for patri Here a close student of the Pūrva-Mīmāmsā will not fail to note the employment of the principle of Upalaksana which means an indication or inclusion of things which are of a similar nature In this respect, it is equally possible to recollect the maxim that the gender of the subject is not intended to be stressed i e Both Upalaksana and the above maxim denote something similar to the thing mentioned in a particular stanza

VII In respect of the substitution, both the grammarians and the Mīmāmsakas show a close similarity The Paribhāsā No 11 'यदागमास्तद्गुणीभूतास्तद्ग्रहणेन गृह्यन्ते' points out that the substitution takes place only for that portion of the word which is actually mentioned in the Sūtra Moreover, it is further pointed out that when there are several substitutes available for one, there the substitution in respect of the organs of speech is weightier than other kinds of proximity. This is further evident from the Paribhāsā' यत्रानेकविधमान्तर्यं तत्र स्थानत आन्तर्यं बलीय । This Paribhāsā also is based on the Pānini's Sūtra' 'स्थानेऽन्तरतम' In the Pūrva-mīmāmsā also, such substitutes are allowed In the Jaiminiya-Nyāya-mālāvistara VI 3 7 20–21, it is said that a thing alone deserves to be taken as a substitute which possesses similarity to the originality Similarity means the possession of common particles Here a rule is that if a substance prescribed for a sacrifice cannot be had, a similar substance may be used as Pūtikā for Soma mentioned by Śabara on Jaimini's Sūtra VI 3 14 But where a substance is expressly forbidden, it cannot be employed as a substitute even when it is similar to the one prescribed. This principle is utilised by Vijñāneśvara in his Mitāksarā on the Yājñavalkya-Smrti II 126 to show that if mudga pulse cannot be had, māsa pulse cannot be used as the text of the Taittiriya Samhitā I 8 1, declares Māsa grains to be unfit for the sacrifice Hence, Vijñāneśvara[13] has prohibited the use of māsa pulse in place of mudga pulse

VIII The Grammarians particularly hold that in a conflict between the text of Injuction and the text of prohibition, the prohibitory text is more powerful.

This has been suggested by Nagojibhatta in his paribhāsā No 112 Here it deserves to be noted that Nagojibhatta in his own work refers to the view point of the well-known Mīmāmsakas generally accepted The Mīmāmsakas hold that the rule that enjoins something is certainly more powerful than the one which prohibits its performance, because the latter owes its existence to the former which on that account ought not to be entirely superseded by the latter Here is a case where the Grammarians expressly differ from the Mīmāmsakas But it can be significantly pointed out, in this context, that the writers on the Dharma-Śāstra do not subscribe to this view point of the Mīmāmsakas but agree well with the view point of the Grammarians In this respect, it deserves to be noted that Vijñāneśvara in his comments on the Yājñavalkya-Smrti II 127 points out with the help of the glorificatory passages that in a conflict between the text of Injunction and the text of prohibition, the prohibitory text is more powerful This has been specially pointed out in respect of n i y o g a method at that time. For this interesting point, one will have to read the interesting and noteworthy comments[14] of Vijñāneśvara, that has a purpose to serve here. Hence it can be legitimately inferred that Vijñāneśvara and Nagojibhatta agree with each other Though it is true that Nagojibhatta has not adduced any glorificatory passages to strengthen his case as is the case with the author of the Mitākṣarā on the Yājñavalkya-Smṛti.

IX The sense conveyed by the Paribhāsā 'यस्मिन्विधिस्तदादावल्ग्रहणे'-meaning that when however, the adjective is taken along with the qualified word, a suitable composite sense is obtained, comes more or less near to the Mīmāmsā maxim N ā g r h ī t a v i ś e s a n a Nyāya The popular instance of this nyāya can be cited as d a n ḍ ī p u r u s a h This principle is fruitfully employed by Nīlakaṇtha in his Vyavahāra Mayūkha[15] This nyāya simply means that unless the adjective is properly understood, the Viśesya cannot be understood i e The adjective must be understood along with the Viśesya. Nīlakaṇtha has employed the principle of this maxim in interpreting the word r i k t h a occurring in the text of the Gautama Dharma-Sūtra

X In the matter of determining the relative priority and posteriority of the acts to be done, in order to solve the conflicting element, both the branches of learning differ from each other.

The general dictum in case of conflicting rules is 'V i p r a t i s e d h e p a r a m k ā r y a m' i e In matters of conflict, the application of the previous rule was found necessary The word p a r a m in this paribhāsā is translated by the Mahābhāṣyakāra as i ṣ ṭ a i.e. desirable or foremost in mind. However, the other

three factors such as nityatva (inevitability), antarangatva (immediateness) and apavādatva (exception) are introduced by Nagojibhatta in his Paribhāsā No 38, making it clear that each succeeding factor is stronger than the each preceding one By the side of this, one may quote an appropriate Sūtra from the Pūrva-Mīmāmsā that runs thus :—श्रुतिलिंग-वाक्यप्रकरण-स्थान समाख्याना समवाये पारदौर्बल्यमर्थप्रकर्षात्। जै० III. 3 14 In this Sūtra, the six kinds of pramānas are pointed out as determining the relative anteriority and posteriority of the thing to be done when all the pramānas or some of them are simultaneously available In such a case, Jaimini opines that śruti, linga, Vākya, Prakarana, sthāna and samākhyā can be pointed out In a conflict between these, it is said that each preceding pramāna is stronger than the each succeeding one This principle of the Pūrva-Mīmāmsa is fruitfully employed by Śankarācārya in his Bhāsya on the Brahma Sūtras III 3, 25, 44 and 49 of Bādarāyana. Here it can be very easily noticed that the implication of the Purva-Mīmāmsā Sūtra III 1 14 is exactly opposite or reverse to the implication of the Paribhāsā No 38 of Nagojibhatta Any way, the method of determining the relative strength and the priority and posteriority of different pramānas, though different, in the sphere of Grammar and the Purva-Mīmāmsā, deserves to be noted at this stage of the study.

XI The employment of the word Tantra in both the branches of learning seems to be different In the Paribhāsā No 73 'सूत्रे लिंग वचनमतन्त्रम्' the word atantra occurs. And this word atantra is translated as unauthoritative. It is paraphrased in Sanskrit as 'apramānam' This paribhāsā, however, means that the particular gender and number in which the word is put in a rule, are not intended to teach anything. Here it is equally possible to say that in the Purva-Mīmāmsā, there are rules [16] to the effect that the gender of the subject adjective of the subject etc are not literally intended to be stressed Incidentally, however, it deserves to be noted here that the word tantra is understood in the Pūrva-Mīmāmsā quite differently. It means a single performance for a group in common [17] This principle is, many a time, used by Nīlakantha in the course of his discussion in the Mayūkhas. For Tantrata, the sameness of agents, time and space are absolutely essential Even though, in one place, the sameness of agent is not necessary as suggested by the text of Nārada, it can become a fit case of Tantrata This also has been properly pointed out by Nīlakantha in his Vyavahāra Mayūkha

XII. In the domain of Grammar, the bādha is treated as of three types (1) Sati sambhave bādhah, (2) asati sambhave bādhaḥ and asati casambhavo yadubhayam syāt. i.e. The scope of the general

statement can be curtailed by the particular text This kind of B ā d h a is possible in the first category By the side of this, one may quote the principle of 'S ā m ā n y a v i ś e s a nyāya employed by Devannabhatta in his Smrticandrikā[18] Besides, Nīlakantha has employed the principle of the maxim 'S ā m ā n y a v i d h i h a s p a s t a h s a m h r y e t a v i ś e s a t a h' in the course of his discussion in the Samskāra Mayukha The three kinds of Bādha suggested by the Grammarians strictly correspond to the supersession by the T a k r a k a u n d i n y a n y ā y a, A n a v a k ā ś a t v a and s a r v a t h ā n a v a k ā ś a t v a In this respect, it is interesting to note that Śankarabhatta in his Mīmāmsā-Bāla-Prakāśa has introduced the further divisions of Bādha into Prāpta, Aprāpta Bādha etc

At times, however, it deserves to be noted that the Grammarians have advised the application of the general rule, in spite of the presence of the Apavāda rule This is obvious from the Paribhāsā[19] No 65 employed by Nagojibhatta in his Paribhāsenduśekhara By the side of this, it is equally possible to invite the attention of the readers to the principle of pratiprasava[20] employed in the Purva-Mīmāmsā Pratiprasava, in simple English, means an exception to the exception or an exception to the negative rule. This principle of Partiprasava is fruitfully employed by Nīlakantha, Kullūkabhaṭṭa, Devannabhatta and other writers on the Dharma-Śāstra The employment of this principle of pratiprasava makes the application of the genreal rule possible Hence the exact import of the Mīmamsā term Pratiprasava comes very close to the implications of the Paribhāsā No 65 introduced by Nagojibhatta in his Paribhāsenduśekhara.

Moreover, the principle of 'A s a t i s a m b h a v e b a d h a h' that the prohibition of something is not at all possible is also employed by the Mīmāmsakas, by introducing the principle of n i t y ā n u v ā d a In the case of N i t y ā n u v ā d a, there is a prohibition of the thing is not at all possible or available by any other means of pramānas. The popular example of N i t y ā n u v ā d a as cited everywhere is 'antariksena na ca divi' This line simply means that the enkindling of fire is prohibited in the heaven and aerial region This question is whether this serves as a prohibition or a bādhā of the thing that is possible or available by any other means of pramānas The simple answer to this question is that the enkindling of fire is not possible in both the places Hence the prohibition of enkindling of fire is not virtually possible. Hence in the case of N i t y ā n u v ā d a, there is an absolute prohibition Here one is tempted to advance the view that the principle of the—Mīmāmsā technical term 'N i t y ā n u v ā d a' comes very close to the second variety of the Badha as suggested by Nagojibhaṭṭa.

XIII It is interesting to note that the introduction of the two varieties of b a h u v r ī h i compounds on the part of Nagojibhatta in his comments on the Paribhāṣā[21] No 76 is really useful and the writers on the Dharma-Śāstra particularly Nīlakantha has also utilised this principle in the course of his introduction of the Mīmāmsā maxim 'P r a t h a m a-t y ā g e-k ā r a n ā b h ā v ā t' in his Vyavahāra Mayūkha,[22] while interpreting the text of Āśvalāyana 'e k a s t u c a t u r o y a j ñ ā n k u r y ā t v ā g y a j ñ a p ū r v a k ā n'

XIV In connection with A t i d e ś a (the rule of transfer), it is pointed out in the Paribhāṣā[23] No 101, that even though the transfer of the ordinary details of a particular thing has taken place, yet all the special details are not transferred thereby It is a general principle that some of the angas of prakrti are transferred to the Vikrti by the rule of transfer, otherwise known as Atideśa It is interesting to note here that in the Pūrva-Mīmāmsā, we come across some cases[24] where some of the details of the p r a k r t i are not transferred to the V i k r a t i. From this, it is evident that the concept of the Paribhāsā of Nagojibhatta and the principle as advocated in the Pūrva-Mīmāṁsā Sūtras in connection with the exception of Atideśa, comes very near to each other and this similarity of the method of interpretation necessary for interpreting any text, cannot be gainsaid at this stage of the study.

XV. With regard to the interpretation of a word in one and the same context, both the branches of learning show a respectable amount of similarity In the Paribhāṣā[25] No 15 meaning that when a word besides its primary meaning possesses a secondary meaning, an operation takes effect only when the latter conveys its primary meaning (but not when it conveys its secondary) meaning In simple English, it means that in a conflict between the primary meaning and the secondary meaning, the primary meaning or the former prevails over the latter. By the side of this, one may point out a rule of the Mīmāmsakas that in a Vidhi vākya, one and the same word employed cannot have two-meanings—both primary and the secondary, otherwise this may give rise to the fault of V r t t i d v a y a v i r o d h a. It is due to this reason that Nīlakantha has found fault with Vijñāneśvara when he interprets the word b h r ā t ā as full brother and half-brother occurring in the text of Yājñavalkya[26] The same fault is incurred by Aparārka in interpreting the word mātā as mother and step-mother occuring in the text of Yājñavalkya-Smrti.

In this context, one is tempted to note the rule of the Mīmāmsakas that in a conflict between the principal and the secondary or the subsidiary, the principal prevails over the secondary. This principle is suggested by the Mīmāmsā maxim

Aṅgaguna virodhe ca tādarthyāt' fruitfully employed by Aparārka in his commentary on the Yājñavalkya-Smrti [27] From the above discussion it is clear that both the branches of learning have a definite principle to be applied in interpreting the text Again it will not be out of place, if the attention of a careful student is invited to the principle of 'mukhyagaunayośca mukhye sampratyayah' employed by Śabara in his Bhāsya on Nagojibhatta and the rule of Śabara is that there is the mere interchange of words and also the omission of some words Otherwise the exact import of both is one and the same and hence not open to doubts

Conclusion —From the above discussion, it is evident that the Mīmāmsakas have made the best use of the principles of Grammar in interpreting the texts of Dharma-Śāstra and the well-known Grammarians like Nagojibhatta have also made the best and judicious use of the Mīmāmsā technical terms in the course of their discussions on the standard rules of interpretations (Paribhāsās) based on the Sūtras of Pānini The employment of the Mīmāmsā technical terms, popular maxims and the Mīmāmsā maxims on the part of the Grammarians and the Mīmāmsakas forms a common feature of both the branches of learning In determining the priority and posteriority of any thing, it is true that the import of the Mīmāmsā rules and the Paribhāsas of Nagojibhatta is exactly reverse, yet the definiteness and exactness of both the branches cannot be gainsaid by any careful student In some cases, though there appears to be a difference of opinion among the grammarians and the Mīmāmsakas as regards the relative strength of the injunctive text and the prohibitory text, yet a thorough student of the digests on the Dharma-Śāstra, will come to the conclusion that Vijñāneśvara in this respect, agrees well with Nagojibhatta In matters of substitution also, the one that is nearer to the original is generally preferred by both the Grammarians and the Mīmāmsakas But in this respect also, the Mīmāmsakas as well as the later writers on the Dharma-Śāstra, prohibit that thing as a substitute to the original, provided it is prohibited by some authoritative texts of the Dharma-Śāstra But it appears that such a reasonable and rationalistic approach is not adopted by the Grammarians In matters of Atideśa, both the Grammarians and the Mīmāmsakas agree on the point that all the details are not transferred from the original to the extended case But it is Nīlakantha, the author of the 12 Mayūkhas, who goes one step further, introduces the three divisions of Atideśa and suggests that there must be some kind of deduction when some of the details are transferred from the original case to the extended case It is also further evident that the exact import of some of the paribhāsās of Grammar, is in complete

agreement with the Mīmāmsā maxims or the doctrines employed by Śabara and other writers on the Dharma-Śāstra. On a closer comparison, it will become evident that though some of the terms are common to both Grammar and Mīmamsā, yet they are understood quite differently and at the same time the meanings suggested by the Grammarians and the Mimāmsakas in the particular context, stand to the reason of the persons who are deeply rooted in the subject. The above discussion also shows that in some respects, the Grammarians offer more scope to the interpretation, while in other respects, the Mīmāmsakas and particularly the later writers on the Dharma-Śāstra digests seem to be more acute and accurate. In any case, the relative utility of the Paribhāsās of Grammar and the Mīmamsā rules of interpretation cannot be easily ignored in interpreting any text whether legal or otherwise. Both the branches of learning are really authoritative, useful and practical in offering and suggesting the different methods of interpretation for removing contradictions and determining the proper scope in a conflict when the several-alternatives are easily and equally possible to confuse the mind of the careful and comparative student of both these branches. Any way, the utility of both these branches of learning in matters of transfer, substitution, bādha, meaning of a word in a sentence, relative strength of injunctive text and the prohibitory text, the relative priority and posteriority of the acts to be done, and also the glaring similarity in some respects, is really supreme and helpful in interpreting any other texts whether legal or ordinary. Hence, the importance and utility of the science of interpretation suggested by Grammar and the Pūrva-Mīmāmsā, can hardly be gainsaid by any appreciative reader of both these branches.

FOOT-NOTES

[1] *References are to the edition of the* परिभाषेन्दुशेखर *Published by the Bhandarkar O. R. Institute, Poona* 1962.

1. पर्युदास—प० भा० *p* 3, अतिदेश- प० भा० *p* 51, निषेध- प० भा० *p*. 102, अनुवाद *p*. 131 *etc.*

2. 'एकदेशविकृतमनन्यवत्' परिभाषा ३७।

3. छिन्नपुच्छे शुनि श्वत्वव्यवहारवन्मान्ते तत्त्व लोकन्यायसिद्धम् p. 62

4. यदागमास्तद्गुणीभूतास्तद्ग्रहणेन गृह्यन्त- परिभाषा 11।

5. अवयवप्रसिद्धे. समुदायप्रसिद्धिर्बलीयसी। परिभाषा 98।

6. रथ करोति य. सोऽत्र रथकारो न विवक्षित.। अपि तु वैश्याया क्षत्रियादुत्पन्नो माहिष्य..... सकीर्णजातिविशेषो रथकार एवात्र विवक्षित.। मीमासामण्डन *p*. 230।

7. स्त्रीधनशब्दश्च यौगिको न पारिभाषिक.। योगसंभवे परिभाषाया अयुक्तत्वात्। याज्ञवल्क्य स्मृति *p.* 621.

8. तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य। पाणिनि I. 1. 66

9. तस्मादित्युत्तरस्य। पाणिनि I. 1. 67

10. सख्याविहितेषु समुच्चयोऽसनिपातित्वात्। जैमिनि XII III. 3.

11. अनन्त्यविकारेऽन्त्यसदेशस्य। परिभाषा NO 95.

12. प्रातिपदिकग्रहणे लिगविशिष्टस्यापि ग्रहणम्। परिभाषा NO. 71.

13. यथा मौद्गे चरौ विपन्ने सदृशतया माषेषु गृह्यमाणेषु 'अयाशिया वै भाषा' इति निषेधो न प्रविशति .... निषेध प्रविशत्येवेति राद्धान्तिकेनोक्तम्। मिताक्षरा on याज्ञवल्क्य स्मृति II. 126 *p* 592

14. न च विहितप्रतिषिद्धत्वात् विकल्प इति मन्तव्यम्। नियोक्तृणा निन्दाश्रवणात्। याज्ञवल्क्य स्मृति *p.* 594

15. *cf.* व्यवहारमयूख *p* 89

16. उद्देश्यगत लिगमविवक्षितम्। and also उद्देश्यगत विशेषणमविवक्षितम्॥ etc

17. यत सकृत् कृत बहूनामुपकरोति तत् तन्त्रम्। मीमासामण्डनम् on जैमिनि XI 1 4 *p* 446

18. तत्र सक्रान्तेरिति यद्यपि सक्रान्तिसामान्यस्यावधित्व प्रतिभाति, तथापि विषुवद्वयायनद्वयव्यतिरिक्तविषयमिति सामान्यविशेषन्यायेनावगन्तव्यम्। स्मृतिचन्द्रिका-श्राद्धकाण्ड *p* 129

19. अपवादो यदन्यत्र चरितार्थस्तर्ह्यतरगेण बाध्यते।

20. अपवादस्य अपवाद. प्रतिप्रसव।

21. बहुव्रीहौ तद्गुणसविज्ञानमपि।

22. *cf.* व्यवहारमयूख *p.* 134।

23. सामान्यातिदेशे विशेषानतिदेश।

24. *cf.* मीमासामण्डनम् *on* जैमिनि VII. 3 30-32-33-34-35-36 *p.* 290-91

25. गौणमुख्ययोर्मुख्ये कार्यसप्रत्यय।

26. पत्नी दुहितरश्चैव पितरौ भ्रातरस्तथा। याज्ञवल्क्य स्मृति II 135।

27. तथापि यागस्य प्राधान्यात्तत्काले दर्शनादिभिर्यथा न बाध्यते तथोवसथस्य ग्राह्यो काल। अगगुणविरोधे च तादर्थ्यात्' इति न्यायात्। अपरार्क on याज्ञवल्क्य स्मृति *p.* 218।

INFERENCE IN DVAITA VEDANTA

By

P NAGARAJ RAO

SECTION I

Inference (*anumāna*) is the second instrument of valid knowledge The word '*anumāna*' etymologically means 'secondary proof' The data for inference are derived from perception and verbal testimony The whole of the dialectics of Indian philosophy is based on inference No other instrument of knowledge has been more elaborately discussed in Indian epistemology than '*anumāna*' Jayatīrtha meets the criticism levelled against the necessity of inference The commentators of Jayatīrtha, particularly Janārdhana, answer the criticism levelled by the Cārvākas against inference[1] The answer is not different from the one put forward by the Nyāya school.

"The materialist (Cārvāka) explains our faith in the validity of inference as due to the established associations we observe, which are purely psychological, and have no logical certitude." We cognise a pervasion, and on the basis of its truth arrive at an inference Pervasion and its validity are basic to inference. Pervasion depends upon observation, and is necessarily restricted to a few particular facts Such limited observation does not entail us to reach a universal conclusion. "Granting that observation can comprehend all present instances, even then it should be admitted that there are others which are remote in time, and therefore lie beyond the possibility of investigation" A general pervasion is only tenable as far as investigated cases are concerned and it does not hold good of the uninvestigated Thus pervasion is vitiated This, in short, is the criticism put forward by the Cārvāka. His criticism stultifes his own position. The conclusion that inference is not valid is itself the result of inference, and points to a conviction that in this particular case at least the relation of *vyāpti* holds true. Hence the necessity for the recognition of inference as an independant means of valid knowledge.

Further, inference is criticised on the ground that it has no specific function to discharge. The cognition of the pervasion includes the knowledge of the thing

to be inferred Thus the thing to be inferred is known prior to the inferential activity Hence the futility of inference

Jayatīrtha criticises this view as follows Pervasion gives only in a general way the relation between the *probans* and the *probandum* The cognition of the pervasion of the smoke by fire does not exactly and specifically tell us the appropriate place in which the pervasion is present Inference specifies it. It helps us to establish the *probandum* in a suitable place Hence inference is not futile[2].

Inference is 'defectless reasoning[3] It results from the cognition of pervasion and the knowledge of the presence of *probans* in a place, time, etc, appropriate to the mode of pervasion.

Madhva accepts that the knowledge of pervasion (*vyāpti-jñāna*) and of the presence of the *probans* in the subject (*paksadharmatā-jñāna*) are necessary for '*anumāna*' but his definitions of these two terms differ from those of the Nyāya school The ancient Nyāya school defined *vyāpti* as '*sādhyābhāvavadavrttitvam*', i e, pervasion consists in the non-existence of the *probandum* in every place where the *probans* does not exist, e g, in the inference of fire from smoke, the lake is the place where we see the *vyāpti*, there is the non-existence of the *probandum* (fire) in the lake, and there is also the non-existence of the *probans* (smoke)

This definition of *vyāpti* is negative, and it is an amplification of the concept of '*avinābhāva*.' This view of *vyāpti* is called the '*pūrvapaksavyāpti*' The later Nyāya school found that this view of *vyāpti* is not applicable to all valid inferences, e g, quality (*guna*), existence (*sattā*), because it has generic attribute (*jāti*) The non-existence of the probandum, viz, *sattā*, is inconceivable anywhere So the later Nyāya school abandoned the first definition of *vyāpti*, and redefined the concept of *vyāpti* as the 'existence of the probandum and the probans in the same locus' This definition of *vyāpti* is called '*siddhāntalaksana*' It is objected to by Jayatīrtha on the same ground, namely inapplicability The *siddhāntalaksana-vyāpti*, is not applicable to certain valid types of inference. For example let us take the following inference. "There is the flight of a bird in the sky, because we perceive the shadow below." The above inference is valid. In the inference the probandum, i e, "the flight of the bird" is in the sky, and the probans, i e., "shadow" is down on the earth. Hence the final definition of *vyāpti* is as follows : 'pervasion is the relation between a probandum and a probans, the probandum (characterised by a particular space and time) cannot be known without the probans (characterised by a particular space and time), and pervasion is not the presence of the probans and the probandum in the same locus.'

Pākṣadharmatā is defined by the Nyāya school as 'presence of the probans in the subject (*Pakṣavṛttitvam*).' This definition of *pakṣadharmatā* is non-pervasive with reference to certain valid inferences For example in the following inference in the uplands there is rain, because there is the flow of water in the river of the lowland', upland is the subject (*pakṣa*) and the probans, i e , 'the flow of water in the lowland rivers' is not present in the subject Hence the Nyāya definition of *pakṣadharmatā* is non-pervasive with reference to the valid inference instanced So Madhva defines the term *pakṣadharmatā* in such a manner as to make it applicable to all valid inferences The definition is as follows . 'the presence of the probans in an appropriate place (i e. *ucitadeśavṛttitvam*) This appropriate place is sometimes the subject and at other times it is other than the subject There is no restriction to the effect that it should always be in the subject (*pakṣa*)

The Nyāya definition of *vyāpti* is not to be interpreted so narrowly as Madhva does The 'unity' that we have to conceive in inference is a 'logical unity' It is a 'pervasive unity ' All the suitable places are to be considered as the subject (*pakṣa*) The presence of the probans and the probandum in the same locus is not to be literally understood. There is no case in which the probandum and the probans are absolutely in the same locus In the well-known inference of fire from smoke, smoke is found above the surface of the mountain, and fire is found on the surface. The only possible objection we can raise against the second definition of *vyāpti* of the Nyāya school is that the word '*samānādhikaraṇa*' (existence in the same locus) does not obtain in any place

Madhva's definition of *vyāpti* is not in any way a great advance on the Nyāya view It is merely an elaboration of the Nyāya view with some technical safeguards

Pervasion depends upon the nature of the attributes that enter it as relata (1) There are some attributes that have reciprocal pervasion, e g , things that are prohibited by the Vedas are sins, and sins are those things that are prohibited by the Vedas, (2) there are certain attributes that have no reciprocal pervasion, e g , wherever there is smoke there is fire, but there may be no smoke wherever there is fire, (3) there are certain other attributes that are never found together, e g , 'wherever there is horseness, there is no cowness ' There can be no pervasion between such attributes as there is no relation between them. (4) There are certain other attributes that are found sometimes together with an object, and at other times found elsewhere, e g the capacity to cook is found in men The capacity to cook is found in women also Manhood is found in non-cooks There can be no pervasion between such attributes.[4]

Pervasion by its mere existence cannot give us inference Pervasion has to be cognised The cognition of the probans and the mode of the pervasion are the essentials of inference

The modes of pervasion are nine-fold · (1) The pervasion that exists between two relata that are in the same place and time, e g , the pervasion between taste and colour, (2) the pervasion between two relata in the same locus, but at different times, e g , the pervasion between smoke and fire, (3) the pervasion that exists between two relata that are at the same time but in different loci, e g , the pervasion between the rise of the star Krttikā and the appearance of Rohinī; (4) the pervasion that exists between two relata that are in different times and different places, e g , the pervasion that exists betwen the flood in a river and in the lowlands and the rain in the uplands, (5) the pervasion that exists between two relata that are in the same place the first of which is occasional while the other is permanent, e g , the pervasion that exists between gravity and weight, (6) the pervasion that exists between two relata in the same place one of them being permanent and the other occasional, e g , the pervasion between body and death, (7) the pervasion that exists between two relata where one of them is present only in a particular area and the other is present all over, e g , the pervasion of 'conjunction' by 'substances', (8) the reverse of the previous mode and (9) the pervasion that exists between two relata which are limbs of one whole, e g , the pervasion between the two pans in a balance.

All the three instruments of knowledge (perception, inference and verbal testimony) give rise to the cognition of *vyāpti* The pervasion of smoke by fire is perceptional. A certain individual sees smoke and fire together in a kitchen and begins to deliberate as follows · Are smoke and fire together in the kitchen alone, or do they exist together in all places at all times ? Does either of them exist without the other ? With such doubts he sets forth to investigate the pervasion of smoke and fire He repeatedly observes the pervasion of smoke by fire. He also observes the non-existence of fire always going together with the non-existence of smoke There are some places where there is fire without smoke. The relation of smoke with fire is conditioned by an adjunct (*upādhi*), namely, wet fuel The contact of wet fuel with fire is co-extensive with the presence of smoke, but is not co-existensive with fire The presence of wet fuel and its contact with fire causes smoke

The investigator then questions as follows Is there any adjunct that is responsible for the presence of fire where there is smoke as in the above case ? It cannot be an uncaused relation The investigator examines the kitchen to find out if there is any adjunct responsible for presence of fire where there is smoke.

He then examines the attributes that pervade both fire and smoke The attribute (knowability) is common to fire and smoke This quality cannot separate fire from smoke There are certain other attributes that are absent from both The quality of being a kitchen is absent from both This quality too cannot separate fire from smoke The wet fuel in contact with fire can separate smoke from fire and not fire from smoke It cannot do this, because it is not as pervasive as fire

If we are to adduce the non-existence of fire where there is smoke, we want such an adjunct which pervades fire and does not pervade smoke. Such an adjunct is not seen because it does not exist So the investigator comes to the definite conclusion that there is no external adjunct which could prove the non-existence of fire where there is smoke The cognition of the relation between smoke and fire is perceptional, and it is determined by three factors (1) Repeated observation of the co-existence of the probans and the probandum, (2) the non-cognition of the inconsistence of the probans, and (3) the certain knowledge of the non-existence of any external adjunct After certain cognition that the pervasion of the cognised smoke by fire is natural we are able to infer even in other places where we see smoke This in short is the manner of pervasion[5]

SECTION II.

Jayatīrtha classifies inferences as follows .

I (1) Inference from effect (*kāryānumāna*) e g., the inference of fire from smoke, (2) inference from cause (*kāraṇānumāna*) e.g., the inference of rain from the dense clouds that gather above us, (3) inference from something other than cause and effect (*akāryakāraṇānumāna*) e g , the inference of colour from taste

II (1) inference of perceptional objects (*dṛṣṭānumāna*) e g the inference of fire from smoke, (2) inference of non-perceptional objects (*sāmānyatodrstānumāna*) e g., the inference of the existence of the sense organ of sight from the cognition of colour[6]

III. (1) Inference that helps us to prove our argument (*sādhanānumāna*) e g., the inference of fire from the cognition of smoke, (2) inference that helps us to refute an argument (*dūsanānumāna*), (a) the inference that helps us to cognise the defects in arguments and (b) hypothetical argument (*tarka*)[7] Hypothetical argument is used as an auxiliary to valid inference The Nyāya school brings it under invalid knowledge (*anyathārthajñāna*), but still regards it as aiding valid inference. When we state a particular inference, if the opponent argues that the probans used in

the inference is ineffective to establish the probandum, we make use of the hypothetical argument to establish the pervasion, e g , when we state the familiar inference of fire and smoke, the opponent argues that the probans smoke exists, but it does not prove the probandum fire Such a doubt is called *'aprayojaka śankā'* It takes the following form : in the above inference 'let there be smoke (probans), there need be no fire (probandum)' We make use of the hypothetical argument to refute such a question The hypothetical argument takes the following form If there were no fire then there could be no smoke.' The hypothetical argument takes up the deduction of the opponent, namely the non-existence of fire, and from it is deduced the non-existence of smoke which is not acceptable to the opponent.

The characteristics of the hypothetical syllogism[8] .

(1) The pervasion of the deducer (*āpādaka*) by the deduced (*āpādya*) In the above hypothetical argument the non-existence of fire is the deducer It is the pervaded (*vyāpya*) and the non-existence of smoke is deduced The non-existence of fire is pervaded by the non-existence of smoke In an hypothetical argument the pervasion of the deducer by the deduced must be a settled factor If it were not so the same old doubt about the ineffective nature of the probans to prove the probandum would arise. It is only to answer such a charge that the hypothetical argument is stated, and hence the necessity for the established nature of the pervasion in the hypothetical argument.

(2) It should not be liable to be refuted by any counter hypothetical argument

(3) The deduced must be unacceptable to the opponent, e.g , the non-existence of smoke is not acceptable to the opponent, because he perceives it

(4) The hypothetical argument must culminate in the contrary of that against which the argument is directed This is technically called *'Viparyaya paryavasāna'* . e.g , there is the smoke, then there is fire. Without this step the hypothetical argument is not complete.

(5) The argument must be of no help to the opponent .It must not be favourable to him.

Hypothetical argument is valid, according to Jayatirtha, and it is treated as a type of inference of is Madhva's epistemology.

The third trait of an hypothetical argument, i e., occasioning the unacceptable' is of two kinds[9]

A	B
(1) *Abandoning the valid.*	1 Self-dependence when we say that a particular object is created by its own self, e g pot A gives rise to its own self The cognition of A results from the cognition of A
(2) Abandoning the perceptually valid	2. Reciprocal dependence where we say that A is the cause of B, and B is the cause of A
(3) Abandoning the inferentially valid	3 Arguing in a circle, when we say A is established by B and B is established by C and C is established by A.
(4) Abandoning the argument established by verbal testimony	4 Infinite regress, when we have an unsettled non-established cause, e g A is caused by B, B by C, C by D and so on
(5) *Assuming the invalid*	5 The mere occasioning of the unacceptable.
(6) Assuming the perceptually invalid	(i) Occasioning the abandonment of the perceptually valid
(7) Assuming the inferentially invalid.	(ii) Occasioning the abandonment of inferentially valid.
(8) Assuming the argument that is opposed to verbal testimony	(iii) Occasioning the abandonment of the argument which is proved by verbal testimony

Jayatīrtha, after classifying inference, examines the two types of pervasion put forward by the Nyāya school, viz , (1) positive pervasion (*anvaya vyāpti*), the pervasion of the probans by the probandum, and (2) negative pervasion (*vyatireka vyāpti*), the pervasion of the non-existence of the probandum by the non-existence of the probans The example of a positive pervasion is 'what is knowable is nameable, like the pot.' There is no negative form for the above inference, because we do not have an example for the negative pervasion, namely, 'that which is not nameable is not knowable.' Everything in the world is nameable, so we cann t have an example which is not nameable

The negative pervasion is pervasive of the subject term and it has no positive instance, e g , all living bodies have souls, because they have life, negatively like

the pot. The pervasion is as follows · 'Wherever there is the non-existence of souls there is the non-existence of life as in the pot' There is no positive pervasion for the above inference, because all living bodies are taken as constituting the subject term Such a subject term exhausts all soulful beings There are certain inferences which admit of both the types of pervasions, e.g 'this mountain has fire, because it has smoke (positive instance), like the kitchen, and (negative instance) like the lake The negative pervasion is stated as follows 'Wherever there is no fire, there is no smoke, as in the lake'

Jayatīrtha is of opinion that there is no need for the negative pervasion, he admits only the positive pervasion[10] The inference wherein negative pervasion is made use of can be proved on the basis of positive pervasion itself Then how is it that there is acceptance for it found in the Śāstras ? Even according to the Nyāya school the negative pervasion is of no use in the establishment of a positive factor. Further, in the negative pervasion the pervaded and the *Pakṣadharmatā* occupy different loci. In a negative pervasion the pervasion is present in fire, and the smoke is the *nirūpaka* i e the pervader, and the *pakṣadharmatā* is found in smoke The Nyāya school establishes the validity of the negative pervasion through a series of links. The examples cited above for the negative pervasion can be established by a positive pervasion itself It takes the following form 'wherever there is life, there is soul' If the place where we point out the pervasion cannot be known by perception, then we establish the pervasion by the inference, which takes the following form : 'Being alive is pervaded by being soulful, because it is the counter correlate of the non-existence of (that) e g , the pervasion of smokeness by fire.' The pervasion is as follows · 'Wherever is the counter correlate of the non-existence which pervades the non-existence (of that) (probandum) is pervaded by that (probans)'

Madhva's criticism of the negative pervasion is not profound It is too formalistic. It would be more natural and scientific to accept the negative pervasion than to express two really negative ideas in the garb of a rigid and tortuous positive pervasion. It is in such places we see the extreme formalism of the syllogism in Indian logic

Inference is further divided into two kinds : (1) inference for one's self and (2) inference for others[11] (1) Without any teaching from another, if one cognises the proban with the help of the memory of the pervasion it is an instance of inference for oneself. (2) If our cognition of the pervasion depends on another's teaching, it is an instance of inference for others Inference for others is put in the form of a syllogism. The Nyāya syllogism has five members, They are (1) the thesis set

down in a proposition i.e., *pratijñā* e.g., 'this mountain has fire', (2) the probans, i.e., *hetu.* It is the sentence that states the probans, and ends in ablative case e.g., 'because it has smoke' (*dhūmāt*), (3) the example (*udāharana*). The example is sometimes positive, and sometimes negative. If the pervasion is positive, we have a positive example, and if the pervasion is negative, the example is negative, e.g. in the familiar inference of fire from smoke, we have both the pervasions, so we have both types of examples, (i) the kitchen, (ii) the lake. (4) The fourth member is called *'upanaya'*. The probans which is made out to be invariably concomitant with the probandum should be specifically known to be present in the subject. Such a cognition *'upanaya'* gives e.g., 'like the kitchen this mountain fire pervades smoke'. (5) The restatement of the *pratijñā* (thesis) asserting a reason is called *nigama* i.e., conclusion, e.g., 'therefore the mountain has fire'.

The Bhātta school recognises only three members (1) *pratijñā*, (2) *hetu*, (3) *udāharana* or (1) *udāharana*, (2) *upanaya* and (3) *nigamana*. The Buddhist accepts only two members, *udāharana* and *upanaya*.

Madhva finds no intelligibility in restricting the number of members that should go into a syllogism. He is of opinion that there should be no restriction or artificial specification that there should be three or five members only. The syllogism is used to convince and make the opponent understand our argument. The number of members depends on the understanding capacity of the opponent. If the opponent understands the inference by the statement of the mere probans, other members are then not necessary. Why then the rule that there should be five members? Hence the restriction is meaningless.

Section III

Defects of Inference with special reference to the vulnerable points in a debate

Inference is defined as 'defectless reasoning,' and defects of probans are those factors which prevent us from having valid cognition and sometimes give us uncertain and erroneous cognition. They can broadly be divided into two kinds (1) defects relating to meaning, and (2) defects relating to speech. The two defects relating to meaning are (1) contradiction (*virodha*) the absence of the capacity to co-exist, and (2) incongruity (*asangati*) absence of expectancy. The two defects of speech are (i) omission of the essential (*nyūna*), stating only a part of the essential statement and (ii) overstatement (*adhika*) where the expectancy is satisfied even otherwise, without the need for this statement.

'Contradiction' is of two kinds (1) the contradictions that are common to a debate arising in laying down the four corners of (i) discussion, (ii) question, (iii) establishment of one's own position, and (iv) refutation of the opponent, (2) the contradiction arising in the inference itself

'Contradictions that arise in the inference' are three in number (1) contradictions of thesis (*pratijñāvirodha*), (2) contradiction of the probans (*hetuvirodha*), and (3) contradiction of example (*dṛṣṭāntavirodha*)

'*Pratijñā-virodha*' is of two kinds . (1) contradiction of what is settled by valid knowledge (*pramāṇavirodha*) and (2) contradiction of one's own word (*svavacana-virodha*)

'Contradiction of what is settled by valid knowledge' is of two kinds (1) contradiction of the comparatively stronger *pramāṇa* (*prabalapramāṇavirodha*), and (2) contradiction of the equally strong *pramāṇa* (*samabalapramāṇavirodha*) The strength of a *pramāṇa* depends upon two factors (1) the numerical strength, (2) the natural strength (that which is the source of subsistence for others and is incapable of being construed as having some other purport)

Prabalapramāṇavirodha is divided into three kinds (1) The contradiction by the perceived strong *pramāṇa*, (2) the contradiction by the inferred strong *pramāṇa*, (3) the contradiction by the verbally strong *pramāṇa* *Samabalapramāṇavirodha* is also divided into three kinds (1) the contradiction by the perceived equally strong *pramāṇa*, (2) the contradiction by the inferred equally strong *pramāṇa*, and (3) the contradiction by the verbally cognised equally strong *pramāṇa*. The contradiction by the inferred equally strong *pramāṇa* is of two kinds (i) contradiction by the same inference, (ii) contradiction by another inference[12]

'*Svavacanavirodha*' is of two kinds (1) accepting a conclusion conflicting with one's school of thought (*apasiddhānta*) and (2) quibbling, which is of three kinds (i) the contradiction between the words in a sentence, or between intermediary sentences uttered by one's own self, (ii) contradiction in one's own action (*svakriyā-virodha*), and (iii) contradiction of one's own principles (*svanyāyavirodha*)

The contradiction of *Hetu* is of two kinds (1) the non-establishment of the probans (*asiddhi*) and (2) non-pervasion (*avyāpti*)

The contradiction of example is of two kinds (i) defect in the probandum, and (ii) defect in the probans

Each of the three defects, *Asangati*, *Nyūna* and *Adhika* is also of three kinds—(1) *Pratijñāna-asangati*, (2) *Hetu-asangati* and (3) *Dṛṣṭānta-asangati*, (i) *Pratijñānyūna*, (ii) *Hetunyūna*, (iii) *Dṛṣṭāntanyūna* (1) *Pratijñā-adhika*, (2) *Hetu-adhika*, (3) *Dṛṣṭānta-adhika* In addition to the four defects, Madhva mentions two more (1) the

acceptance of a disputed fact (*samvāda*) and (2) the non-utterance of certain words which ought to be uttered in order to make our meaning intelligible to others (*anukti*)

All the twenty-two vulnerable points put forward by the Nyāya school are brought under these six defects (1) *Virodha*, (2) *Asangati*, (3) *Nyūna*, (4) *Adhika*, (5) *Samvāda* and (6) *Anukti*

In a debate when the protagonist with unchecked pride checks the pride of the opponent, such a checking is called defeat (*nigraha*) The causes of such defeat are called vulnerable points (*nigrahasthāna*) By the term 'checking the pride' we mean the failure of the twofold resolve namely, to establish one's own position and to refute the opponent's. The following points do not constitute a *nigrahasthāna* the disputant falling into a fit, becoming mad for a time, being not able to answer immediately on account of the clouded nature of his thoughts, or forgetting to state a point in time, but brings it to his mind later [13]

The vulnerable points of a debate (*nigrahasthānas*) are twenty-two in number as enumerated by the Nyāya school

1 Giving up what has been stated as the probandum is *Pratijñāhāni*, e g, when one declares that the mountain has fire, because it is an object of cognition, if we point out that the probans is inconclusive, he turns round, and says 'let the mountain have no fire' This vulnerable point is included in '*samvāda*.[14]'

(2) Adding adjectives to the probandum part, which was first stated without any qualifications is called *Pratijñāntaram*, e g, 'sound is non-eternal', when such a statement is made the critic points out that *dhvanyātmaka* sound is accepted to be non-eternal Hence, the defect of proving the already established (*siddhasādhana*) At this juncture the man who made the first statement adds the word *varṇātmaka* to the subject Such a process of qualifying the subject avoids the defect

Here we must ask the question · Is the previous debate continued, or is it a fresh debate ? It cannot be the continuation of a previous debate Once we prove a point, or point out the defect in the opponent's argument the debate comes to a close It is useless to add words or adjectives after the end of the debate Thus *Pratijñāntaram* proves to be not a vulnerable point at all [15]

(3) The contradiction that arises between the words or sentences uttered by an individual is called *Pratijñāvirodh*, e g, My mother is barren [16]

(4) Denial of one's own words is *Pratijñāsamnyasa* e g, a certain individual says, 'Fire is not hot' If the critic points out that it is opposed to perception then he turns round and says, 'I did not say so' This gets included in *pramāṇavirodha* [17]

(5) Modifying the probans part which was first stated without any qualifications is HETVANTARAM, e g , a certain individual declares, 'Sound is non-eternal, because it is cognised by the senses' When such an inference is stated the critic points out that it is inconclusive, and the individual then qualifies his probans by adding the words, 'while possessing a genus' This defect is dismissed as not a vulnerable point as '*Pratijñāntara*'[18]

(6) Stating a fact not useful for the present but having a syntactical relation is called '*Arthāntara*' e g , 'sound is non-eternal, because it is an object of cognition' After stating this he adds "*Hin* root+*tun* suffix=*Hetu* This gets included in '*Asangati*'[19]

(7) The use of a meaningless word is called NIRARTHAKAM e g , sound is non-eternal, because it is ka, ca, ta, ta, pa, etc This gets included in *Anukti*[20]

(8) The use of such words which are significant and understood by judges, and which the opponents do not understand even when uttered thrice is the defect '*Avijñātārtham*' e g , this which is the cause of bearing up the daughter of Kaśyapa is conjoined with that which has the same name as the vehicle of the son of the three eyed, because it possesses its flag The above inference, when stated in ordinary intelligible terms comes to this 'The mountain has fire, because it has smoke This gets included under '*Anukti*'[21]

(9) The use of such words which have a meaning but no syntactial relation is called '*Aparārthakam*' e g , the hearth where sacrificial fire is kept, the skin of a sheep, ten pomegranates, and six cakes This comes under '*Anukti*'[22]

(10) The reversal in the order of the statement of the members of a syllogism is called '*Aprāptakālam*' e g., because it is made, sound is non-eternal This is no vulnerable point at all. There are valid usages to that effect in *Śāstras* e g , 'Because it generates fruitful activity, *Pramāna* is not inconstant to the object'[23]

(11) Omission of such words that are necessary to be uttered is called '*Nyūnam*' e g , the mountain has fire, like the kitchen[24]

(12) The use of 'such' words which have syntactical relation but are not repetitive, but whose function has been achieved by other words is called 'ADHIKAM' e.g , the mountain has fire, because it has smoke, it has luminosity[25]

(13) Repeating without any purpose one's own words whose meaning has been understood is called *Punarukti*, e.g , the mountain has fire, the mountain has fire This gets included in *Adhika*.[26]

(14) A certain statement is made by one of the disputants which is understood by the judges and it is restated by the disputants and the judges and it is capable of being articulated. After all this, if the other disputant hiding his ignorance

continues to answer without closing the debate, the defect is called '*Ananubhasaṇam.*' It is of five kinds (1) arguments such as the following 'What the disputant said is this', (ii) restating a part of the defect pointed out by the opponent, (iii) abusing the opponent, (iv) mistaking the case, (v) silence The first three kinds get included under *Nyūna*, and the fourth and the fifth under *Anukti*[27]

(15) The ignorance of the meaning of words uttered thrice by the disputants, and understood by the judges is called *Ajñānam* It is included in *Anukti*[28]

(16) The ignorance of the reply to the question put by the disputant is called '*Apratibhā*' This is included in *Asangati*[29]

(17) Cutting away from a debate by giving some excuse is called '*Viksepa*', e g , it gets included in *Anukti*[30]

(18) Deducing the acceptable is called '*Matānugñā*' This comes under *Anukti*[31]

(19) Failure to point out the vulnerable point when it should be pointed out is called *Paryanuyojyopeksanam* This comes under *Anukti*[32]

(20) When a particular vulnerable point has not arisen, asserting its presence, is called '*Niranuyojyānuyogah*' It is of four kinds (i) pervasion (*Chala*), (ii) quibbling (*jāti*), (iii) *Hānyadyābhāsa*, (iv) *aprāptakālagrahanam*

(21) Defeating the proponent's point in a debate by interpreting the words used by him in a sense other than the one intended by him is called *chala* e.g , a certain individual asked the cow (*gām*) to be brought The servant said it was impossible to bring it, taking the word to mean earth This was not the intended meaning, so it is a case of *Asangati* under which it gets included

Section IV

Jāti

(False Reasoning or Futile Argument)

Such of those objections of an opponent that have not the necessary efficacy to refute the proponent's argument, though they are agreed upon by both the disputants, are called 'Futile objections' (*Jāti*), their general characteristic is self-contradiction The Nyāya school enumerates 24 types of *Jāti* All these are generally directed to score a victory over the proponent in case he is not alert enough to see through the futility and falsity in the objection.

1 Refuting the proponent's argument with an inference which has no pervasion is *sādharmya-sama* (i.e. where the argument rests on the strength of similarity),

e.g., Proponent 'This mountain has fire because it has smoke, like the kitchen' Opponent : 'Let the mountain have no fire, because of its similarity to lake, 'in respect of possessing substanceness '[33]

2 *Vaidharmya-sama* Where the argument proceeds on the ground of some dissimilarity e g , 'If the mountain has fire because of its being dissimilar to the lake in respect of possessing smoke then let the mountain have no fire, because of its being dissimilar to the kitchen in respect of possessing the attribute 'being a mountain.'

Here we shall have first to point out that there is no pervasion in the opponent's argument If the opponent declares that only some similarity and dissimilarity are useful for an inference, and not pervasion, then we shall have to point out that his argument also can be refuted by a counter argument based on some similarity or dissimilarity without the need of any pervasion The principle enunciated by the opponent that some similarity or dissimilarity is enough for inference refutes his own inference; hence Madhva classes it under 'Contradiction of one's principles (*svanyāyavirodha*) '

3 Deducing some unaccountable qualities in the probandum on the strength of their presence in the example, using the same probans used by the proponent is called *Utkarsasama*, e g., 'If the mountain has fire as the kitchen which has smoke then let the mountain have cooking vessels also as the kitchen.' Here we must point out to the opponent that his inference has no pervasion If the opponent declares that what is necessary for an hypothetical inference is the fact of 'being together and not pervasion, the Siddhāntin's reply is that the opponent's argument gets refuted by a similar argument which merely takes into account 'being together' and not pervasion. This futile objection can come under (*svanyāyavirodha*) 'Contradiction of one's own principles ' The principle of 'being together' as the cause of inference enunciated by the opponent cuts his own inference

4. According to some, deducing the non-existence of some admitted attributes in the subject is *Apakarsasama*. e g , If sound is non-eternal because it is produced, like the pot, then let sound be not an object for hearing, because it is produced like the pot Here we must ascertain the purpose of the opponent's argument . if it be to establish his point, i e , the eternal nature of sound, then there is the defect of establishing a thing not desired The fact that sound does become an object for the sense of hearing is accepted by the opponent. Hence the defect of *Arthāntara* (establishing something other than what is desired) If it be an argument to refute the proponent, then it is not different from *Utkarṣasama.* The difference

that *Utkarsasama* deduces a positive attribute, and *Apakarsasama* deduces the non-existence of an admitted attribute does not count much According to Udayana, *Apakarsa-sama* consists in 'deducing the non-existence of the probans or the probandum on the ground of the absence of certain things found together with it' e g, the mountain has no fire, or it has no smoke, because of the non-existence of the cooking vessels which were found together with smoke and fire in the kitchen Here we reply, if it be an argument to establish the non-existence of the probandum, then it is a case of counter probans (*satpratipaksa*) If it be an argument to disprove the non-existence of the probans, then it is not established If it be an argument to deduce the non-existence of the probandum, it is not different from *sādharmyasama* and *prakaranasama* And lastly the opponent's objection has no pervasion If the pervasion be not accepted by him then it is a case of 'contradiction of one's own principles'

5 *Varnyasama* according to some 'is objecting the example as not having been proved, on the strength of the non-proved nature of the subject (*paksa*)' It is not so If the objection directed against the example be the result of a doubt then the objection is valid If it be raised for mere fun, then it is a case of undue extension. If the proponent further urges that the example is unproved on the ground of the presence of the same probans in the subject and example, then this *Jāti* is not different from *Utkarsa-sama* and *Sādhyasama*.

Udayana defines *Varnyasama* as follows 'Deducing the non-established nature of the example on the strength of the existence or non-existence of the probans characterised as non-established etc, considered in relation to the subject alone' The case is argued as follows Is the probans present in the example the same as the one that is in the subject? Then the probandum in the example also has to be proved as in the subject If the probans present in the example be other than the one in the subject it has to be proved afresh.

The Siddhāntins are of opinion that the mere presence of the probans in the example is enough to vouchsafe its validity. There is no necessity for the probans in the subject to be present *in the same form* in the example also If the opponent insists on the presence of the identity of the form of the probans also, then it has to be included as a case of contradiction of one's own principles (*svanyāyavirodha*).

The inference of the opponent too can be refuted on the same ground namely 'that the probans present in the example is not in the same form as it is found in the subject.'

6. Deducing the established nature of the probandum in respect of the subject on the strength of the established nature of the probandum in the example is according to some *Avarnyasama* If the deduction be made in the belief that the probandum has been established in resepct of the subject, it is a valid inference. If it be otherwise, it has no cause If the deduction be based merely on the strength of co-existence, it is *Utkarsasama* itself.

Udayana defines it as follows . Deducing the established nature of the probandum in the subject on the strength of the presence or absence of a probans for which, in the example alone there are such forms as being established, etc , e g , if the same probans (smoke which is present in the kitchen) as related to an established predicate is present in the mountain, the probandum as in the example is established in the subject If it be not so the probandum ceases to be a probandum since there is no probans to prove it The Siddhāntins point out that in the opponent's inference we can deduce the same defect, i e, the probandum in respect of the subject is established as in the example The very principle adopted by the opponent cuts his own argument Hence the inclusion of this *jāti* under *Svanyā-yavirodha*

7. Deducing the inconstancy of the probans and the probandum on the strength of the inconstancy among certain attributes is according to some *Vikalpasama* e g , the attribute 'producibility' is found in the pot as well as in the colour of the pot, but not in its colour On the same ground let certain things that are produced be eternal. If it be a mere doubt, it is an answerable question In that case the proponent has to indicate the absence of any adjunct Further if the opponent holds that his arguments are there to refute the proponent, then we will have to ascertain whether the inconstancy among the attributes is in the probans or in the example. If it be in the probans, it has no pervasion If it be in the example there is the non-statement of the probans (*Nyūna*)

Further it proves to be non-different from *Pratidrstāntasama* If the opponent does not approve that pervasion is necessary for an inference, we have to point out that his inference also can be refuted by another inference Thus it proves to be a case of *svanyāyavirodha*

8 Deducing the non-established nature of the probandum in the example as in the proposition is called the *sādhyasama* If the argument be stated in order to find out the disputed nature of the probandum, then it is valid If it be a mere objection, it has no cause or justification.

Udayana defines *Sādhyasama* as follows .

'Deducing the incapacity of the probans in proving the probandum on the strength of its incapacity to prove the subject as qualified by many attributes.' We have to tell the opponent that pervasion and *Pakṣadharmatā* (presence in the appropriate place), in the Madhva sense of the term are necessary for an inference. If the opponent holds that they are not necessary, we have to point out that his argument can also be refuted by another inference which has no pervasion and no *pakṣadharmatā*. Thus the very principle enunciated by the opponent cuts his own argument: so it is included in *Svanyāyavirodha*.

9. Deducing the ineffective nature of the probans when refuting its relation with the probandum is called *Prāptisama*. Deducing the same by refuting the non-relation of the probans with the probandum is (10) *Aprāptisama*. e.g., if the cognition of the smoke gives rise to the cognition of fire after getting related to it, then it follows that the cognition of smoke must have existed, because it is possible only for existence to get related. Hence there is no origination, because the fire cognition is already there. If the proponent holds that the cognition of smoke gets related with fire and then gives rise to the cognition of fire, no other type of relation exists between the cognition of smoke and fire excepting the relation of cognition and the object of cognition. The smoke cognition has for its content fire also. Thus there is cognition of fire already established. If it be contended that the probans gives rise to the cognition of probandum without getting related to it, we should reply that there is no instance like that. Fire does not burn a stick without getting related to it, nor does a lamp illuminate an object without getting related to it.

The Siddhāntins' reply is 'That the probans gives rise to the cognition of the probandum by being related to its potency. The relation is not one of *Svarūpasambandha* (*sui generis*). Thus there is no undue extension. As for manifestation, the object of the cognition of smoke is not mere smoke, but smoke as related in the pervasion. If the opponent does not agree to it, it proves to be a case of *Svanyāyavirodha*. In the inference used by the opponent we have to ascertain whether the probans gives rise to the cognition of the probandum getting related or not. He can be accused of the same defects alleged by him.

11. Deducing the fallacy of infinite regress is called *Prasaṅgasama*. e.g., when the familiar inference of fire from smoke is stated the opponent questions thus: 'What is it that originated the mountain ? What originated that which originated the mountain ?' Thus it leads to infinite regress. Here we must answer, since an established thing has a definite ground, there is no cutting at the roots. If the

opponent does not agree to this, we will have to point out that this inference also can be refuted by the same fallacy. Thus it is a case of *Svanyāyavirodha*.

12. Some are of opinion that refuting with a counter example is called *Pratidṛṣṭāntasama*. It is not so, because *Sādharmyasama* also has the same function, e.g., If sound be non-eternal, because it can be like the pot, then let it be also eternal, because it can be like generality (*Sāmānya*). Here we will have to point out that the probans is inconstant.

Udayana defines *Pratidṛṣṭāntasama* as follows: 'Deducing one of the two, namely *Satpratipaksa* or *Bādha* on the strength of a counter example alone without a probans.' e.g., If the mountain has fire because of the example 'the kitchen', then let the mountain have no fire because of the example of the lake.

It is a case of the omission of the necessary limb (*Nyūna*). The probans is not stated here. If it be contended that the probans is not necessary, then we will have to include it as a case of *Svanyāyavirodha*. The opponent's inference also can be refuted by another inference which has no pervasion.

13. Deducing the non-established nature of the probans by pointing out its absence in the subject prior to its origin, e.g., before the origin of the mountain as there was no smoke in it, it proves to be a case of partial non-establishment. Here we must point out that the absence of the probans from the mountain prior to its origin is no defect at all, because the mountain is not the subject before its origin. If the opponent does not agree to this, the same objection can be levelled against his inference. So it proves to be a case of contradiction of his own principles.

14. Deducing doubt merely on the ground of some common attribute in the presence of the determining factor is called *Samśayasama*, e.g., if the mountain has fire, because it has smoke, like the kitchen, then a doubt arises, because of the common attribute that is present in the kitchen and lake namely 'Substanceness.' Here we must answer that a doubt results only in the absence of a determining factor, so it is not doubt at all. If the opponent says that the presence of the determining factor is no obstruction to doubt, then we shall have to urge that doubt can be deduced in his argument also on the same ground formulated by him. Thus this *jāti* gets included in contradiction of one's own principles (*svanyāyavirodha*).

15. Refuting with a 'counter inference' is *Prakaraṇasama*' e.g., if sound is non-eternal, because it is produced, then let sound be eternal, because it is the object of the sense of hearing. If the counter inference be stated in the belief that it has all the necessary limbs of an inference, then it is a valid answer. If it be otherwise, it is not different from '*Sādhyasama*.'

Udayana defines *Prakaraṇasama* as follows 'Confronting the opponent with an argument which is accepted to be not stronger than that of the proponent' It is not different from *Sādharmyasama* There is no need for treating it as a separate *jāti* If this be not accepted, it has to be treated as a case of *Svanyāyavirodha*

16 Deducing the ineffective nature of the probans by refuting the possibility of its origin before the probandum or after it or simultaneously with it is called '*Ahetusama*' The probans in its origin is not prior to the probandum, because it cannot be probans in the absence of the probandum The probans could not have originated after the probandum, because without a probans we cannot have probandum The probans and the probandum could not have simultaneously come into existence, then we should be unable to distinguish which is the probandum and which is the probans Here we must answer that the probans originated prior to the probandum and that the probans gives rise to the cognition of the probandum by its own potency and does not depend on any other external factor As for manifestation the probans gives rise to the cognition of the probandum in all the three modes above mentioned The difference that marks off the probans from the probandum is that the one is known and the other unknown If the opponent does not agree to this, we can deduce the same defects in his inference Hence it is included under contradiction of one's own principles (*Svanyāyavirodha*)

17 Deducing the fallacy of presumption is called '*Arthāpattisama*' e g , If the mountain is said to have fire, we will have to presume from this that other objects have no fire Here we will have to point to the defect, i e , 'lack of the probandum' in the example Further when something is unintelligible the assumption of what will make it intelligible is called presumption There is nothing unintelligible in the above example, so there is no need for the deduction of presumption If the opponent holds that the mere contrary of what has been stated is itself presumption, the same defect can be alleged against the opponents' argument, namely, the deduction of presumption So it proves to be a case of contradiction of one's own principles

18 To construct an argument with a probans which is an attribute other than that adduced by the proponent, and to deduce therefrom non-distinctness from all things possessing that attribute is called '*Aviśeṣasama*,' e g , if the mountain has the particular attribute fire on account of its similarity to the kitchen in respect of possessing smoke, then let all existent things be eternal because of their similarity in respect of existence If the opponent does not agree to this, then we can deduce the same defect in his inference; so his own principle cuts at the root of his inference. Hence it is included under the 'contradiction of one's own principles' (*svanyāyavirodha*).

19. Confronting the proponent with the intelligibility of reasoning afforded by two opposed probans is called '*Upapattisama*' e g , If the non-eternality of sound is proved by the probans 'Producedness' then the eternality of sound too can be proved on the strength of the probans non-touchability This *jāti* is not different from '*Sādharmyasama jāti* '

Udayana defines *upapattisama* as follows 'Confronting the proponent with a mere general statement to the effect that he has also a probans to prove his point ' If the probans stated by the opponent be valid, then it is a valid answer If it be not a valid probans, the defect has to be pointed out So it is no *jāti* at all

20 Deducing the ineffective nature of the probans on the ground of the perception of the probandum in places where the specified probans is not found is called '*upalabdhisama*' e g , the probans smoke is ineffective, because we find fire in some places where there is no smoke e g , the red hot iron ball As there is no supporting ground this is no *jāti* at all It is a case of *Hānyādhyābhāsa*

Udayana defines '*Upalabdhisama*' as follows . 'Superimposing some restrictive sense as the purport of the proponent's statement on the basis of his statement, and then resolving the restriciton into alternatives and refuting them' e g , when the proponent says that the mountain has fire, the opponent asks 'has the mountain alone fire, or has the entire mountain fire. It cannot be the first because in the kitchen also there is fire It cannot be the second because there are some places in the mountain where there is no fire.'

Here we must say that superimposing some restrictive sense other than the one intended by the proponent is a case of perversion (*chala*)

21 Deducing contradiction in such attributes of the subject as cognition by supposing their existence or non-existence in themselves as loci is called '*Anupalabdhisama*', e g , if we say that cognition is found in cognition because cognition also is cognised like the pot, then cognition becomes non-cognition. If we say that cognition is not found in cognition, then also it becomes non-cognition. Here we must reply that the cognitive nature of cognition which is dependent on the object does not lose its cognitive nature whether it exists in itself or not. If the opponent does not agree to this, we can urge the same defect against the cognition in the opponent's argument So this is a case of '*Svanyāyavirodha.*'

22. Deducing the destruction of the subject being qualified by a particular attribute analysed into two forms namely the 'that' and the 'not that' is called *Nityasama*, e g., when we say sound is non-eternal, the opponent asks us whether non-eternality is eternal or non-eternal. If it be the first the subject becomes eternal,

and if it be the second, by the very destruction of non-eternality, sound which is qualified by it becomes eternal If the purpose of such an argument be to deduce the unintelligibility of the proponent's argument, it is a valid answer If the intention be to refute the existence of the subject as so qualified he must state his own proof at the beginning If the opponent does not agree to this, we have to point out that in his argument also we can find the same defect So it gets included in the 'Contradiction of one's own principles'

Deducing the attributes of probandum in all other objects possessing an attribute other than the proponent's probandum is called *Anityasama* e g, If sound is not eternal, because it is produced, then let every object be non-eternal, because it is existent This *jāti* is not different from *Aviśesasama* The Siddhāntins are of opinion that it should not be treated as an independent *jāti*

23 Confronting the opponent by deducing the doubtful nature of the probans is according to some '*Kāryasama*' e g, sound is non-eternal, because it emanates after some effect The opponent asks Is the emanation of sound after some effort a case of manifestation or origination? This is a valid answer if it be adduced with a view to prove that the probans is otherwise accounted for

Udayana defines '*Kāryasama*' as follows 'refuting the proponent's argument by pointing out the non-established nature of one of the three (1) subject, (2) probandum, (3) refuting what is imagined by one's self to be the probans, e g, when the proponent says that sound is non-eternal, because it is produced, the opponent replies that producibility of the probans is not established The opponent then suggests a probans namely 'emanation with some effort' and he subsequently refutes it by pointing out that it is otherwise accounted for. This is a case of perversion (*chala*).

Section V

Hetvābhāsa (fallacies of the probans)

The twenty-second vulnerable point in the Nyāya list is *Hetvābhāsa.* Jayatīrtha fully states the ancient Nyāya classification of the fallacies of the probans, and then points out their subsumption under the six defects of inference already noted[34] There is no unanimity of opinion about the number of fallacies Kaṇāda accepts only three The names of *Hetvābhāsas* are not the same in all Nyāya works. Gautama mentions five *Hetvābhāsas* (1) *Savyabhicāra*, (2) *Viruddha,* (3) *Prakaranasama,* (4) *Sādhyasama,* and (5) *Atītakāla* Of these the first two are identical with those

given by Annambhatta, the author of *Tarkasangraha* *Prakaranasama* is that which leaves the conclusion doubtful, and the probans there proves the probandum of both the proponent and the opponent This is not different from the defect 'counter probans' (*Satpratipaksa*) *Sādhyasama hetu* is that probans which is as doubtful as the probandum and is the same as (*Asiddhi*) *Kālātīta* is not different from the sublated (*Bādhita*) Some of the ancient Nyāya writers have added *Anadhyavasita*, as a fallacy Śamkara Miśra has identified it with *Anupasamhārin*, therefore it comes under *Anaikāntika*

Jayatīrtha enumerates seven types of fallacies according to Nyāya (1) the non-established (*asiddha*), (2) the contary (*viruddha*), (3) the non-conclusive (*anaikānta*), (4) the non-determinate (*anadhyavasita*), (5) the adduced out of time or sublated (*kālātyayāpadista*), (6) the counter probans (*satpratipaksa*) and (7) the similar to the context (*Prakaranasama*)

Of these seven we have already pointed out that '*anadhyavasita*' is a case of *anupasamhārin* *Prakaranasama* is not different from *satpratipaksa*. *Kālātyayāpadista* is another name for '*Bādha*' Thus we find Jayatīrtha's enumeration is not essentially different from the five fallacies of Annambhatta

A valid probans has five characteristics (1) it is present in the subject and (2) the example, (3) it is non-existent in the counter example, (4) it has a non-sublated probandum and (5) it has no counter probans refuting it. In the positively and the negatively concomitant probans all the five characteristics are necessary to ensure validity. In the probans whose concomitance is merely positive or mere negative, four of the above mentioned characteristics are enough to ensure validity The merely positive probans has no negative instance, and the merely negative probans has no positive instance. The absence of a few of the above mentioned characteristics forms cases of the defects of the probans.

I The cognition of the non-existence of the probans in the subject constitutes *asiddhi* It is of four kinds : (a) non-establishment of pervasion (*vyāpyatvāsiddhi*) (b) non-establishment of the locus (*āśrayāsiddhi*) (3) non-establishment of being in the subject (*svarūpāsiddhi*) and (d) non-establishment of the valid cognition of this probans (*etatpramityasiddhi*)

I*a*. '*Vyāpyatvāsiddhi*' is of two kinds (1) having no relation to the probandum, e g , everyting is momentary, because it is an existent As the probans in the above inference has no positive or negative pervasion it gets subsumed under the defect *Avyāpti* i e non-pervasion (2) Having a relation conditioned by an adjunct (*upādhi*). The adjunct pervades the probandum, and does not pervade the

probans · e g , in the following inference, cruelty in Vedic sacrifices is sinful, because it is cruelty, like the cruelty to a Brahmin Here the adjunct is 'scriptural condemnation' The adjunct pervades the probandum i e , sinfulness 'Wherever there is sinfulness there is scriptural condemnation' It does not pervade the probans i e , cruelty. In the subject 'Vedic sacrifies' there is the non-existence of the adjunct The adjunct is the pervader and the probandum is the pervaded From the non-existence of the adjunct in the subject we can deduce the non-existence of the probandum on the ground that the absence of the pervader leads to the absence of the pervaded. The non-existence of the adjunct is the probans that proves the non-existence of the probandum The counter inference takes the following form Sacrificial cruelty is not sinful, because it is not condemned by scriptures, like eating Those cases where we cognise the adjunct before the debate get included under the defect non-pervasion (*Avyāpti*) Those inferences where we cognise the adjunct after the debate get included under the defect (*Samabala-pramān-avirodha*), because the counter inference is as valid as the proponent's inference

Ib The non-establishing of locus (*Āśrayāsiddhi*) is of two kinds (1) the non-existent locus e g , the horns of a hare are sharp, because they are horns, like the horns of a cow. The example for *āśrayāsiddhi* stated here is intermixed with defects like 'contradiction by valid knowledge', so is no defect of probans at all. As soon as we state the proposition 'the horns of a hare are sharp' we cognise the defect that it is opposed to *pramāna* From this defect namely contradiction by *pramāna* the defect of the probans is derived So the independent defect to be pointed out here is a contradiction by valid knowledge Hence it is no defect of the probans (2) proving the established, e g , stating before the theist the following inference which proves the existence of God according to the Nyāya school The world and other objects have an agent, because they are produced This gets included in *Asangati*, because it sets out to prove that for which there is no expectancy'

I*c*. The non-establishment of being in the subject is of many kinds e g , sound is non-eternal because it is an object of the sense of *sight*. This is a case of non-establishment through a different locus (*Vyadhikaranāsiddhi*). It is not a defect according to the Siddhāntin Non-establisment through a futile substrate is subsumed under '*Adhika*'

I*d*. Non-establishment of the valid cognition of this probans (*etatpramityāsiddhi*)[1] e g., mistaking steam as smoke This gets included in *Avyāpti* (non-pervasion)[35]

II. The existence of the probans in the subject and in the negative instance is the defect *Viruddha*, e.g., sound is eternal, because it is produced. This is subsumed

under the defect non-pervasion (*Avyāpti*) because it is related to the non-existence of the probandum

III. The probans existing in the subject, in the positive instance and in the negative instance is called non-conclusive (*anaikāntika*) e g sound is eternal, because it is an object of knowledge This also gets included in non-pervasion, because it is related to the probandum and its non-existence.

IV. The probans which is found in the subject alone and is not efficient to prove the probandum constitutes the defect non-determinate (*anadhyavasita*) They are of three kinds · (1) that which has no negative or positive instances, e g , all things are non-eternal because they are existents, (2) that which has the instances e g , the earth is eternal, because it has smell, and (3) that which is present only in the subject e g sound is nameable, because it has soundness (*śabdatva*) This defect gets subsumed under (*Avyāpti*).

V. The presence of a probans in the subject along with the probandum which is sublated by another *pramāṇa* is called *Kālātyayāpadiṣṭa* e g , fire is not hot, because it is a substance. The probandum gets sublated by our perception of heat in fire. This gets included in *prabalapramāṇavirodha*

VI. The probans which proves the probandum of both the opponent and the proponent is called *prakaraṇasama*, e g , the world which is under dispute is *mithyā*, because it is seen Some are of opinion that there is no such probans This is subsumed under the defect *samabalapramāṇavirodha*

Unlike the treatment in early Nyāya works the fallacies of the subject and the example are treated by the Siddhāntins separately The fallacies of subject are cognised by the mere statement of the proposition The fallacies of subject are included under *Svakriyāvirodha* or *Svanyāyavirodha* e g , my mother is barren, the object of knowledge does not depend upon the means of knowledge As the fallacies of the example are cognised after the cognition of the probans, they are treated as separated fallacies. Madhva recognises two fallacies of the example (1) lack of probandum (*sādhyavaikalya*) e g , *Manas* is non-eternal because it is corporeal, like the prime atom. The 'Atom' i.e , the example has no 'non-eternality' (2) lack of probans (*sādhanavaikalya*) e g , *Manas* is non-eternal because it is corporeal, like activity. In 'activity' i.e , example there is the non-existence of the probans, i e , corporeality. The defect 'lack of probandum' in an example makes the example the negative instance where the probandum should not exist Thus it proves to be a case of the non-conclusive or contradictory. The defect 'lack of probans' gets included in *Vyāpyatvāsiddhi*.

FOOT-NOTES

1. *Pramānapaddhati*, *p* 181, *Cf Outlines of Indian Philosophy*, *pp*. 189-90, *by* HIRIYANNA.
2. *Pramānapaddhati*, *Chap*. *II Sec* 3, *p*. 171. [*Belgaum edition*]
3. *Ibid*, *Chap*. *II*, *Sec*. 1, *p*. 157.
4. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 2, *p*. 177.
5. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 4, *p*. 176.
6. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 8, *p*. 199
7. *Ibid*, *Chap*. *II*, *Sec*. 9, *p* 203
8. *Pramānapaddhati*, *Chap I*, *Sec*. 10, *p* 205.
9. *Pramānapaddhati*, *Chap*. *II*, *Sec* 10, *p* 206.
10. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 17, *p* 226.
11. *Pramānapaddhati*, *Chap* II, *Sec*. 18, *p* 230.
12. *Pramānapaddhati*, *Chap*. *II*, *Sec* 22, *p* 250
13. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 23, *pp* 253-54
14. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 25, *p* 265.
15. *Ibid*, *Sec* 26 *p* 267
16. *Ibid*, *Sec* 27 *p* 270
17. *Ibid*, *Sec*. 28 *p* 271.
18. *Pramāṇapaddhati*, *Chap II*, *Sec* 29, *p*. 272
19. *Ibid*, *Sec* 30, *p* 274
20. *Ibid*, *Sec*. 31, *p* 275.
21. *Pramānapadhati*, *Chap II*, *Sec*. 32, *p* 277.
22. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec*. 33, *p*. 279.
23. *Ibid*., *Sec*. 34, *p* 279.
24. *Ibid*, *Sec* 35, *pp*. 282-83.
25. *Ibid*., *Sec*. 36, *p* 283.
26. *Ibid*., *Sec*, 37, *p* 284
27. *Pramānapaddhati*, *Chap II*, *Sec*. 38, *p*. 284.
28. *Ibid*, *Sec* 39, *p* 286.
29. *Pramāṇapaddhati*, *Chap II*, *Sec*. 40, 286.
30. *Ibid*., *Sec* 41, *p*. 287.
31. *Ibid*, *Sec*. 42, *p*. 288
32. *Ibid*, *Sec*. 43, *p*. 289.
33. *Pramānapaddhati*, *Chap*. *II*, *Sec*. 45 *to* 68.
34. *Pramānapaddhati; p*. 351, *Janārdhana's commentary*.
35. *This type of Asiddhi is not found in Nyāya classification.*

CONCEPT OF HIRANYAGARBHA IN THE PHILOSOPHY OF SAṂKARA

Dr. Anam Charan Swain,

The monistic teaching of *Śamkara*, although centering on one absolute entity, accepts the existence of various *Īśvaras*, personifications of natural forces and natural phenomenon, as described in the Rg Veda These gods or *Īśvaras*, like Fire, Sun, etc , are the protectors of the world High above all these gods stands *Īśvara* or more specifically *Parmeśvara* as the eternal god In between *Parmeśvara* and the lesser-*Īśvaras* like Fire, Sun, etc , there are also other gods like *Hiranyagarbha* and *Virāj* According to Paul Deussen* the belief in various gods evidenced by the *Mīmāmsā Karmakānda* was responsible for the introduction of these gods into the monistic system of *Śamkara*

Brahman, the supreme entity is impersonal, a homogeneous mass of objectless thought, transcending all attributes, whereas *Īśvara* is *Brahman* associated with the unreal principle of *māyā* This *Īśvara* is the world-projecting God standing first in the hierarchic emanation of different forms of life appearing at the beginning of each aeon.

The next emanation in the order of descent is *Hiranyagarbha* He is at the head of all gods like fire, Sun, etc , the personified personal deities, who, being fearful of *Īśvara*, have been busy in their daily run of activities Like these gods, *Hiranyagarbha* owed his existence and glory to *Īśvara* He perishes (ceases to function) at the end of each world cycle (*kalpa*), and is reborn (begins to function) at the beginning of the new world cycle (*kalpa*) *Hiranyagarbha* is one of those gods who continue the same sort of existence which they enjoyed in the previous world cycle, because they are distinguished by superior knowledge and power of action (*B S Bh* 1 3 30 p 293 3-6). *Hiranyagarbha* is the first creation of *Parameśvara.* He is the first born (*prathamaja*, *B S Bh*.1.4 1 p. 33 3-5) He is also the first embodied one (*śarīrī prathamah*). The threefold world is the body of *Hiranyagarbha.* He is called *Puruśa*

---

*Das System des Vedānta, trans. by Charles Johnston, The System of the Vedānta, Chicago, The Open Court Publishing Co., 1912.

(*B S Bh* 1 2 23 p 206 16, p 207 3) *Hiranyagarbha* is at the highest point where the manifestation of knowledge and lordship is at the fullest (*B S Bh* 1 3 30 p 293 1-2) His superiority of knowledge is attested by the fact that *Īśvara* delivered all the Vedas to him at the beginning of creation (*B S Bh* 1 3 30 p 293 6-7) He is the support of all the worlds comprising the *adhyātma*, the *adhibhūta* and the *adhidaiva* (*Katha Up Bh* 2 11 p 41 10-11, p 42 4) But this state of *Hiranyagarbha*, though fearless, boundless and the combination of many desirable powers, yet falls within the sphere of *saṁsāra* This is why *Naciketas* rejects it (*Katha Up Bh* 2 11 p 42 4-8) All the kinds of bliss beginning with that of a king on earth to that of Gods like Indra and Brhaspati become one in *Hiranyagarbha* (*yatra ete ānanda-bhedā ekatām gachhanti*) *Hiranyagarbha* is not only the centre of infinite varieties of bliss, he is also the centre of virtue, knowledge and unsurpassed freedom from desire (*Tait Up Bh* 2 8 p 74 18-20) The intellect of *Hiranyagarbha* is the basis of all intellects (*B S Bh* 1 4 1 p 330 5)

In the creation of this phenomenal universe by the world-projecting deity *Īśvara*, the first entity to appear is *Hiranyagarbha*, though he is the second in the hierarchical emanation of *Brahman* Like a tree growing from a seed, this tree of *saṁsāra* grows from the seed of ignorance, desire, *karma* and *avyakta* And *Hiranyagarbha* is the sprout of this tree of *saṁsāra* (*hiranyagarbhāṅkura*, *Katha Up Bh* 6 1 p 104 4 5) *Hiranyagarbha* is born from *Brahman*, characterised by knowledge, etc He was born before any of the five elements was produced (*Katha Up Bh* 4 6 p 82 9-12) He is, as it were, the sprouting seed of the totality of cosmic ignorance, desire, *karma* and beings (*avidyākāma-karma-bhūta-samudāya-bījāṅkura*, *Mu Up Bh* 1 1.8 p 104 4-5) "The manifestation of the unmanifested world is the birth of *Hiranyagarbha*, the *sūtrātman*," *B A Up Bh* 5 5 1 (p 717 15, p 718 7). Thus, within the realm of *saṁsāra* Hiranyagarbha is the first entity to be produced

Hiranyagarbha, though himself a created entity, helps *Īśvara* in the creation of the universe He is the creator of all (*sarvasya srastr*, *B.A Up Bh* 5 5 1 p 718 8) Hiranyagarbha creates the bodies of gods, and enters the *ākāśa* of the heart of every living being, perceiving sound, etc (*Katha Up Bh* 4 6 p 82 12-13). All the protectors of the world are born from him (*Ait Up Bh* 5 3 p 82 4) He is the primal creator of beings He established the earth and the sky (*B S Bh* 1 2 23 p 207 1 4)

Hiranyagarbha is the cosmic self which comes between *Īśvara* and the individual self This Hiranyagarbha is looked upon as related to the universe in the same way as the individual self is related to the body. The subtle bodies of the individual transmigratory selves are strung together in the subtle self of Hiraṇyagarbha

Therefore, he is called *jīvaghana* (dense with lives, *P Up Bh* 5 5 p 19 8-10) Until the effected universe is evolved, the cosmic intelligence, Hiranyagarbha, has for its vehicle the totality of subtle bodies He is the living principle of all bodies Like the image of the sun reflected in various waters, Hiranyagarbha enters into the limiting adjuncts of inner organs when the physical universe is evolved (*Ait Up Bh* p 81 5-6, p 82 3) He is the Self of all organs (*karanātman*), and of individual selves, and dwells in the *brahma-loka* Therefore, this *brahma-loka* also is called *jīvaghana,* as all individual selves are comprised within this Hiranyagarbha (*B S Bh* 1 3 13 p 244 3-4).

Hiranyagarbha should be meditated upon with one's whole heart Gods who are produced from Virāj, meditate upon him even to the supersession of their immediate creator Virāj (*B A Up Bh* 5 5 1 p 718 11-12) But for men, individual meditation on Hiranyagarbha or *Avyākrta* (same as *Prakrti* or *avidyā*) is disparaged Those who meditate on *Avyākṛta* alone, fall into darkness And those who meditate only on Hiranyagarbha fall into greater darkness It is better to combine the meditation of *Avyākṛta Prakrti* and Hiranyagarbha By meditation on Hiranyagarbha one overcomes the defects of vice, desires and limited powers, and attains *animā* and other superhuman powers After overcoming one's limitations, one should then meditate on Prakrti, whereby one becomes absorbed into Prakrti. This absorption into Prakrti is called by Śamkara immortality (*amrtatva*) in a sense different from its natural meaning This immortality of absorption into Prakṛti is relative, it can be achieved by the wealth of men and deities, and it falls within the realm of *samsāra* (*Īśa Up Bh.* 12-14, p 15 11-23; p 16 5-13). Ignorant men attached to sons and relatives, as a result of their karma, sacrifices, etc go to heaven, but again enter into this world according to the residue of their karma. But of those hermits of the forest and sannyāsins who practise the karma enjoined in their particular order of life, and meditate on Hiranyagarbha, the good and bad deeds are consumed They go to *satya-loka*, the world of Hiranyagarbha (*Mu Up Bh*.1.2.11. p 16-17-24, p.17 4) This *satya-loka* is the same as *brahma-loka* often referred to by *Śamkara. Brahma-loka* is the goal of those who know the lower Brahman like Hiranyagarbha or the qualified *Īśvara* He who meditates on the *Purusa* in the Sun (Hiranyagarbha) through the symbol of 'Om', he becomes united with the bright Sun. Even if he meditates upon this at the last moment of his life, he does not return from the solar world as well as from the lunar world, but for ever is united with the Sun. As a snake sloughs its skin and becomes new, so is a man who meditates on the Sun, he is conducted

up to the world of Hiranyagarbha (*P Up Bh* 5 5 p 47 13, p 48 6-10, p 49 4-8)

Śamkara makes a differentiation between householders who have only performed sacrifices, but have not meditated on the five fires or on Hiranyagarbha, and householders who have a knowledge of the five fires and who have meditated on Hiranyagarbha or *satya-brahma* After death the individual selves of the former class follow the path of the manes (*pitr-yāna*) and go to the world of the manes (*pitī-loka*) From there they again return through the conditioned states of the rain-god, etc and are again born in this world Thus they are destined to the fate of coming and going between this world and the next But householders of the latter class, who have meditated on Hiranyagarbha during their lifetime although without any effective realisation of the Supreme Self, follow the path of the gods (*deva-yāna*) after giving up their mortal bodies In this posthumous journey they pass through different states First they reach the deity of flame stationed in the northern part From this deity they reach the deity of the day, then the deity of the bright fortnight, in which the moon waxes, from there they reach the group of six deities identified with the six months in which the Sun travels northward, from them the deity identified with the world of the gods, from him the Sun, thence the deity of lightning When these householders reach the deity of lightning, an inhabitant of *brahma-loka*, a being created from the mind of Brahman (not the Supreme Brahman, but the conditioned Brahman, Hiranyagarbha, which Śamkara designates as *satya-brahma*) comes and conducts them to *brahma-loka*, the world of Hiranyagarbha There are higher and lower planes in this world of Hiranyagarbha And one goes to the higher or lower plane depending upon the quality of one's meditation on Hiranyagarbha Being conducted to *brahma-loka* they attain perfection there and live in those worlds for many divine years, that is, many human cycles, which constitute the life time of Brahmā (*B A Up. Bh* 6 2 15) So in speaking of *brahma-loka* as the final goal of those who meditate on Hiranyagarbha, Śaṃkara does not mean Brahman the Supreme Self, but only its derivative Brahmā, who is the qualified Brahman (*saguna-brahma*), and as such considered to be the effect of the productive will of the Supreme principle (*kārya-brahma*) In this case Brahmā is identical with Hiranyagarbha The state of the assimilation of the individual self to Hiranyagarbha, in which it may remain until the end of the cycle, is what is most usually meant by *brahma-loka* The attainment of *brahma-loka* is simply an indefinite prolongation of individual life, transposed into the subtle order and extending to the *pralaya* To go further and to free oneself entirely from the conditions of life and duration which are inherent

in individuality, there is no other path but that of knowledge of the higher kind conferring immediate deliverance. In this case there is no longer occasion to consider a passage at death to various higher, though still transitory and conditioned states.

Those who have a certain inferior knowledge or the knowledge of the conditioned Brahman like Hiranyagarbha or *Īśvara*, attain the state of Hiranyagarbha or reach *Īśvara*. Those who know the highest Brahman become on their death one with it, without having resort to any other place. This distinction between reaching Hiranyagarbha or Īśvara on the one hand and being one with the highest Brahman on the other results from Śamkara's distinction between *parā vidyā* and *aparā vidyā*. According to Śamkara, he who knows the highest Brahman becomes at death one with it. So, whenever a scriptural passage speaks of the individual self as travelling the path of the gods or as passing out of the body through some opening, etc., Śamkara interprets this as expressing the result of inferior knowledge. Where an individual self has attained inferior knowledge, Hiranyagarbha or Īśvara, not the highest Brahman becomes its goal,after death. The attainment of Hiranyagarbha or Īśvara is the result of *aparā vidyā*.

Hiranyagarbha is the highest point within the realm of *samsāra* that one can reach through inferior knowledge (*etadantās tu samsāragatayo 'parāvidyāgamyāh*, *Mu Up Bh* 1 2 11 p 16 24, p 17 4). Release and *parā vidyā*, the knowledge of the highest Brahman, are truly but one and the same thing. If it be said that knowledge is the means of release, it must be added that in this case means and end are inseparable, for knowledge unlike action carries its own fruit within itself, and moreover, within this sphere a distinction such as that of means and end amounts to no more than a mere figure of speech. But the result of lower knowledge, such as the attainment of Hiranyagarbha, is characterised by means and end, actions and results, and comes within the realm of duality (*Mu Up Bh* 1 2 11 p 17 7-8).

HIRANYAGARBHA IDENTIFIED WITH MAHĀN ĀTMĀ

Katha Upanishad, 3 10 11 speaks of the gradation of different entities

> Beyond the senses are the objects of sense, beyond these objects of sense is the mind; beyond the mind the intellect, and beyond the intellect is *mahān ātmā*, beyond the *mahān ātmā* is the unmanifest (*avyakta*), beyond the unmanifest (*avyakta*) is Purusa. This is the end and the final goal.

Śamkara attempts to prove that here *mahān ātmā* means Hiranyagarbha. Hiranyagarbha is called Ātmā, because he is the internal principle of the intelligence of all living beings (*sarva-prānī-buddhīnām pratyag-ātmabhūtatvāt*). And he is called Great (*mahān*) as being the greatest of all (*Katha.Up Bh* 3 10. p.66 2-4).

The *Bh G* passage (3 42) which corresponds to the Katha Up passage quoted above reads as follows

> The senses are superior Beyond the senses is the mind, beyond the mind is the intellect That which is beyond the intellect is He (*yo buddheh paratas tu sah*)

Commenting on the last expression 'That which is beyond the intellect is He' (*yo buddheh paratas tu sah*), Śamkara says

> He who is interior to all things seen (*sarvadrsyebhyo buddhyantebhyo bhyantara*) that dweller in the body, the individual self (*dehin*) whom it has been said, desire seated in the senses and other quarters bewilders by enveloping his wisdom, He, the seer of intellect is the Supreme Self (*paramātmā*) superior to intellect (*Bh G Bh* 3 42 p 132 27, p 133 1- 2)

This interpretation of the entity beyond the intellect as the individual self (*dehin*) is different from that in *Katha Up Bh* where the entity beyond the intellect is spoken of as Hiranyagarbha

The interpretation of *mahānātmā* or mahat in *Katha Up Bh* as Hiranyagarbha is to prove that the term does not mean the Mahat of the Sāmkhya system, the first product of Prakrti (*cf B S Bh* 2 1 2 p 403 13, p 404 1-6)

'HIRAṆYAGARBHA IDENTIFIED WITH PRĀNA

Samkara gives different interpretations of *Prāna* *Prāna* designates for him the metaphysical life principle of Brahman or the physical life principle of the psychic organs or the *mukhya prāna* in a limited sense Besides these meanings *Prāna* also signifies the whole complex of the subtle body and its organs It is the empirical life principle shaped to the complex of the subtle body As such Prāna as a creation of Īśvara is called Hiranyagarbha (*prāṇam hiraynagarbhākhyam*, *P Up Bh* 6 4 p 67 4-6) From Brahman is produced the unmanifested common cause (*avyākrtam. sādhāranam kāranam*) From this unmanifested cause is produced *Prāna*, Hiranyagarbha, the common cosmic entity (*jagat-sādhārana*), endowed with the power of knowledge and activity of Brahman (*Mu Up Bh* 1 1 8 p 10 4-6) This *Prāṇa*, called Hiranyagarbha, the first born entity, also gives birth to Virāj (*prathamajāt prānāt hiranyagarbhāt*, *Mu Up Bh* 2 1 4 p 23 7)

HIRANYAGARBHA IDENTIFIED WITH THE LOWER BRAHMAN

In *Ait Up.Bh.* Hiranyagarbha is identified with the lower Brahman (*brahmāparam*, p 81 5-6) Hiranyagarbha is the combination of the power of knowledge and activity of the lower Brahman (*apara-brahma-vijñāna-kriyāśakti-dvayātmakā*, *Kaṭha*.

Up Bh 6 1. p 104 5) He is also designated by the old *bhedābheda* term of *kārya-laksanam brahma* (*Mu Up Bh* 1 1 9 p 11 6) Besides the epithet of *satya brahma* is given to Hiranyagarbha because of his greatness How is he great? Because he is the projector of every thing *Satya brahma* produced Virāj, who in turn produced the gods (*B A Up Bh* 5 5 1 p 718 7-11)

HIRANYAGARBHA IDENTIFIED WITH PRAJĀPATI

Hiranyagarbha is sometimes identified with Prajāpati Prajāpati wishing to create the universe became Hiranyagarbha, and was born at the beginning of the world-cycle (*P Up Bh* 1 4 p 4 5 7) Hiranyagarbha is the same as Aditi Aditi is born as Hiranyagarbha from the highest Brahman, in the form of all the *devatās* (*Katha Up Bh* 4 7 p 82 16, p 83 7)

HIRAṆYAGARBHA AND BRAHMAN, THE SUPREME SELF

Just as the individual self from the standpoint of ultimate truth is nothing but Brahman, and it is only owing to limiting adjuncts that it retains its individuality, just so Hiranyagarbha is in reality nothing but Brahman Because of limiting adjuncts we speak of the transmigration of Hiranyagarbha and his difference from the Supreme Self (*ekatvam nānātvam ca*). On the other hand, because he possesses adjuncts of extraordinary purity, the scriptures more often speak of him as the Supreme Self, and seldom as the transmigratory self (*B A Up Bh* 1 4.6 p 105 2-6) "The one absolute entity, Brahman, becomes Hiranyagarbha when characterised by the notion of self in the intelligence, which is the seed of all the manifested universe (*vyākrtajagad-bījabhūta-buddhyātmābhimāna-laksanam*)", *Ait Up Bh* 5 3 p 85 4-5) "The transcendent Supreme Self assumes the name and form of Hiranyagarbha when it has the limiting adjuncts of the bodies and organs of Hiranyagarbha," *B A Up Bh* 3 8.12 (p 469 3-5). Like the individual self separated from the Supreme Self, Hiranyagarbha, with his limiting adjuncts and transmigrating nature, arises and perishes at the beginning and end of creation Though but an individual self, he is the highest in the hierarchy within the sphere of *samsāra*.

HIRAṆYAGARBHA AND ĪŚVARA

Whereas Hiranyagarbha is born and dies at the beginning and end of each world creation, Īśvara outlasts all the drama of creation Īśvara creates the universe, and as the eternal god, he is not drawn into the world. And Hiranyagarbha is

the first creation, which then helps Īśvara in the remaining work of creation. Himself a creature and the first-born of creation, Hiranyagarbha holds office at the descretion of Īśvara The power is delegated to him by Īśvara.

Abbreviations

All editions are of the Ānandāśrama Sanskrit Series, Poona

Ait Up. Bh	:	Aitareyopanishad with the bhāsya of Śamkara No 11, 1890,
B A Up Bh.	.	Brhadāranyakopanishad with the bhasya of Śamkara, No 15,1891
B S Bh		Brahmasūtra with the bhasya of Śamkara, No 20, Part I, No 21, Part-II, 1890, 1891.
Bh G	·	Bhagavad Gītā
Bh G Bh		Bhagavadgītā with the bhāsya of Śamkara, No.34, 1897
Īśa Up Bh		Īśāvāsyopanishad with the bhāsya of Śamkara, No 5, 1888
Katha Up Bh		Kathopanishad with the bhāsya of Śamkara, No 9, 1889
Mu Up Bh		Mundaka Upanishad with the bhāsya of Śamkara, No 9, 1889
A Up Bh		Praśna Upanishad with the bhāsya of Śamkara, No 8, 1889
Tait Up Bh		Taittirīyopanishad with the bhāsya of Śamkara No 12, 1889

CONCEPT OF PRĀṆA IN THE BṚHADĀRAṆYKA UPANIṢAD

Vishnu Prasad Bhatta

MEANING*

The word '*prāna*' has frequently been mentioned right from the *Rgveda-Samhitā* and down to the Upanisadic literature This term has been of wide and vague significance in the Vedic literature[1] *Prāna* is one of the most frequent appellations of the *ātman* in the *Upanisads*[2] It appears to be one of the most common symbols of the unity of the universe in the *Samhitās* and *Āranyakas*[3]

The term '*prāna*' in its narrow sense implies one of the five vital forces or breaths, viz, *prāna*, *apāna*, *Samāna*, *udāna* and *vyāna*,[4] and in its wider sense it denotes the organs of senses According to Sāyana[5] it indicates the orifices of the head (*Śirsarandhras*)[6]

The word '*prāna*' denotes the general meaning of 'breath' Its proper sense is, beyond question, 'breathing forth', expiration[7] This meaning has also been shown by some commentators like Rudradatta,[8] Sāyana,[9] Śaṅkara,[10] etc

The meaning of *prāna* has been continuously developing In the Rgvedic age it was simply taken to mean 'breath' It appears, though undoubtedly, in other *Samhitās* also with the same meaning in several contexts,[11] but on the contrary, we come across the fact that *prāna* came to be regarded something more than the 'breath' in the *Saṃhitās* themselves It was taken for granted that no one could sustain his life without *prāna*[12] Hence, it acquired a sense of divinity Everything was supposed to be existing in the *prāṇa*[13] Consequently, it was invoked as a divine phenomenon, and was gradually identified with gods and other things[14].

It has already been pointed out that *prāna* is one of the most frequent appellations of *ātman* *Ātman* itself is consciousness. *Prāṇa* touches the climax of its developed concept when it is identified with Brahman, the Absolute[15] *TA*[16] and *T. Up.*[17] assert that the *prāṇa* is Brahman. The same assertion repeatedly has been made in the *Brāhmaṇas* and *Upanisads*[19] The *Br Up* purposely asserts *prāṇa* only to be Brahman[20] In the other context it is expressed that there is only one God,

---

*I am grateful to *Dr S N Shukla*, Senior Reseach fellow at the C A.S.S., University of Poona, who inspired me to prepare this Paper,

and that is *prāna*, called Brahman and *Tyad*.[21] Again we come across yājñavalkya, the greatest philosopher of his age, in the *Br. Up.*[22] Where he replies to Śaulvāyana in the court of king Janaka that the *prāna* is Brahman. *Radhakrishnan* rightly observes :—"In the Rgveda (*X*. 16. 3) it (*prāna*) means 'breath' or the vital force'. Gradually it acquired the meaning of soul or self."

Hence, it is concluded that *prāna* originally meant 'breath' and as breath seemed to constitute the life of man, *prāna* came to signify the life principle, and just as the life principle in man came to be called *prāna*, similarly the life principle in the universe also came to be designated as *prāna* thus, *prāna* is either life force or cosmic force.[24]

ORIGIN OF PRĀNA

Because *prāna* is considered to be the divine phenomenon, hence, its origin is also divine. The *P. Up.* puts a question 'From whence is born the *prāna* ?" and eventually answers, "It originated from *ātman*."[25] The later *N. Up.* also says that the *prāna* takes birth from *Nārāyana*.[26] Incidentally, the *Br. Up.* also describes the origin of *prāna*. The two, the fire and the sun were united, and from them emanated the *prāna*.[27] Thus the sun stands as father and the fire as the mother of *prāna*. The sun represents the mind, and the fire the vāk. In other context also, in the same *Upaniṣad*, we come across a statement where mind has been mentioned as the father, the organ of speech as the mother and the *prāna* as the child.

Thus the sun and the fire can be equated with the mind and the vāk, or it may be said that it is the energetic force of the material world. Hence, it is concluded that the organ of *prāna* is purely divine, because it represents the cosmic force.

NUMBER OF PRĀṆAS

The number of the *prānas* differs to a great extent in the Vedic literature. It is too confusing a matter to decide the number of the *prānas*. Sometimes, only two *prāṇas* are enumerated, namely, *prāna* and *apāna*,[28] or *prāna* and *vyāna*,[29] or *prāna* and *udāna*.[30] Sometimes, three are numbered, namely, *prāṇa*, *apāna* and *udāna*,[31] and sometimes four, namely, *prāṇa*, *apāna*, *vyāna* and *samāna*.[32] When five *prānas* are mentioned it becomes very difficult to understand the intended *prāṇas*.[33] The *SB*[34] informs about ten *prāṇas*, and adds *ātman* as the eleventh one.[35] *KU*[36] also describes the eleven *prānas*. *KS*[37] informs about twelve *prānas*, where two breaths also have been included. *KS*[38] and *MS*[39] describe the 'Navel' as the tenth *prāna*. *Brahmarandhra*, the orifice of the head, is probably intended as the eleventh *prāṇa*.[40] According to

AV[41] and *Br Up*[42] the seventh and the eighth *prānas* are said to be the organ of speech and *rasanā*, but these are not two, but only one Here possibly either the breast or the genital organ is intended[43]

Sometimes the number goes up to even one thousand,[44] but no enumeration of their names is found Hence, it becomes very difficult to understand the intended *prānas* *Deussen*[45] and *Keith*[46] rightly point out that it is very difficult to say about the intended *prānas* exceeding the number of seven Because *prāna* has been looked upon as the Cosmic Reality, Absolute, so it is quite possible that it has been eulogized *Sāyana*[47] appears justified when he observes that —सहस्र इति अपरिमितनाम, प्राणस्य व्यापारभेदेन आनन्त्याद् अपरिमितत्वम्।

According to the majority of the authoritative sources it may be asserted that *prānas* are five,[48] namely, *prāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna* and *vyāna*[49] But these are only the forms of *prāna* itself *Br Up*[50] says the same —इत्येतत्सर्वं प्राण एव।

ABODE OF PRĀṆA

The abode of *prāna* has been a matter of discussion throughout the Vedic literature The assertions differ to a great extent from one another *SB (M)*[51] asserts that the mouth is the abode of *prāṇa*, while *TB*,[52] on the contrary, asserts that *prāna* resides in the heart The *P Up*[53] States that *prāna* resides in the eyes, ears, mouth and nose The *ŚB*,[54] on the contrary, states that *prāna* does not live in the bones, which indicates that except bones, *prāna* have its residence in the whole body *Br Up*[55] puts forward almost the same view as asserted by *ŚB* The only difference which lies there, is that the whole body is supposed to be the abode of the *prāna*, and the head is mentioned by it as the special resort Possibly it can be said that the seer of this *Upanisad* is inclined to show the supremacy of the so-called *prāna* to all the sense-organs The *Br. Up* depicts three legends which undoubtedly signify the supremacy of *prāna*, and according to it, head is the governor of the whole body; and that is the reason why it has been considered as the special resort of *prāna*. Obviously the body cannot remain without *prāna* For, from whichever part of the body the *prāṇa* departs that part withers away[56]

Thus it may be said that *prāṇa* does not reside only in the heart and nose as asserted by the *A. Up*[57] or in the mouth only, but it has its residence in every particle of the body The head may be considered as its special resort as has been asserted by the *Br Up.* above, for head is the most important part of the body, and the whole body is controlled by the head only.

NATURE OF PRĀNA

All the legends occurring in the *Br Up*[58] undoubtedly point out the supremacy of *prāna* It is the greatest among the organs of senses, because, when *prāna* moves or does not move neither it feels pain, nor is injured[59] *Prāna* is the ascending as well as descending place of the sun[60] If there is *prāna* all begin to unite[61] It protects the body from decay and wounds It has no enemy[63] It is the lord of all It is the ruler of all beings Just as all spokes are fixed in the nave and the falloe of a chariot wheel, even so are all beings, all gods, all worlds, all organs and individual selves fixed in it[64] Moon is the luminous organ of the *prānas*[65] The seven gods always serve it as its food[66] It itself is resplendent[67] All creatures reside in *prāna*[68] It is present in its entirety in all creatures from an ant to an elephant, and it is as large as universe It is conscious in itself[69] It is unknown. Hence, whatever is unknown is a form of the *prāna*[71] Gods meditate upon it Everything exists in *prāna*[73]

IDENTIFICATAION OF PRĀNA WITH PHENOMENAL WORLD

As *prāna* appears to be existing in all, it has been identified with material and immaterial world It is an all-absorbent and an ultimate substratum. All beings originally spring from *prāna* and finally all enter it[74] *Prāna* is verily the final absorbent, for, when man sleeps his speech is reduced into *prāna*, his eyes, ears and mind are all absorbed in *prāna*[75A] *Prāna*, thus, is not only the sovereign of the sense organs but also appears in the form of the deities[75B] Hence, it is identified with Indra,[76] the Death,[77] the Sun,[78] Varuna,[79] Moon,[80] the truth,[81] Amrta,[82] etc

All these identifications lead ultimately to the concept of *prāna* as the Ultimate Reality or Brahman Only this philosophical concept has given much more significance to *prāna* which is described variously in the Vedic literature in various forms which in course of time have created several legends, regarding the sovereignty of *prāna* over and above all things

SIGNIFICANCE OF SOME LEGENDS CONNECTED WITH PRĀṆA

In connection with *prāna*, there are some remarkable legends in the *Br Up.* Let us see what do they teach and signify.

The third section of the first chapter, named as the *Udgītha Brāhmaṇa*, gives an interesting as well as important allegory of the rivalry of the gods and demons, where the significance of the *prāṇa* explicitly comes into light There (*Br. Up.*

1 5 21) another episode occurs, where we see that Prajāpati creates the organs of senses The organs of senses take vow never to stop doing their functions But fatigue overtakes all of them except *prāna* The other organs resolve to know it that this verily is the foremost among them that moving or not moving, neither suffers nor perishes So they assume its form The third parable, which is very interesting as well as popular and oft-quoted, occurs in the first section of the sixth chapter of this Upanisad, where we come to know that the organs of senses dispute over their respective greatness and approach to Prajāpati for a decision Prajāpati says that the greatest among them will be he, whose departure will make the body more wretched than it is At this instance the organs depart from the body one by one, but the body does not become more wretched by their absence When the vital force is on the point of departure, all the organs begin to wither away automatically At once they realise that without *prāṇa* they cannot live They are absolutely dependent on *prāna* They then beg the *prāṇa* to remain in the body

All these legends, undoubtedly, signify the supremacy of *prāna* over all the organs of the senses The first legend shows that it was only *prāna* which could not be suppressed with evil On the contrary, the demons perished themselves It was only *prāna* who saved all the organs from the evil, i e , the Death It was only *prāna* who returned their divinity to them

The second legend also signifies the supremacy of *prāna* It was only *prāna* that could not be overtaken by fatigue Hence, noticing this all organs assumed its form

The third legend may be considered to be the most constructed of all the legends occurring in the *Br Up* This legend also occurs in the *Ch Up.* (5 1 6-15) and with some variations in the *kausītaki* (11 14) and *Praśna Up.* (11 1-12). This parable also shows only the supremacy of *prāna* Here we see that as soon as *prāna* desires to depart from the body, the organs begin to be uprooted. Hence, all of them pray to *prāna* and accept his greatness over them.

These all legends signify that the *prāna* is the essence of the body and organs, and is to be meditated upon

MEDITATION UPON PRĀNA

Much significance has been attached to the meditation upon *prāna* in the Vedic literature *AV* (*P*)[83] observes that *prāṇa* is an object of meditation. Meditation upon the *prāna* wins the world of Hiranyagarbha [84] *Br Up.* prescribes meditations upon the *prāṇa.* It says that one should meditate upon *prāna* as the *Uktha*[85]. or as the *yajus*[86] or as the *Saman.*[87]

Prāṇa has been asked to be meditated upon as the *Uktha* because it upholds the universe[88] It is asked to be meditated upon as the *yajus* because all things join[89] in its presence only *Prāna* is identified with the *Sāman*, and *Sāman*, supposed to be the uniting factor, therefore, *prāna* should be meditated in order to unite one self with the whole universe[90]

As *prāna* is the essence of the organs of the senses, it protects the body from wounds; therefore, it is repeatedly told to be meditated upon Gods[92] also meditate upon it in order to be eternal, because it is Death[13]

ARTHAVĀDA

The *arthavāda* is the essential phenomenon of the Brāhmanic literature We meet with the facts regarding the utility of meditation in the Upanisadic literature *Br.Up*[94] states that one who knows *prāna* without being rival, has no rival In other contexts it is said that he who knows the wealth of the *sāman* (*prāna*) attains wealth[95], and he who knows the support of this *sāman* (*prāna*), gets a resting place[96]

AN INVESTIGATION INTO THE PECULIAR NAMES GIVEN TO PRĀṆA

A number of peculiar names have been given to *prāṇa* in the *Br Up* in different contexts Because *prāna* has been looked upon as the supreme of all the organs of senses, as the essence of the limbs of the body, as the cosmic energy, hence, naturally it is called by different names

1 DUR[97]

Prāna has been called *Dūr*, because, the death, the evil of attachment, is far from it

2. AYĀSYA[98]

Ayāsya is another name of *prāna*, because it was found in the mouth by the organs of senses

3 ĀÑGIRASA[99]

It is called *Āñgirasa*, because it is the essence or juice of the limbs of the body, viz, it pervades every part of the body, therefore, whichever limb of the body is left by the *prāna* dries up,[100] just as the essence of anything is pressed upon the thing dries up soon.

4. BṚHASPATI[101]

The *prāna* is the lord of speech, because without *prāna* the organ of speech cannot operate and it will decay soon. The speech is *Bṛhati*[102] therefore, *prāna* is *Bṛhaspati*.

5. BRAHMANASPATI[103]

Prāna has been named as *Brahmanaspati* *Prāna* is the lord of Brahman (yajus) Speech is also Brahman. Therefore *prāna* is *Brahmanaspati*

6. SĀMAN[104]

Prāṇa is called *Sāman* Speech is *sā* (she), and the *prāna* is *Ama*[105] Therefore the union of *sā* and *Ama* is *Sama* or *Sāman* or *prāna*

7. UDGĪTHA[106]

Prāna is verily *UT* (support), for, this universe is upheld by *prāna* and, speech itself is *Githa* (a variety of sound) *prāna* uplifts or supports the *githa*, therefore it is *Updītha*.[107]

CONCLUSION

Thus we have seen that the *prāna* is not only the 'breath' or the 'vital force' but it includes every object of the world in its sphere, and ultimately if one concentrates upon its concepts he will realize that it signifies the same concept which is behind *atman* or the Ultimate Reality or the Brahman

ABBREVIATIONS

AĀ	Aitareya Aranyaka
AB	Aitareya Brāhmana.
AŚS.	Āśvalāyana Śrauta Sūtra
A Up	Aitareya Upanisad
AV	Atharvaveda
AV (Ś)	—do— (Śaunaka).
AV (P)	—do— (Paipplāda)
Br.Up.	Brhadāranyaka Upanisad.
Ch.Up.	Chāndogya Upanisad.
GB.	Gopatha Brāhmaṇa.

KKS.	Kapisthala Katha Samhitā.
KS.	Kāthaka Samhıta
KU.	Kātantra Uṇādi Sūtra.
K.Up.	Kausītakı Upanisad.
MS.	Maıtrāyanī Samhıta.
N Up.	Nārāyana Upanısad.
P Up.	Praśna Upanısad.
RV.	Rgveda
ŚB (M)	Śatapatha Brāhmana (Mādhyandına)
TĀ.	Taıttirīya Aranyaka.
TB.	Taıttirīya Bıāhmana.
TS.	Taıttırīya Samhıtā
T.Up.	Taıttırīya Upanısad.

FOOT-NOTES

1. *Macdonell ? Keith; Vedıc Index;* Vol II (1958), p 47
2. *Wıntetnıze, Hıstory of Indıan Lıterature,* Vol I, Part I, Thıd Edıtıon, Tr by Mrs *Ketkar;* Calcutta (1962), p 223
3. *Deussen; Phılosophy of the Upanısads,* Tr by *Geden,* Edınburgh (1908), p 89, Also, *RV* 1.66.1, 10 59 6, 10 90 13, etc
4. It must be noted that all these are the forms of the *prāna* ıtself *Bı Up* 1 5 3
5. Sāyana, *AB.Bhāsya,* 1.3 7.
6 Accordıng to *ŚB* (14 1 3 32; 14 1 4 1) these orıfices of the head aıe sıx ın number, possıbly the holes of the nose, ears and eyes are ıntended. But generally they aıe mentıoned seven ın number. Among them mouth ıs also ıncluded *AV* 2.12 7; *AB*.1 17, etc. See for detaıls *Suryakanta; Vaıdıka Kośa* S V.
7. *Vedıc Index,* loc cit.
8 *AŚS.* 13 8 8; 4.11.1.
9. *ŚB.* 1 1.3 2; *TB.* 2.5.6.4.
10. *Ch.Up.* 1 3.2, etc.
11. *TS* 6 3 7 4, 5 7 25 1; etc *MS.* 4.6 2; *KS.* 21.3; etc.
12. In this connection a legend occurs ın the *Br.Up.* (6.1.7-13).
13. *AV*(Ś). 11 6 15 प्राणे ह भूत भय च प्राणे सर्व प्रतिष्ठितम् ।
14. It means that ıt ıs ıdentified wıth anythıng of the universe.

15 It is important to note that there is a great difference between Brahman and *prāna*. Brahman itself is pure consciousness but *prāna* is not. Yet *prāna* is identified with Brahman in the Vedic literature

16 *TĀ* 9 3 1.

17. *T Up* 3 3 1.

18 *AB.* 3 14; *ŚB(M)* 14 6 10 3

19 *Ch Up* 4.10 5, etc *T.Up* 3 3 1; etc

20 *Br Up* 4 1 3.

21 *ibid*, 3 9 9. कतमो एको देव इति, प्राण इति; स ब्रह्म, त्यदित्याचक्षते ।

22 *ibid*, 4 4 7.

23 *Radhakrishnan, Philosophy of the Upanisads*, London (1935), p 27

24 *Ranade; Constructive Survey of Upanisadic Philosophy*, Poona (1926), p 87

25 *P.Up* 3 1.

26 *N Up.* 1.

27. *Br Up.* 1 5 12.

28 *RV* 2.28.3, 5 4 7, *Ts* 3 4.1 4; etc

29. *AV.* 5 4.7, 6 41.2, etc

30. *ibid*, 13 2 46, etc.

31 *ibid*, 13 2 46; *MS.* 4 5 6 9, *AB* 2 29; etc.

32. *ibid*, 10 2 13

33 *Deussen, Op cit*, p 273f.

34 *ŚB.* 11 6 3 17.

35 *ibid*, 11 6 3 17.

36 *KU* 5.1.

37. *KS.* 33 3.

38. *KS.* 9 16.

39. *MS* 4.6.1.

40. *A Up.* 1.3.

41. *AV.* 10.8.9.

42. *Br Up.* 2.2.3, 4.

43. *Suryakanta; Vaidika kośa.* S. V.

44. *AV* (*Ś*) 17.1.30; etc.

45. *Deussen*, op cit., p. 269.

46. *Keith*, A.Ā. 185-187.

47. Sāyana Bhāṣya on AV. 17 1 30

48. Amarakośa Chaukhambā Edition (1957) also states five *prāṇas* 1.1.63.

49 See, *winternitz,* op cit , p 223 , for the organs of senses with correspond to Nature in the universe

50 *Br Up* 1 5 3 ; A small legend also occurs in this connection (*Br Up* 1 5 21) where all *prānas* assume the form of *prāna* and hence all begin to be called *prāna*

51 *ŚB(M)* 12 8 2 25

52 *TB* 3 10 8 5

53. *P Up* 3 5 चक्षुश्रोत्रेमुखनासिकाभ्या प्राण स्वय प्रतिष्ठते।

54 *ŚB* 7 1 1 15 न वा अस्थिषु प्राणोऽस्ति।

55 *Br Up* 2 2 1

56 *ibid*, 1 3 19

57 *A Up* 2 4

58 *Br Up* 1 3 1-7, 6 1 7-14, 1 5 21

59 *ibid*, 1 5 21

60 *ibid*, 1 5 23, When a man sleeps his organ of speech is merged in the *prāna,* and so are the mind, eye and ear When he awakes these again arise from the vital—force Śankara

61 *Br Up* 5 13 3.

62 *ibid*, 5 13 4.

63 *ibid*, 1 5 12.

64 *ibid*, 2 5 15.

65. *ibid*, 1 5 13

66 *ibid*, 2 2 2.

67 *ibid*, 4 4 7

68. *ibid*, 1 3 19.

69 *KKS*, 3 5.2.

70. *Bṛ Up* 1 5 10

71. *ibid*, 1 5 10.

72. *AV(P)*. 16 22 1.

73. *AV(Ś)* 11 6 15.

74 *Br Up* 5 12.1 प्राणे हीमानि सर्वाणि भूतानि रमन्ते, सर्वाणि ह वा अस्मिन्भूतानि विशन्ति।

75A *Ch Up*. 4 3 3. See also *Bṛ Up Śānkara Bhāsya* 1 5 23.

75B *Ranade, op cit.,* p 91.

76. *Bṛ Up* 1 5 12, *TS.* 6 3 11.2.

77. *Br Up*. 1.2 1; *AV(P)* 16 22.1.

78. *TS.* 5.2.5.4; *SB(M)* 12.9.1.16; etc.

79 *GB* 2 4 11.

80 *AV(P)* 16 22 2.

81 *Bṛ Up* 2 3 6, 2 1 20

82 *AV(P)* 16 22 1, *Bṛ Up* 1 6 3

83 *AV (P)* 16 22 1

84. It is important to note that *Hiraṇyagarbha* is the cosmic form of *prāṇa*

85 *Bṛ Up* 5 13 1

86 *ibid*, 5 13 2

87 *ibid*, 5 13 3.

88. *Bṛ Up* 5 13 1. प्राणे ह्रीदं सर्वमुत्थापयति।

89 *ibid*, 5 13 2

90 *ibid.*, 5 13 3.

91. *ibid*, 1 3 19.

92 *AV(P)* 16 22 2.

93. *AV(Ś)* 11 6 11. प्राणो मृत्यु· तस्मात्प्राण देवा उपासते।

94. *Bṛ Up* 1 5 12.

95. *ibid*, 1.3.22; 1.3 25.

96. *ibid*, 1.3 27

97. *ibid*, 1.3 9. It is important to note that *prāṇa* has been identified with Death in the *Bṛ Up.* (1 2 1) and *AV(Ś)* (11 6 11). So, when *prāṇa* itself is Death, certainly Death will not come near it. Hence, *prāṇa* is prayed even by gods

98 *ibid.*, 1 3 8.

99. *Bṛ Up.* 1.3 8.

100. *ibid.*, 1.3 19.

101. *ibid*, 1.3.20.

102 *ibid*, A metre containing thirty —six syllables is called *Bṛhati*

103 *Bṛ Up.* 1 3 21.

104 *ibid*, 1 3 22.

105. *Sā* and *Ama* refer to all feminine and māsculine objects of the world respectively

106. *Bṛ Up* 1 3 23.

107 In this connection a legend also occurs in this Upaniṣad (1 3.24), which undoubtedly proves that the speech is *Gītha.*

THE CONCEPTS OF 'SAMĀPATTI' AND 'SAMĀDHI' IN THE PĀTAÑJALA YOGAŚĀSTRA

Dr C T Kenghe

The Yogasūtras of Patañjali is a scientific treatise and should be understood as such In a scientific treatise, terms cannot be used loosely and vaguely Every term should be properly defined and should be used in that very sense Again, divisions and classifications should not be over-lapping Patañjali has certainly followed these principles of a scientific treatise However, his ancient commentators and modern interpreters have failed to grasp, his work properly and hence, created a good deal of confusion This fact is most evident in their treatment of 'Samādhi' They have indentified 'Yoga', *Nirodha*', '*Samāpatti*' and '*Samādhi*' with one another and thus, have made all these terms vague and their divisions, awkwardly over-lapping

Patañjali has rightly commenced his work by properly defining the science of Yoga itself He defines Yoga as 'Cittavṛttinirodha' or inhibition of mental modifications[1] This inhibition naturally includes the whole process of inhibition as well as its final culmination Thus, having dealt with the 'Vṛttis' and their classification, Patañjali explains the means for their inhibition and then deals with the two stages of Yoga which he calls 'Samprajñāta' and 'Anya' (Which may be called 'Asamprajñāta') It must be noted that so far Patañjali has nowhere brought in the concept of 'Samādhi' However, Commentator Vyāsa[2] has paraphrased Yoga as 'Samādhi' at the very outset and other ancient commentators as also modern interpreters of Patañjali have followed him blindly That Patañjali does not intend 'Samprajñāta' and 'Asamprajñāta' to be the divisions of 'Samādhi' is quite evident from the very fact that he describes[3] 'Asamprajñāta Yoga' as preceded by 'Śraddhā' 'Vīrya' 'Smṛti' 'Samādhi' and 'Prajñā', when it is not 'Bhāva-Pratyaya' We need not discuss here the technical significance of all the words used here The point to be noted is that Patañjali includes unqualified 'Samādhi' amongst the things that precede the stage of the 'Asamprajñāta Yoga'

Thus when 'Samprajñāta' and 'Asamprajñāta' are not the Varieties of 'Samādhi' but of 'Yoga', naturally and logically does it follow that the sub-varieties of 'Samprajñāta' and 'Asamprajñāta' are also not the varieties of 'Samādhi' but those of 'Yoga'.

However, a good deal of confusion has been created by the commentators by tryin to reconcile these varieties with the divisions of 'Samādhi' mentioned later on in the first chapter itself. Patañjali has stated[4] that the 'Samprajñāta' stage of 'Yoga' is reached by following 'Vitarka', 'Vicāra', 'Ānanda' and 'Asmitā'. He has not described the whole process here. But, after describing various means for stabilising and purifying the mind, Patañjali has brought in the concepts of 'Samāpatti' and 'Samādhi', at the end of the first chapter and the commentators are confused, as the 'Samāpatti', is also divided on the basis of 'Vitarka' and 'Vicāra.' They have therefore, completely indentified the 'Samprajñāta Yoga' with 'Samāpatti' and 'Sabīja Samādhi.'

Let us now investigate how far they are justified in doing so. Patañjali defines[5] 'Samāpatti' as that state of mind when the modifications (Vṛttis) get reduced and the mind remains fixed either on the subject or on a sense organ or on an object and mainfests that alone like a genuine jewel. This state is reached when the mind is purified by some of the means described earlier by Patañjali. He then describes two divisions of 'Samāpatti' as '*Savitarka*' and '*Nirvitarka*'.[6] 'The Savitarka' is the one that is mixed up with the ideas of the knowledge of the words and their meaning. Here, the commentators interpret the word '*Vitarka*' to mean a gross object of meditation. However, Patañjali himself has defined '*Vitarka*' in the second chapter as the drives of violence etc. which are opposed to the abstinances and observances ('Yama's and 'Niyama's). The[7] present writer has shown in another article that the same meaning should be understood here also. Thus, as long as the gross thoughts concerned with the upsurging drives of violence etc. remain in the mind, the state is called the '*Savitarka-Samāpatti.*'

It is only when the memory is purgated by means of the '*Pratipakṣabhāvana*' that one reaches the stage of the '*Nirvitarka Samāpatti*' in which mind, as though merges in the object of meditation and that object alone remains shining.[8] In this stage the mind is compeletely calmed down as the upsurging drives from the subconscious mind stop disturbing the practice of concentration.

Patañjali further states[9] that two more Varieties of '*Samāpatti*' viz. '*Savicāra* and '*Nirvicāra*' are to be understood in the same way, the only difference being that in these varieties the thoughts rising from the subconscious are concerned with the subtle objects up to the original Nature or '*Aliṅga.*' Patañjali has described only these four varieties of '*Samāpātti*' and stated[10] that these alone form what is called the (*Sabīja Samādhi*). Now, the main problem to be considered is whether 'Samāpatti' and '*Sabīja Samādhi*' are intended to be the synonyms by Patañjai. If so, why has he unnecessarily introduced this word '*Samāpatti*'? Here, let us

first consider Patañjali's own definition of '*Samādhi*' which we find in the third chapter of the Yogasūtra He defines[11] Samādhi' as the same '*Dhyāna*' when it as though gets merged into the object of meditation and only that object remains shining Here, the words are almost the same as in the description of the '*Nirvitarka*' and hence, '*Nirvicāra Samāpatti*' However, this very fact makes it evident that '*Savitarka*' and '*Savicāra Samāpatti's* can not be called '*Samādhi*' according to *Patañjali's* own definition Hence, Patañjali's statement can only be understood to mean that these varieties of '*Samāpatti*' culminate into '*Sabija-Samādhi*' It should be particularly noted here that Patañjali has used the word '*Samadhi*' in singular and hence, the four varieties of '*Samāpatti*' can not be supposed to be the varieties of '*Samādhi*'

Before proceeding further to discuss Patañjali's division of '*Samādhi*' Let us first investigate the significance of the concept of '*Samāpatti*' As we have already seen '*Savitarka*' and '*Savicāra*' '*Samāpatti's* can not be called '*Samādhi*' Let us now consider whether they can be included under '*Dhyāna*' No doubt, both '*Samāpatti*' and *Dhyāna*' are concerned with meditation However, '*Samāpatti*' shows the degree of purification, whereas '*Dhyāna*' shows the degree of concentration Of course, the difference is only in the concepts and not in the process and the process of '*Dhyāna*' and '*Samāpatti*' together culminates into the '*Samādhi*'

The comentators and interpreters of Patañjali are however greatly confused regarding the concepts of *Samāpatti*' & '*Samādhi*', and hence, as regards the division of *Samādhi* As already noted, they have understood even '*Samprajñāta*' and '*Asamprajñāta*' as the varieties of '*Samādhi*' They further sub-divide the '*Samprajñata Samādhi*' into '*Vitarkānugata*', '*Vicārānugata*,' '*Anandānugata*' and '*Asmitānugata*' and identify it with '*Samāpatti*' and '*Sabija Samādhi*' Again' '*Savitarka*' and '*Nirvitarka*' are understood to be the subvarieties of '*Vitarkānugata*' and '*Savicāra*' and '*Nirvicāra*' as those of '*Vicārānugata*' They have further raised controversy whether '*Sānanda*' and *Nirānanda*' as also '*Sāsmitā*' and *Nirasmitā*' can be the sub-divisions of the remaining two, for, Patañjali does not speak anything about it Further, they have identified the (*Nirbīja*' and the '*samprajñata*' 'Samādhi's. As has been shown above, actually Patañjali does not call any of the above mentioned varieties as '*Samādhi*' In the first chapter, Patañjali speaks of only two varieties of '*Samādhi*' as such and they are '*Sabīja*' and '*Nirbīja*'. As[12] long as the seeds of Passions Viz '*Samskaras*' or impressions remain, the *Samādhi*' is Sabija and when all '*Samskāras* are destroyed, it becomes '*Nirbija.*' These varieties need not be and cannot be identified with the '*Samprajñāta*' and '*Asamprajñāta*' varities of Yoga respectively.

In the fourth chapter, Patañjali has used[13] the word '*Dharmamegha Samādhi*'. Here '*Dharmamegha*' may be under-stood as a synonym or rather description of the '*Nirbīja*' *Samādhi* or as Vyāsa[14] does, it may be taken to be an intermediary stage in between the '*Sabīja*' and the '*Nirbīja*' 'Samādhis', for, it is said to be the antecedent of '*Kaivalya*'. Any way, the whole controversy regarding other varities of '*Samādhi*' is beside the point, as they are not at all intended to be the varities of '*Samādhi*' by Patañjali.

FOOT-NOTES

1. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः। यो० सू० 1 1।

2. योग समाधि . . .स च वितर्कानुगतो विचारानुगत आनन्दानुगतोऽस्मितानुगत इति उपरिष्टात्, प्रवेदयिष्याम। सर्ववृत्तिनिरोधे तु असम्प्रज्ञात समाधि। व्या० भा० 1 1।

3. श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्। यो० सू० 1 20।

4. वितर्कविचारानन्दास्मितानुगमात् सम्प्रज्ञात। यो० सू० 1 17।

5. क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतञ्जनता समापत्ति। यो० सू० 1 41।

6. तत्र शब्दार्थ ज्ञानविकल्पै सकीर्णा सवितर्का समापत्ति। यो० सू० 1 42।

7. '*The concept of Vitarka in the Pātañjala Yogaśāstra*', *an article read at the AIOC, Jadavpur, being published in the Nagpur University Journal.*

8. स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का। यो० सू० 1.43।

9. एतयैव सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया व्याख्याता। यो० सू० 1.44।
सूक्ष्मविषयत्व चालिङ्ग पर्यवसानम्। यो० सू० 1.45।

10. ता एव सबीज. समाधि। यो० सू० 1.46।

11. तदेवार्थमात्रनिर्भास स्वरूपशून्यमिव समाधि। यो० सू० 3 3।

12. तज्ज. सस्कारोऽन्यसस्कारप्रतिबन्धी। यो० सू० 1 50।
तस्यापि निरोध सर्वनिरोधान्निर्बीज समाधि.। यो० सू० 1.51।

13. प्रसख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघ समाधि। यो० सू० 4 29।

14. ...तदेव रजोलेशमलापेत स्वरूपप्रतिष्ठ सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्र धर्ममेघध्यानोपग भवति। तत्पर प्रसख्यानमित्याचक्षते ध्यायिन। चितिशक्तिरपरिणामिनी अप्रतिसक्रमा दर्शितविषया शुद्धा च अनन्ता च, सत्त्वगुणात्मिका चेयम्, अतो विपरीता विवेकख्यातिरिति। अतस्तस्या विरक्त चित्त तामपि ख्याति निरुणद्धि, तदवस्थ चित्त सस्कारोपग भवति, स निर्बीज समाधि.। व्या० भा० 1 2।

PHILOSOPHY, REASON AND METAPHYSICS

Dr D. D Vadekar

1. Grateful Thanks to the Congress

(1) I am deeply grateful to the Authorities of the Indian Philosophical Congress for electing me to the General Presidency of this Forty-third Session of the Congress To be plain, I do not consider myself to be a worthy or suitable choice for this high honour but I know that even seniority in age also sometimes does count in the conferment of it on some individuals, among whom I now find myself—I remember I attended forty-four years ago (1925), as a post-graduate student then, the First Session of the Congress, held in Calcutta, under the auspices of the Calcutta University, by Dr S Radhakrishnan, then King George V Professor and Head of the Department of Philosophy in that University, under the General Presidency of the Late Sir Rabindranath Tagore and I have, since, also been a continuing Member, and attended many other Sessions, of the Congress – In the present context of my own election as General President of this Session, my feeling is that our things in the Congress have got too much 'democratised' !— All the same, my sincere, respectful and grateful thanks are due to the Congress Authorities for the honour they have kindly conferred on me in this Session, which, I am happy to see, is being held in Karnātaka, the land of Vidyāranya and Krsnadevarāya

2 Reference to the M E P

(2) For some years past, after my retirement as an active Teacher in 1962, I have been busy, with my many valued Colleagues, in the working out an implementation of our Plan for the *Marathi Encyclopaedia of Philosophy* (M E P), in connection with which a good deal of viewing and reviewing of Philosophy has had to be done by me in my own mind, in critical consultation with these my Colleagues, which has given rise to some ideas *re* the nature, contents and coverage, orientations and perspectives and indications, of Philosophy and I have utilised some of these ideas, as have been found relevant to some of the points in this my Address.

3. Psycho-Behavioural Genesis of Philosophy in Human Life :

(3) Let me, at the outset, try to figure out, psycho-behaviourally, that is from the fundamental psycho-behavioural outlook or standpoint (which is acceptable even to the most unorthodox and critical of the scientists, naturalists, or pragmatists), the genesis of the phenomenon of 'philosophy' in our human life.—Living is the most fundamental and typical thing about all animals; and circumspect and intelligent living is the most distinctive feature of the *homo sapiens* (meaning 'wise man'). Man not only lives, but lives and wants to live circumspectly and intelligently. What is this circumspect and intelligent living ? Let us see.

(4) Now man's life initially, like that of other animals, has been and is, speaking psycho-behaviourally, a simple adjustive process of the operation of his natural propensities, smooth and placid, comprising natural wants and their natural satisfactions. It is conscious, but not self-conscious. But it soon develops a complexity and unadjustedness or unevenness, which disturbs its 'original smoothness and placidity and evokes a need for their restoration. This happens when and because man's native incipient bio-psychic or psycho-behavioural propensities and potentialities, in the course of their initially smooth and placid operation, come to meet with any counteracting factors in his environment : and this makes man self-conscious, which condition leads to his awareness of the distinction between himself and his environment, between the subject and the object, which distinction now comes to stay in man's life, and to his awareness of his life as being in the nature of a confrontation of and relationship between the two. It is this his awareness which gives rise to his life's perennial problem and his perennial effort to meet it.—This perennial and the most basic and fundamental problem of human life is to congnise or to know the nature of himself and of his environment, which confronts and has impact on him, with a view to tackling, on the basis of that knowledge, his environment in relation to himself, for the purpose of restoring, now on a higher or developed level, the smoothness and placidity, the evenness and adjustment, or harmony of his life.—However, neither he himself nor his environment, neither the subject nor the object, is found to be simple or transparent, so as to be easy of comprehension, as each of them has a complex nature, which has many structural strands or levels in it,—immediate, intermediate and ultimate.—Thus the need for a deliberate and insightful cognition or knowledge of the complex natures of the self and its environment of the subject and the object, and of their relations, for the use of that knowledge for, a suitable harmonisation of them by mutual adaptation and adjustment, emerges as a prime and perennial need and necessity of life.

(5) This insightful knowledge of the subject and the object and their relations, needed for human life's smoothness and placidity, or harmony and happiness, is not the mere information of a detached observer it is knowledge oriented towards, and desired for its operation in, and application to, the practical situations of life for life's adjustive harmony or happiness, which is better called by the name of "wisdom", which means "sagacity" or "prudence", and not mere "information" which mere knowledge is Thus, the psycho-behavioural or pragmatic genesis "wisdom" lies in the fact that man comes to *need* "wisdom", which is insightful knowledge, in his life and for life's purpose of harmony or happiness and circumspect and intelligent life is the life based on "wisdom"

(6) *Etymological Confirmation* Etymology investigates into 'the origin and original significance of words' and thus historically reliable etymology of words should serve as an indication of the original meanings (with their contexts) with which those words came into living or operative and meaningful linguistic usage Now, it is indeed very significant that the term 'philosophy', etymologically (i e as it originally came into usage with an intended meaning), has originally meant in Greek the love (and seeking) of 'wisdom', and has, operatively, in its actual long continued usage, meant both the seeking of wisdom and the wisdom sought,—'wisdom', which means knowledge with a practical orientation and vision for use in life, insightful knowledge And, if philosophy thus etymologically means 'wisdom', and, if 'wisdom' as indicated above, already emerges in human life as, and is, the human life's psycho-behavioural need for its purpose of harmony or hapiness, it follows that etymology but confirms our above psycho-behavioural or pragmatic account of the genesis of the need of 'wisdom' or philosophy' (i e practically oriented or insightful knowledge), and that philosophy, both psycho-behaviourally and etymologically, figures in human life as and is the human life's fundamental need

(7) Man is an 'animal', and is, by the traditional Aristotelian definition, also a 'rational' animal, even if his 'rationality' (at least as intelligence, if not as intellect) is anticipated in some lower incipient degrees by some higher animals but the real exclusively differential and definitive character of man is his implicit capacity and explicit-conscious need for and also achievement of 'wisdom' or 'philosophy', which emerges only in man's (and in no other animal's) life, and of which need even the mere naturalistic or psycho-behavioural account of his life cannot avoid taking cognisance Aristotle's definition of man has, accordingly, got to be revised so as to read 'Man is a *philosophical* animal' !

(8) It would be worth our while, at this stage, to spell out an image, broad and overall, yet at least in some little articulately schematised detail, of the unique achievement of 'Philosophy' by man, as his 'insightful knowledge' ('wisdom') of himself and his environment, which he has developed in the course of the history of his long and chequered life on this planet --I propose, in what immediately follows, to attempt such a schematised image of the nature, contents and coverage of 'Philosophy', in which I hope all the modes and trends of man's divergent 'philosophies', which have emerged in the history of human reflection, will have relevantly figured

(9) *Three Levels of Knowledge* Now it must be noted that, though 'philosophy' is 'wisdom', rather than mere 'knowledge', that wisdom being in the nature of 'insightful knowledge', 'knowledge' is the very foundation of 'wisdom', which can develop and operate only on the basis of 'knowledge' and it is this knowledge that permeates philosophy's entire texture, both is warp and woof And this basic knowledge, which operates as the foundation of philosophic wisdom, is, as said before, the knowledge of the subject-and-object complex, with more than one strands or levels—immediate, intermediate and ultimate —These levels are commonsense, science and 'philosophy' proper —*Commonsense* is the layman's *prima facie* and general *impression*, by way of a body of ideas and beliefs about things in and around himself, taking shape in his mind on the basis of his average or common experience about them and their indications for his life —*Science* is man's departmentalised *apprehension*, by way of a body of generalisations, laws or principles about the things in the different areas (departments) of his experience, formulated by him on the basis of an impersonal and deliberate, accurate and systematic, inquiry into and study of those things, and about their practical indications for man's life, there being as many sciences as there are typical or cardinal areas of them of experience, and the broadest groups of such sciences being the physical, the biological (including the psychological and social) and the moral and other value sciences —And, lastly, *Philosophy* proper, which represents the very apex of human knowledge, is man's overall, yet the most fundamental, *comprehension* of the nature and meaning of the 'being as such' in human experience by way of man's general speculative reflection on the essential nature of things in all the areas of his experience as a whole and of its indications for his life

(10) *Philosophy as a Threefold Study* · Against this *general* background of the nature and place of Philosophy in human knowledge, it would now be desirable to seek further to articulate the nature, content and coverage of Philosophy as

'knowledge', as the prime and basic factor in Philosophy as life's 'wisdom'.—Without going into the historic definitions of 'Philosophy', Philosophy, in our present context, may be characterised as a deliberative speculative search for a synthetic understanding, in life and thought, of what *is* and what *should be*, of ultimate *facts* and ultimate *values*,—an ultimate attempt to develop a *factual* view of or a *factual* outlook on the universe around us, and to derive *valuational* guidance from it in and for our life.—Now, to discover what *is*, and to derive, in that light, guidance *re* what *should be*, (A) it would be necessary, *first* as the preliminary *ancillary* step, to study the nature and phenomenology of our knowledge and to formulate the norms and criteria of the reliability or dependability of that knowledge,—both its validity and truth.—(B) The *next* step would be to ascertain, in the light and by the means of the instruments and equipment of knowledge so developed, the *factual* nature of the really real or reality—of the subject-and-object complex, of ourselves, the world and 'god'.—(C) And, *finally* as the last step, the consummate effort, in the light of and on the basis of the factual enlightenment so gathered, would be to develop and to formulate, for life's guidance, the *goals* or the *values* for, and the *ways* of, life indicated by that enlightenment.—The broad and general upshot of this analysis, for a concrete and working definition of 'Philosophy', would be to visualise Philosophy as a tripartite or threefold study[1] of the problems *re* (A) the nature and value of human knowledge—an *ancillary* study, *re* (B) the real or the reality (man, world and 'god') a *factual* study, and *re* (C) the values and the ways of human life—a *valuational* study.—It is this threefold study (ancillary, factual and valuational) that constitutes 'Philosophy in general and in its entirety,—the *first* and the *second* steps in this philosophical process constituting the basic '*knowledge*' part of it, and the *third* step in it constituting the '*wisdom*' part of it based on that 'knowledge'.

(II) *Branches and Disciplines of Philosophy*: It would be desirable, however, to take due cognisance of the further concrete distinction (actually operative in the philosophical quarters, though not exactly in the terms here used for the purpose) between (I) the more primary or *central* constituents, and (II) the comparatively secondary or *peripheral* constituents, of the threefold study, above referred to, that Philosophy is . and it will be desirable to designate these *central* constituents of Philosophy as (I) the *Branches*, and its *peripheral* constituents as (II) the *Disciplines*, of Philosophy.—(I) The *Branches* of Philosophy are the *core* subjects, which lie at the heart of Philosophy, and deal with the most essential problems involved in the philosopher's broad ken as indicated before and (II) the *Disciplines* of Philosophy are the *extensional* subjects, which are, more or less, directly or indirectly, in some way

or the other, contributive to the main tasks and problems of Philosophy, or else are in the nature of specialised elaborations, generalisations or applications of the basic philosophical orientations, speculations or notions in the contexts of the more concrete or specialised fields of the enquiries concerned Let us try to figure out these Branches and Disciplines of Philosophy as distributed over its tripartite divisions (ancillary, factual and valuational), as we have visualised them above

(12) *Five Branches* By a sort of a generally accepted consensus among the students of Philosophy, the following *five* Studies, under their three respective divisions or groups, may be said to be the *Branches* of Philosophy (with their natures/subject-matters/problems noted – against them)

(I) Branches of Philosophy

(A) Ancillary ·

(i) *Epistemology* (Theory of Knowledge) Investigation of the origins or the various sources, the nature, scope and limits, and the formal validity as also the material truth, of human knowledge

(ii) *Logic* Study of inference, reasoning or argument, specially or more from the standpoint of its formal validity, rather than its material truth, but not always excluding the latter.

(B) Factual :

(iii) *General Metaphysics* (Ontology) · Study of the 'ulterior', the 'ultimate', the 'real' or the 'reality' in human experience as a whole, of 'what *is*', the 'being as *being*', the 'being as *such*', the ultimate *being*', in its general character, and not in its specific aspects.

(iv) *Specialised/Applied Metaphysics*

(*a*) *Philosophical Psychology*. Speculative formulation of the epistemological and metaphysical indications regarding mind and consciousness (ordinarily studied by empirico-scientific psycology

(*b*) *Philosophical Cosology* . Speculative-philosophical approach to the universe, aiming at a critical-constructive account of the universe, especially the material universe

(*c*) *Philosophical Theology* (Philosophy of Religion) . Study of being, —not being as such, but being *only* as it manifests itself in man's religious experience under its aspect of the 'numinous' or the 'holy' or the 'divine' (Religion, as such, is not Philosophy : but it has philosophical assumptions and implications.)

(C) Valuational ·

(v) *Ethics* (Moral Philosophy) : Study of *all* human conduct and character from the aspect and standpoint of their *moral* values, i e of their goodness or badness, their rightness or wrongness.

—However, it is to be noted that, by a convenient usage, the Branches (iv) (*a*) Philosophical Psychology and (iv) (*b*) Philosophical Cosmology, above referred to, are usually counted more as *Disciplines*, than Branches, of Philosophy, so that (iv) (*c*) Philosophical Theology (Philosophy of Religion), by itself, has come to be treated as the *lone fourth* Branch of Philosophy

(13) *Twelve Disciplines* Similarly, the following *twelve* Studies, under their *three* respective divisions or groups, can be said, by a more or less accepted academic consensus, to be the *Disciplines* of Philosophy (with their natures subject-matters problems noted against them)

(II) Disciplines of Philosophy

(A) Ancillary .

(i) *Methodology* · Study of the logical principles involved in all enquiries as such and in their various types,—of the theory of methodical inquiry consisting in a systematic analysis and organisation of the logical principles involved in *all* enquiries · in a sense a part, and in a sense the whole, of the logical enquiry.

(B) Factual :

(ii) *Philosophy of Science* · Critical enquiry into science as such from the standpoint of its epistemologico-logical basis and ontological status

(iii) *Philosophical Psychology* As stated in (I) (B) (iv) (a) above under Branches

(iv) *Philosophical Cosmology* As stated in (I) (B) (iv) (b) above under Branches

(v) *Philosophy of History* Study of the logic of historical thinking and of the metaphysical indications of history.

(C) Valuational .

(vi) *Philosophy of Value* (Axiology) Investigation of a general theory of value, of its nature, types, criteria and metaphysical status

(vii) *Social Philosophy* Investigation of all the forms and institutions of social life, from the standpoint of the values, goals or ideals involved or embodied in them, with its roots in Axiology and Ethics, and also with its bearings on Philosophy

of Economics, Political Philosophy, Philosophy of Law, Philosophy of Education, etc. (referred to below)

(viii) *Philosophy of Economics* Normative study of human activities concerning material goods or wealth, at the individual, social political and international levels, from the standpoint and in terms of ideals, ends and values involved in them, with a *liaison* with Social Philosophy and Ethics

(ix) *Political Philosophy* Philosophical investigation of political life, of the origin, essence and value of the State as a social institution,- an integral part of Social Philosophy.

(x) *Philosophy of Law* Philosophical-rational-evaluative account of the law of the time and place, and of its indications for law everywhere and for all time, with a *liaison* with Social Philosophy and Ethics

(xi) *Philosophy of Education* Theoretical study of the ideals and values and direction of education, following from the philosophical view of man, and of the contents and methods of education, following from those ideals and values

(xii) *Philosophy of Art* (Aesthetics) Formulation and systematisation of principles underlying judgements of the Beauty of things judged as beautiful

(14) Such then are the schematical nature, contents and coverage of Philosophy as wisdom or insightful knowledge of the subject-object or the self-unverse complex, which is the fundamental need of human life for the life's purpose of harmony and happiness, and which has been developed by man in the course of his long history, as can be broadly visualised at the current stage of that history[2]—I hope it will be realised, in view of the above scheme (perhaps redundantly articulated here before this expert audience), that the threefold (ancillary, factual and valuational) character has always belonged, and is bound ineliminably to belong, to the very essence of the philosophic study, both in its central and peripheral components,—both the branches and the disciplines of philosophy,—the philosophic study that permeates *all* the spheres and facets of our progressively complex life and thought, even in these days of man's conquest of astral space !

5 Federation of Reason

(15) Man, we have said, is, distinctively and exclusively, not merely a 'rational', but rather a 'philosophical' animal and we have now seen the core nature and the comprehensive extent of the actualisation of this inherent philosophical potentiality and equipment of man, in the concrete form of the various branches and disciplines

of philosophy —It will now be desirable, for our present purposes, to seek to understand the nature of this distinctive and exclusive human equipment, which has enabled man to emerge as the only philosophical animal In other words, we may now enquire into the nature of the human faculty or faculties, by the use or exercise of which man has been able to achieve 'philosophy' for himself Evidently, this is the *ancillary* epistemological problem *re* the source or sources, or the way or ways, or the method or methods of attaining knowledge —Now, whereas in classical Indian thought[3], perception (*pratyakṣa*), inference (*anumāna*), testimony (*śabda*), comparison (*upamāna*), postulation (*arthāpatti*) and non-cognition (*anupalabdhi*) are the recognised 'six ways of knowing', in Western thought[4], authoritarianism (testimony), mysticism (intuition), rationalism (reason), empiricism (experience) and pragmatism (consequences) are the five similar recognised 'ways of knowing' or 'methods of attaining knowledge'—However, all these 'ways' or 'methods', followed by man in the attainment of the *factual/valuational* knowledge of the universe, cannot and need not be supposed to be mutually independent or inconsistent, or to operate mutually exclusively or inconsistently, as they are the cognitive exercises of the one integral human mind, which is the peculiar spearhead of the human organism's equipment at its command in its commerce or concourse with its environment Not that there are no differences between them but, as Montague has elaborately made out, 'these methods of logic, despite their differences, are capable of being combined in a federation[5], in which each performs a more or less distinct and more or less valid and valuable function in the many-sided enterpirse of attaining knowledge '[6]—'I would only suggest that Montague's conception of 'the federation of methods' may be slightly modified as 'the *hierarchical* federation of the methods ' -In such a hierarchical federation, all the methods are of course used and assimilated, but the most resourceful and circumspect of those ways or methods would operate as the *head* of that federation and as the spearhead of the human mind (itself the spearhead of the human organism), and would act as the mind's premier instrument of the proper mutual co-ordination, adjustment and assimilation, and of the relevant orientation, of all these 'methods' or 'ways' or 'faculties' of the human mind, taken at their proper or legitimate levels and values, and of their ultimate consummation in their development of man's 'philosophic wisdom '

(16) Which is this most resourceful and circumspect spearhead faculty of the human mind ? And what would be the appropriate name or denomination for it ? To me it looks evident that the human minds' highest capacity is the

circumspection of anything presented to it—including everything, the object, and even itself as the subject, in the light of all the data yielded by all the *other* faculties, ways or methods of attaining knowledge which are comprised within their federation

(17) Circumspection, literally, means 'looking round and examining on all sides, watchfully, cautiously, prudently', in the light of all the available data, and also with a positive-practical-constructive orientation and outlook and the motivation of this circumspection, which may be said to be the highest among the cognitive faculties of man, is evidently the development of 'insightful knowledge', or 'wisdom' or 'philosophy' for purposes of life And under the supreme federal authority of this highest 'faculty' of circumspection, distinctively possessed by the integral, yet federally structured, human mind, are comprised and integrated[7] all the other human mind's faculties of knowledge as the constituents of their federal union Broadly, it may be said that 'circumspection' is the highest 'presiding' differential mental capacity of man, which marks him out as the *homo sapiens* from the other animals, 'minded' and also perhaps 'reasoned' ('intelligenced') to some extent as they are like him —But it is not necessary to seek to introduce 'circumspection' as yet another term into the array of human cognitive faculties Fortunately, 'reason' (from Latin—*ratio*), as the stem behind its *two* adjectival derivatives, 'reasonable' and 'rational', has already *two* corresponding distinct connotative strands in it —'Reasonable' (as distinguished from 'rational') means 'sound of judgment', 'sensible', 'not excessive', 'moderate', 'ready to listen', 'not greatly less or more than may be expected', etc , and therefore in substance means 'circumspective', and 'rational' (as distinguished from 'reasonable') means 'capable of reasoning or inference', and therefore means 'argumentative '—In our present context, in which we need a term to connote 'circumspection' as the federal head of man's cognitive faculties, it will be enough to reserve Reason (*sic*—with capital initial R), from the already current terminological coins, to signify Reason's 'circumspective' sense, as the Head of the federation of the cognitive faculties of man, and to use 'reason' (with small initial r) to signify reason's more usual 'argumentative' sense, as one of the constituents of that federation of the human cognitive faculties operating under Reason

(18) These constituents have been variously listed by epistemologists . but, without going here into the details of such lists, it may be said that authority or testimony, perception, intuition and reason (reasoning, or rational argument or inference) with their typical functions or methods and data, and their indications, are these four basic constituents[8] of the federation, headed by circumspective

Reason, whose supreme presiding function in that federation is the critical-circumspect examination and adjustive-constructive correlation of the data and indications of these constituents in the light of the supreme principle of 'order in the world', or of the 'connectedness of things', or of 'ground and consequence',[9] and development, on their basis, of practical outlook and vision, of insightful knowledge or philosophic wisdom, for its utilisation in life.—Such then is the nature and the general functioning of the Federation of Reason in human life. Man's supreme cognitive Faculty of Reason, far from being exclusive of his other cognitive faculties (including reason), actually utilises and assimilates and absorbs them into itself, and, by so doing, helps the emergence, in the life of man, of 'philosophic wisdom' *re* the facts and values in life, for its practical utilisation by him in his life.

(19) It would be interesting and instructive to search for suitable significant terms from the Indian philosophical vocabulary, which would adequately connote the meanings of (circumspect) Reason and (argumentative) reason, as presented above. But in this connection, it may be well to remember that Indian and Western philosophical terminologies have, historically, emerged not in altogether identical contexts of thought, and that, therefore, it cannot always be expected that terms in them, ordinarily considered as synonyms of each other, would, really be found to be so on a closer examination of their contexts.—As sample evidence for this statement may be mentioned the two basic Indian terms, *manas* and *buddhi*, which it is usual with us to treat as synonyms of the Western terms, *mind* and *reason*.—(*a*) Regarding *manas*, the fact is, as D. M. Datta says, that the *manas*, like the English word *mind*, is not used in the same sense by all schools of (Indian) thinkers,—*Nyāya*, for instance, conceives it as 'a positive substance', and Vedānta treats it not at all as 'a fundamental substance', but as 'only one of the many aspects or functions of *antahkarana* (inner organ) which is the generic term that would correspond to the English word mind.'[10] And Datta, further, opines that 'in some respects the (Indian) conception of *manas* corresponds to be empirical view of mind in Western Philosophy', standing for 'mental states and functions', though, it must be pointed out, that even regarding this view of mind there is by no means any consensus among Western Philosophers.[11]—(*b*) Regarding *buddhi*, the case is not much different.—Whereas, according to some Vedāntins, as Datta[12] says, *buddhi* (the second of the four aspects or functions of *antahkarana*, along with *manas*, *ahamkāra* and *citta*) 'stands for *antahkarana* in its state of decision' (*manas* representing its 'indecisive state'), in the Upanisads (e.g. Katha), *manas* (distinct from the *indriyas*) is higher than the subtle elements, which are higher than the *indriyas*, and in the Katha, 'the self is compared

to a charioteer, the body to a chariot, the *buddhi* to the driver and the *manas* to the reins and the *indriyas* to the horses'—Accordingly, it will be desirable not to identify the Indian *manas* and *buddhi* with the Western mind and intellect or reason, as is usually done

(20) What then would be the adequately significant Indian terms, which would not much, if at all, stray from their original established or accepted connotations, and may yet be considered suitable to convey the senses, as indicated above, of (circumspective) Reason and (argumentative) reason ?—(*a*) Fortunately, the Indian term *ānvīkṣikī*[13] which originally did mean 'philosophy', and later came to mean 'logic' (*nyāyaśāstra*), has the etymological sense of a 'grounded view' (*anu* and *īkṣikī*), and suggests the term '*anvīkṣā*' (grounded vision), or better still, the term '*samīkṣā*' (*sam* and *īkṣā*, meaning overall or circumspect vision) as a suitable term to cover the connotation of (circumspective) Reason, the term corresponding to it for 'philosophy' itself being '*sāmīkṣikī*'—(*b*) The Indian term *viveka* (in *ordinary* usage meaning consideration, judgment, discretion, discernment) may also be considered appropriate to convey our presently relevant meaning of circumspective Reason but in the Indian *philosophical* (especially Samkhya) usage, and also etymologically, its established meaning is merely 'distinction' or 'discrimination'[14] and therefore the term *viveka* may not be preferred to the term *anvīkṣā—samīkṣā*—(*c*) And the Indian term '*yukti*',[15] which has already 'reasoning' or 'inference' as one of its established and important meanings, would be a very suitable term indeed to convey the connotation of (argumentative) reason

6. Functioning of Federal Reason

(21) It may now be useful at this stage to try to figure out, somewhat more articulately, the typical operative ways of the functioning of Reason, as the Head of the federation of the human cognitive faculties, on their basis and with their assistance.—The following are some inductive essays at an analytical-definitive description of human Reason,—at the exploration, identification and articulation (general to begin with, and progressively specific from stage to stage) of the cardinal facets of Reason (as man's highest, special and distinctive cognitive faculty or capacity and as the Federal Head of all his cognitive faculties), as they emerge and manifest themselves at the typical stages of its development, or in typical contexts of its functioning in human thought, exercising itself on its own environment (which ultimately is the universe itself, including man himself) and on the basis of its full utilisation of the data and indications provided by all the *other* cognitive faculties of man.

(22) Reason is and functions as :

(i) The general capacity to cognise or know, through the perceptual and rational, deliberative and speculative, hypothetic and verificatory processes of the human mind, and also taking such cognisance as may be relevant and necessary, of the data and indications provided by testimony, (*a*) the facts, and (*b*) the concepts of and generalisations or principles about them, with their indications, by *a posteriori* apprehension of the empirical materials of human experience, and/or by pure *a priori* ratiocination or reasoning without any specific reference to such materials

(ii) The capacity (*a*) to ascertain impartially the objective individual facts, as they are, of or in human experience, without the interference of any subjective factors (i e without any subjective congnitive-affective-conative predilection or involvement either way), which factors have to be avoided because they tend adversely to affect or interfere with the fidelity of our experience to the independent trans-subjective reality beyond that experience, and (*b*) to take an analytical note of the elements in, and indications of, the structures of those facts, and (*c*) to go only by such facts, with their structural elements, and their indications, in any investigation

(iii) The capacity (*a*) to recognise from these individual facts, with their structural elements, the *general classes* of those facts, and (*b*) to formulate their *class-concepts* or *universals* as convenient short-route cognitive instruments useful for dealing with them.

(iv) The capacity (*a*) to explore the possible correlations of these facts and their structural elements and their classes or concepts with each other, and (*b*) to recognise the generalities, if any, of these correlations and (*c*) to formulate them as conceptual generalisations or laws of those correlations.

(v) The capacity to argue, by way of deductive, inductive, mixed or any other processes of inference or reasoning, and again impartially (i e. without any prejudice, predilection or involvement), from such ascertained facts and their elements and their generalised class-concepts and laws, both backwards to their grounds and forwards to their consequences, as entailed by those facts and their elements, and their class-concepts, and their laws.

(vi) The capacity (*a*) to explore and recognise the possible correlations of these conceptual generalisations or laws (correlating facts and their elements and classes), and (*b*) to formulate unities or systems of these correlations, and (*c*) even to formulate, if and as indicated by those unities or systems and as possible, an ultimate single unity or system of them, and (*d*) ultimately, to formulate the broadest generalisations or principles about those unities or systems, or about that single

ultimate unity or system, again as short-route cognitive instruments for the comprehension of the facets of the 'universal' environment of man corresponding to those unities or systems or to that unity or system

(vii) The capacity (*a*) to reflect on and to recognise the bearings of those principles on the human predicament or situation, and (*b*) to formulate their broad and general indications for human life

(viii) The capacity (*a*) to take an impartial, a deliberative and speculative, yet an overall, synthetic and concrete, view of the complex facts and situations with their structural elements, in human life and thought, and (*b*) speculatively and constructively to devise and formulate adaptive and adjustive solutions, suitably to meet those facts and situations, with a view to the realisation of the goals and values of human life implicily intuited and circumspectly adapted, adjusted and adopted by the human mind in its relation to those facts and situations

7. The Nature of Metaphysics and Metaphysical Thinking

(23) We, have, so far, after tracing (i) the psycho-behavioural origin of 'philosophy' in human life, tried to figure out, in some detail, (ii) the fundamental nature and contents of philosophy as a threefold study, and also its wide coverage as such study by way of its various Branches and Disciplines, and we have then also tried to articulate (iii) the nature and functioning of the Federation of Reason behind this philosophical activity of man —I hope it would have been clear from these discussions that the basic or the pivotal place among these various philosophical studies belongs to 'metaphysics' (personally, I would prefer the Wolffian term 'Ontology' to 'Metaphysics', but for the very much entrenched usage in favour of the latter), as an ultimate *factual* study of the universe (including man himself) as man's environment, in which man has to live and pursue his goals and values indicated in, and in the light of, that study.—It may now be desirable for us at this stage somewhat further to amplify the essential nature of Metaphysics [16]

(24) (i) In the first place, let us realise that Metaphysics is an ineliminable 'Reasonable' study by, and a determined effort of, the human mind to reach the factual 'ulterior' (or the 'ultimate', the 'real' or the 'reality') in human life and experience as a *whole*, so far as human mind can reach it Such a study has, inevitably, as its object 'what *is*', 'being as *being*' (Aristotle), the 'ultimate *being*', the '*real*' or the '*reality*', sought to be comprehended in its *general* character, and *not* in its special aspects, which come in for tackling at the lower levels of common-sense and science.—Further, (ii) in the second place, this study is also bound, in the

very nature of its case and situation, in which it has necessarily to exceed the limits of commonsense and science, to have a certain *speculative* character, which *cannot* be castigated on account of that excess, though it is also bound necessarily to take cognisance of the data and indications of commonsense and science —And, (iii) thirdly, this study, all in all, has a certain *generalised*[17] or *conceptualised, unified* and *ultimate* character above all the other studies, though it can also *never* claim any finality for itself at any particular stage of its development, being always *subject to revision* in the light of the new horizons perpetually emerging in human experience and knowledge.[18]—In short, metaphysics is a general theory or a speculative construction *re* the nature of reality or being as such, as it progressively reveals itself to the circumspect Reason of man in his growing—knowledge and experience at any particular stage of his development —We may as well say that Metaphysics is a progressive general conceptual-speculative theory of the nature of *being* as such, or whatever ultimately *is*, the *real* or *reality*, or the *universe* as it *ultimately* is [19]

(25) *Special* notice has to be taken, in the above analysis of the nature of Metaphysics, of the indication of (*a*) a self-transcendent *ontic* (Greek-*ontos*=being or *entitative* (Latin-*ens*=being) reference, in all metaphysical speculation, to the *being*, which reference really is ineliminably present in *all* the congnitive operations of the human mind, including metaphysical speculation : and this *Onticity*-reference (Sanskrit-*Sattā*-nirdeśa) is a reference which can, and need, never be excised, as is sought to be done by some thinkers, who have a special antipathetic allergy for any such reference.[20] Even in illusions, delusions and hallucinations, this reference is there, though it comes to be discovered, in due course, to be wrongly oriented or directed —And consequentially, any view of metaphysics, which seeks to eliminate such a self-transcendent ontic reference is bound to be epistemologically unfair to the 'metaphysical' (or even any other 'cognitive') phenomenon in human experience·

(26) Similar *special* notice has also to be taken, in that above analysis of the nature of metaphysics, of the necessarily *general-conceptual-speculative* character of metaphysical (in fact, all scientific) thinking, which raises (i) the problem of the nature and significance of the universals *versus* the particulars, with which is also connected (ii) the larger problem of the epistemological significance and the ontic, i e the metaphysical, status of speculative hypotheses, in that thinking —We can here afford to make only a few broad observations *re* these two problems

(27) (i) From the thorough and consistent empiricist view-point, only the *presentative* phases of the cognitive processes of the human mind (viz sensation and perception) are the primary and the only reliable sources of

knowledge, all the *representative* phases of them (such as memory, imagination, ideation, conception, intellection, etc) being only the secondary sources, which are subject to confirmation by the presentative data corresponding to them Accordingly on this view, only the *particulars*, which are the objects of presentation, are the reals, and the *universals*, which are the objects of the conceptual modes of representation, are not real, or are real only in a secondary or even in a euphemistic sense. The metaphysical upshot of such a position is that the universe is a mere unarranged conglomerate of unconnected particulars, which alone exist, and their mutual relations, if any, are nothing inherent in or necessary for them, but are only in the nature of their *ad hoc* or accidental synchronous or sequential existences

(28) Now such a position 'reasonably' speaking, is hardly tenable.—(*a*) It must, first, be realised that a pure 'presentative' datum is itself only a limiting concept, there being no 'pure' presentation as such, without any involvement of some 'representative' element in it Even the so-called 'purest' sense-datum has in it a self-transcendent *ontic* reference, which itself is a meaning, to which further progressively accrues a further meaning or intention in the light of the dispositions left by the developing experience of the individual. The active role of the representative processes, such as memory, imagination, ideation, etc., in the psychology of 'perception', is an established and admitted scientific fact —(*b*) Then, again, if unconnected particulars are the only existents, and the 'presentative' data about them are the only modes of genuine knowledge, it is evident that human knowledge will have to remain confined only to the individual's particular perceptions of things within his immediate or proximate, spatio-temporal environment, which he can never outstrip or exceed in his knowledge, so that all commonsense notions and scientific concepts will have to be given up as spurious and indefensible modes of knowledge (a consequence which can hardly be accepted), much more so the metaphysical speculations. (It is only the Bradleyan 'Absolute', which can be supposed to have the 'presentative' experience of the *whole* universe covering and transcending all the space-time and other modes of the internal relations involved in it . in fact that Bradleyan Absolute *is* such an all-consuming and all-absorbing experience, but of course man as such cannot think of having or being that experience)—(*c*) Fortunately, the 'pragmatic' facts and situations in human life and experience indicate, and are found actually to operate in, a more hopeful and usefully effective way. It is an admitted fact of life and experience that

the use of the 'representative' material (including particularly the material provided by conception and generalisation, which are modes of 'universalisation' of the 'particulars') in relation to and bearing on the 'presentative' data of our experience, helps, in fact to a far greater and far-reaching extent than the 'presentative' data themselves, our understanding and knowledge of the presented particulars in our experience —Commonsense and science are essentially our mind's effective and useful 'universalised' constructions, which actually usefully serve our practical purposes in life. In brief, 'universals' are our only instruments, which can enable us to penetrate beyond the space-'points' and the time- 'moments', which delimit the 'particulars', for a proper and stable understanding of the 'particulars', for knowledge and control of which it becomes pragmatically necessary for us to penetrate beyond them to the 'universals'—to the concepts of and the laws about those 'particulars' Refusal to move on from the 'particulars' to their 'universals' only results in the total negation or obliteration of all knowledge of the universe beyond the locus of the particular : and the actual roles of Commonsense and Science are, operatively, the pragmatic proofs of the efficacy and utility of the process of the universalisation of the particulars —'Representative' processes of the mind but help our proper understanding of the nature and indications of 'presentative' data before it . and the 'universals' are similarly the helpful short-cuts to our deeper understanding and abiding control of the 'particulars'

(29) (ii) And this now leads us on to the next larger problem of the epistemological significance and the ontic status of the speculative hypotheses in our metaphysical thinking.—Now, in established usage, 'speculation', means 'contemplation' or 'reflection', 'conjecture' or 'theorisation', 'vision' and (sometimes) even 'risky investment'; and 'hypothesis' means a 'provisional proposition' or 'supposition', 'explanation' or 'theory', for investigation and proof or disproof by reference to and in the light of facts. Broadly, we may, in our present context, take 'speculation' to mean free conjectural-theorising reflection or contemplation on the data presented to the human mind, with a view to ascertaining the possibilities *re* the nature and indications of those data, and similarly, we may take 'hypothesis' to mean that conjecture, supposition or theory, among those possibilities, which is circumspectly judged to be *a workable probability* for a further test

(30) And now 'speculative hypotheses', it may be noted, play a special role in 'science' and 'metaphysics', though they perhaps play that role in

is not a mere intellectual game or luxury in human life : but it is a life's necessity, which man can avoid or neglect only at his own risk.—As Aldous Huxley has said, 'the choice that is given us is not between some kind of metaphysic and no metaphysic: it is always between a good metaphysic and a bad metaphysic, a metaphysic that corresponds reasonably closely with observed and inferred reality and one that doesn't'[21] And if Metaphysics is inevitable, it behaves and will benefit man to do it as reasonably and best as he possibly can.

(32) However, there is a very important difficulty or handicap in the 'metaphysical' situation of man,—which also must be constantly borne in mind, a handicap that does not exist or only partly exists in his 'scientific' situation. This difficulty is that the verificatory testing of the speculative hypotheses in metaphysics cannot work in the same operative way or to the same extent as that testing does in the sciences.—In the sciences, the hypotheses themselves or at least their relevant deducible consequences are expected to be empirically (preceptually) verifiable and usually are so verified —On the other hand, for speculative metaphysical hypotheses, *such* verification is not available and that is bound to be so, as the hypothetical concepts in metaphysics, at least at their highest, or even their deducible consequences, which also are conceptual in character, hardly offer themselves for being rendered into empirical terms to be tested by their being matched with the verificatory empirical data. This is a difficulty which is inherent in the metaphysical situation, and can be met only indirectly by a criterion or test, which would be a reasonable substitute for the empirical verification, which is available for the sciences, but not for metaphysics This substitute would be the twin criterion of external comprehensiveness and internal coherence of the speculative metaphysical hypothesis. This means that (i) the data *re* the universe on which the speculative hypothesis in metaphysics bases itself may be as comprehensive as possible, and that (ii) the hypothesis based on those data may be self-consistent or internally coherent Every metaphysical hypothesis, which stands this twin criterion, stands a reasonable chance of being a most probable account of the universe. And *reasonable* probability is all that the metaphysical hypotheses may claim to enjoy.—But this is also the case with the top-level scientific hypotheses themselves cf Newton giving place to Einstein, Einstein giving place to Hoyle-Naralikar !—The fact about the human knowledge-situation, at all its levels, is that that knowledge is pepetually revisable in the light of the expanding vistas of data available in human life and experience; and it cannot be

treated, at least theoretically as once for all final And this is so at the level of metaphysics also, in respect of its speculative hypotheses, which stand at a level of conceptualisation and abstraction, which is even bigger than that of science

(33) The consequence of this above situation *re* metaphysics, taken along with the nature of human nature to seek to understand, as far as possible, even its concepts and abstractions at the highest levels in terms from or terms analogous to the concrete particulars of human experience, is that even the top-most metaphysicians feel like expressing these their concepts and abstractions in terms of concrete allegories or parables from ordinary experience of which examples are to be found both in Indian and Western classical philosophical thought cf the Indian allegory of 'the Charioteer Atman' : : 'the chariot . the body', or the Platonic parable of the Cave, or again the recent analogical-pictorial representation, by Lloyd Morgan, of Samuel Alexander's S–T–D ('Space, Time and Diety') scheme of the universe as a 'synoptic pyramid.' —Such allegories, parables or analogies represent and are the human mind's essays at acquiring from given 'facts' a 'vision'[22] (which is one of the meanings of 'speculation') of the universe, and of course also represent and are the human mind's adventures or 'risky investments' (which also is another meaning of 'speculation') in those essays —Man's philosophising, in fact all his thinking, about the universe involves an element of risk And it is only through risks or hazards that man, throughout the course of his long and chequered history on this planet, has registered his phenomenal progress in penetrative *factual* knowledge of and control over the universe (including himself) for the pursuit of his chosen *valuational* goals of his life Man, the *homo sapiens*, will only do well to ensure that he takes those hazards or risks, in this his pursuit of factual knowledge and valuational goals, circumspectly or reasonably, so as to maintain the good pace of that his progress, as the only known 'wise' or 'philosophical' animal !

8. Summary :

(34) I have tried in this Address

(i) to figure out a psycho-behavioural account of the genesis of 'Philosophy' in human life ,

(ii) to spell out the nature, contents and coverage of Philosophy as a three-fold study,—ancillary, factual and valuational, giving also some details of the contents of the three divisions of that study, further sub-divided into its branches and disciplines,

(iii) to indicate and analyse (*a*) the nature and structure and (*b*) the functioning of the distinctive and exclusive human equipment, the Federation of Reason, which has enabled man to achieve 'philosophy' and to emerge as the only 'philosophical' animal· and

(iv) to amplify the nature of 'metaphysics', as the pivotal branch of philosophy for human life, and of the 'metaphysical' thought-process with its transcendent ontic or entitative, conceptual and speculative character, which cannot be eliminated.

9 Brief Observations on Positivism–Analyticism and Existentialism

(35) I now feel, at this stage, that it would be desirable to take up (as I had also originally planned to do) for consideration, in some little detail and in the light of my reflections above, two of the dominant trends in recent and contemporary philosophy, viz (A) Logical Positivism/ Linguistic or Conceptual Analyticism, and (B) Existentialism —My general observations on them, on the basis of my (perhaps not too adequate) understanding of these trends, are . (A) (i) Logical Positivism takes too restrictive a view on the epistemological resources and processes of the human mind, confining them mainly, if not merely, on the actual or possible empirical (sense-perceptual) data, excluding from them the other 'reasonable' resources and processes, thus almost inviting for itself the comment of being a sort of Sensuous Solipsism !—(ii) Analyticism, whether Linguistic or Conceptual, is unheedful of the ineliminable self-transcendent 'ontic' references embedded in all linguistic symbols or even all the concepts beyond them, beyond which it does not wish to penetrate, and to which it unnecessarily restricts its vision, and on this basis, it can even be described as Verbal-Linguistic/Conceptual Solipsism !—(iii) Again, this (Positivist-Analyticist) trend, even in respect of its unduly limited, typically perceptual-linguistic-conceptual data and terms, takes to an incorrigibly committed and unjustifiable 'un-denotative' and 'un-ontic' attitude and approach to these data and terms, and therefore also to the 'universe' or 'reality' behind and beyond them.—It is these defects of this Positivist-Analyticist trend, which are responsible for its unreasonably 'anti-metaphysical' attitude and approach to philosophy — (B) (i) Existentialism errs, mainly, in respect of its lop-sided and dominantly, if not quite exclusively, un-normal or un-representative emotional approach to the understanding and assessment of the human situation, being unheedful of the 'normal' and 'reasonable'

approach to that understanding and assessment, a situation, which at least in its extreme form, may even be described as Emotional Solipsism ! And consequentially, (ii) this trend is unreasonably 'under-ontic' and therefore 'under-metaphysical' in its atitude and approach to philosophy, and therefore is also inadequate in its indications for life —But I have now neither the time nor the space here further to amplify these observations, though that task would be a very worthy and edifying one indeed for any one to take up

10 Thanks Again :

(36) I am, therefore, now permitting myself to suppose that I have here completed my present job, which has come to me by my election to this Forty-third General Presidential Chair of the Indian Philosophical Congress : an I now close, in all humility, with my repeated sincere, respectful and grateful thanks to the Authorities of the Congress for the kindness and honour they have extended to me

FOOT-NOTES

1. Cf.—(1) According to the Indian *darśanas* and more especially the Vedānta's view of the task of metaphysics (Philosophy), "the object of the quest is a clear picture of the map of the Real (*tattva*), the goal of life (*purusārtha*) and the way to the goal (*hita*) "—R. Ramanujachari, in his Paper on 'The Role of Metaphysics According to the Vedanta', contributed to the Madras University Seminar on 'The Meaning of Metaphysics',—*Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1968, page 211.

(2) "The function traditionally and properly assigned to philosophy" is "to give a unified, coherent and complete interpretation of man's total experience, and offer perspective upon this experience, guidance concerning what he is to make of it, how he is to perceive it and respond to it, and how he may reasonably think about its ultimate meaning and significance '—Yeager Hudson, in his Paper on 'A New Direction for Metaphysics', contributed to the Madras University Seminar on The Meaning of Metaphysics',—*Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969, page 112

2 The above scheme of the five Branches and twelve Disciplines of Philosophy was originally worked out for the original planning of the *Marathi Encyclopaedia of Philosophy* (MEP), and has been incorporated, in some further

detail, in the *Typological Conspectus of the Plan for the Marathi Encyclopaedia of Philosophy* (partly printed and partly cyclostyled, and provided for the Contributors and Editors of the MEP Articles, but not published), 1968, in a series of (Basic, General and Special/Specific) Typological Notes

3. D M. Datta *Six ways of knowing*, University of Calcutta, 1960

4. W. P Montague · *The ways of knowing*, Allen and Unwin, 1958

5. Federation and Confederation are both forms of the political union of the constituent individual states or societies but whereas Federation insists on the supremacy of the common federal government, Confederation insists on the independence of its individual constituents

6 W. P. Montague . *Op cit.*, p 19 and also Chapter VII

7. Cf —'It is the integral method alone which can be most effectively used in Metaphysics Though revelation and intuition can be regarded as the basic sources of metaphysical awakening, perception, reason and tradition can also be useful But ultimately the metaphysician has to depend upon direct personal experience '—L. N. Sharma, in his Paper on 'The Meaning of Metaphysics,' contributed to the Madras University Seminar on 'The Meaning of Metaphysics', *Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969, p. 196

8. The *other* methods or ways of knowledge, sometimes included by epistemologists in their lists of such methods of knowledge, such as for example, 'comparison', 'postulation', 'consequences', etc , may be said to be, in some way, the derivatives of or reducible to, some of those said basic constituent methods or ways of knowledge.

9. Cf.—"Faith in reason is the trust that the ultimate natures of things lie together in a harmony which excludes mere arbitrariness. It is the faith that at the base of things we shall not find mere arbitrary mystery. The faith in the order of nature which has made possible the growth of science is a particular example of a deeper faith. This faith cannot be justified by any inductive generalisation It springs from direct inspection of the nature of things as disclosed in our own immediate present experience There is no parting from your own shadow. To experience this faith is to know that in being ourselves we are more than ourselves : to know that our experience dim and fragmentary as it is, yet sounds the utmost depths of reality.. ."—A. N Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1929, p. 23

10 D. M. Datta *Op.Cit*, p p 46 and 48

11 See J. Shaffer's Article on the 'Mind-Body Problem'—Section on 'What

is Mind ?" in Paul Edwards' *The Encyclopaedia of Philosophy*, Macmillan and Free Press, 1967, Vol 5.

12. D M Datta *Op cit*, pp 48 and 54

13 Bhimācārya Jhalakīkar *Nyāyakośa* (Revised and Re-edited by Vāsudeva Shāstrī Abhyankar, 1928), Bhandarkar Oriental Institute, p 121

14 Bhīmācārya Jhalakīkar *Op cit*, p 779

15 Bhīmācārya Jhalakīkar · *Op.cit*, p 668

16 Probably the most significant recent contribution from India to the clarification of the nature of metaphysics has been the Madras University Seminar on 'The Meaning of Mataphysics', held under the auspices of the University's Centre of Advanced Study in Philosophy, the very weighty papers contributed to which have now been edited and published by Dr T M P Mahadevan in the Centre's *Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969.

17 A N Whitehead, one of the topmost constructive philosophers of the present century, never misses the use of the terms 'general ideas' or 'generalities' in his descriptions or definitions of metaphysics or speculative philosophy —*Vide* his *Religion in the Making*, p 72, or his *Process and Reality*, pp 3 and 17 - (Quoted by L V Rajagopal, in his Paper on 'The Meaning of Metaphysics', contributed to the Madras University Seminar on 'The Meaning of Metaphysics', *Indian Philosopohical Annual*, III (1967), 1969, p. 142

18 Cf—'So great is the need to maintain novelty of the fundamental (metaphysical) ideas, which require to be restated with every radical advance in knowledge, that a community which abolishes speculative metaphysics actually commits intellectual suicide.' L. V. Rajagopal, In his Paper on 'The Meaning of Metaphysics', contributed to the—Madras University Seminar on 'The Meaning of Metaphysics', *Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969, p. 142.

19 S Alexander's *Space, Time and Deity* is a very remarkable recent example of the *progressive* potentiality of the metaphysical genius of man

20 Cf—'My principal argument for the claim to the onticity of transcendence is that the datum or the given is not intelligible or explicable except on the admission of a being which is other than (and beyond) the datum itself'— S C Sengupta, in his Paper on 'The Meaning of Metaphysics', contributed to the Madras University Seminar on 'The Meaning of Mataphysics', *Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969, p 120 (Sengupta refers to the ontic basis of *three* typical modes of awareness—object-awareness, self-awareness and also value—awareness.)

21 Aldous Huxley *Ends and Means*, Chatto and Windus, 1941, p 252. (It may be noted that Huxley has used the word 'reasonably', and not 'rationally' which indicates that he does not confine the use of 'reason' in philosophy to connote only its 'argumentative' meaning, but 'may also admit its 'circumspective' meaning, as we have visualised before)

22 Cf.—'Metaphysical thinking moves between the poles of fact and vision, and neither of these poles can be left out The creativity of metaphysical thinking lies in its quest for vision which is close in meaning to the term *darśana*. The meaningfulness of the metaphysician's activity lies in the attempt to relate his vision to the facts '—Margaret Chatterjee, in her Paper on 'The Meaning of Metaphysics', contributed to the Madras University Seminar on 'The Meaning of Metaphysics', *Indian Philosophical Annual*, III (1967), 1969, p 140.

NĀDA, BINDU AND KALĀ

Dr Gopinath Kaviraj

A student of ancient Indian mysticism of the Tāntric and Yogic type very often comes across the terms 'Nāda', 'Bindu' and 'Kalā' These are found both in popular works written in the vernacular and in original Sanskrit texts As the sense of the terms is not usually quite clear and free from ambiguity an attempt is here made to find out the different meanings attached to them in the different schools of thought, in the belief that in the attempt it may be possible to discover a clue to the central idea underlying the expressions.

The *Sāradā-tilaka,* while describing the origin of the manifested world, contains the following passage :

सच्चिदानन्दविभवात् सकलात् परमेश्वरात्। आसीच्छक्तिस्ततो नादो नादाद् बिन्दुसमुद्भव:॥
परशक्तिमय: साक्षात् त्रिधाऽसौ भिद्यते पुन:। बिन्दुर्नादो बीजमिति तस्य भेदा: समीरिता ॥[1]

This shows the order of manifestation as follows :

(i) Parameśvara, described as 'Sakala' and 'Saccidānanda Vibhava.'
(ii) Śakti.
(iii) Nāda (Para).
(iv) Bindu (Para).
(v) Bindu (Apara) Bīja
(vi) Nāda (Apara).

In the above passage the word 'Parameśvara' means evidently the Supreme Divine in which infinite Power—Śakti or Kalā[2]—lies in eternal Union. The Divine Being is described as of the nature of an eternal Self-existence (सत्), Self-Consciousness and Delight. During creation what first happens is the manifestation of Power—Śakti which so long lay hidden in the depths of the Being There is no doubt that this Power is characterised by Will (इच्छा), which is its first evolute

In the *Siva Purāṇa, Vāyavīya Saṁhitā,* it is said that the emergence of Śakti in the beginning of creation is like the appearance of oil out of oil-seeds It is a

spontaneous act, initiated by the Divine Will. In other words, it is through the Divine Will (शिवेच्छया) that the Supreme Power (परा शक्ति) which is synonymous with it and remains concealed in the Divine Essence (शिवतत्त्वैकता गता) reveals itself (परिस्फुरति) [3]

The appearance of Śakti after the great Cosmic Night is like the revival of memory in a reawakened person, after the unconsciousness of sleep The desire for a vision again of the lost world is associated with a sense of Void, which is Māyā Māyā stands at the beginning of subsequent creation and the Divine principle which produces it, is its Lord and Controller. The vision of Void is accompanied by an indistinct sound called Para Nāda, which fills the entire space. Nāda is of the nature of light. That sound and light co-exist and are related as phases of the same phenomenon are recognised in the Tantras. The first Self-expression of the Supreme Will (इच्छा) is the origination of Void (शून्य) and of the sound and light filling this Void. All this comes under the category of Will. The next step is represented by the concentration of this diffuse light-sound into a focus (under the secret influence of Will), called Bindu. It is in this stage that the Power of Action (क्रियाशक्ति) distinctly unfolds itself The creative principles (तत्त्व) are evolved out of this Supreme Bindu. The Bindu subsequently breaks itself into three, the three parts being known as Bindu, Bīja and Nāda. Bindu is the part in which the Śiva aspect is predominant, while in Bīja Śakti prevails. In Nāda, however, the elements of Śiva and Śakti are of equal strength.

What disturbs the equilibrium of the Bindu ? The *Sāradā-tilaka* says nothing in reply to this question The *Prapañcasāra* says :—

कालेन भिद्यमानस्तु स बिन्दुर्भवति त्रिधा।
स्थूलसूक्ष्मपरत्वेन तस्य त्रैविध्यमिष्यते ।।
स बिन्दुनादबीजभेदेन च निगद्यते ।।[4]

From this it is evident that according to Śankarācārya it is Kāla which breaks the equilibrium of the Bindu. And in this view Kāla is an eternal aspect of the Eternal Purusa, through which His intimate knowledge of the Supreme Prakṛti is said to be derived Prakṛti knows Herself and is Self-luminous. The actuating power of Kāla is suggested elsewhere also by the expression कालप्रेरितया[5] The *Prayogakramadīpikā*[6] explains the term thus प्रकृतेरेव प्रलयावस्थातो यत् परिपक्वदशानन्तर सृष्ट्युन्मुखै.। कर्मभिर्भिन्न स्वाकारनिरूप्य रूप योऽसौ बिन्दु.।।

The Great Sound which comes into being when the Bindu splits itself is known as Śabda-Brahman, as the *Sāradā-tilaka* and *Prapañcasāra* observe:

भिद्यमानात् पराद् बिन्दोरव्यक्तात्मा रवोऽभवत्। शब्दब्रह्मेति त प्राहु सर्वागमविशारदा ॥[7]
बिन्दोस्तस्माद् भिद्यमानाद् रवोऽव्यक्तात्मको भवेत्। स ख श्रुतिसपन्नै शब्दब्रह्मेति कथ्यते ॥[8]

It is well known that what is figured as the pericarp of the thousand-petalled lotus within the crown of the head is the so-called Brahmarandhra which is often referred to as a Void. It extends through the Susumnānādī down to the very bottom of the interior of the spinal column If the mind rests in the Void it loses its restless nature and becomes a blank—a state usually known as Unmanī or Nirbīja Samādhi. It is here that one attains to the realisation of oneself as Para Śiva above the gunas The Will Power and Supreme Nāda emerge from this source. Evidently, this Mahā-śūnya is identical with the Vyāpinī [9]

The terms sixteenth (षोडशी) and seventeenth (सप्तदशी) Kalā of the Moon are used differently in different texts. When the Supreme Nāda (iii) is called the sixteenth or Amā-Kalā, the name 'seventeenth Kala' or 'Samanā', is reserved for the Supreme Power (ii). But at other times the term Unmanī is attributed to the seventeenth Kalā, when the words Śakti and Śūnya are used synonymously

The Supreme Nāda stands for the supercausal or Mahā-Kārana state of Brahma, which is known as Visarga Mandala If the Supreme Śakti is called Kula and the Supreme Śiva-Akula, the sphere of Visarga may be described as below them both. But usually it is placed in the upper layer of Brahmarandhra below which in regular order are the spheres of the Sun, the Moon and the great Vāyu—all within the limits of the thousand—petalled lotus

The causal state of Brahma is represented by Śabda-Brahma or Kula-kundalinī, figured as a triangle consisting of three principles (तत्त्व) viz, Bindu, Bīja and Nāda, issuing from the Para-Bindu under division. The triangular Kundalinī would thus appear to be a manifestation of the Primary Power represented by Para-Nāda and Para-Bindu.

The subtle principles of cosmic structure issue out of the Kundalinī and begin to locate themselves in distinct centres in the forehead and lower down in the sympathetic system It has already been observed that the Bindu (lower) is Śiva and Bīja is Śakti and Nāda (lower) is the product of their Union. Bīja or Śakti is virtually the entire alphabet, the letters of which are arranged in a triangular fashion designated in the Tantras as 'अ-क-थ' triangle—an

equilateral triangle the three sides or lines of which are formed of 16 letters each, beginning with अ, क and थ respectively Thus, 48 letters constitute the three equal sides of this triangle This triangle is intimately associated with the principles of Kāmakalā—a subject which is outside the scope of the present paper The constituent bindus of Kāmakalā are thus three—two causal (कारण) and one of the nature of effect (कार्य)

The Nāda which springs from the inter-action of Bindu (lower) and Bīja is to be distinguished from Śabda-Brahman which manifested itself during the division of Para-Bindu. The latter may be described as Mahānāda. The Nāda contains within itself the indistinct sounds of all the letters of the alphabet, much in the same manner as the sunlight may be said to consist of all the coloured rays known to us The truth of the matter is that Mahānāda or Śabda-Brahman, in its manifestation as Kundalinī, is located in the body of a man and serves as the mechanism for the articulation of sounds.

The continued practice of a mantra causes it to be sounded in a subtle manner in the Susumnā The sound expands itself and is blended with the lower Nāda—it does not and cannot rise upto the Mahānāda higher up. The locus of Mahānāda is free from the action of ordinary Vāyu which cannot rise up to it. It may be of some interest to note that Mahānāda is associated with the Para-Nāda in the Brahmarandhra above it on one hand and with the lower Nāda on the other The power involved in the lower Nāda crosses the middle of the two eye-brows (भ्रूमध्य) and flows down the Susumnā channel. At the lowest point Nāda is converted into the Kundalinī. The forces of the Bīja as concretised in the latter are all within the lower Nāda.

The position of Para-Bindu has a special value for contemplation, in as much as it represents the nexus of the Divine Plane on one hand and the Cosmic and Supercosmic spheres on the other. It is the place where Nāda extends into Mahā-Nāda or Śabda-Brahman beyond which is the Divine Nāda within the Infinite. Para-Nāda above is Supra-mental (उन्मनी) Divine Consciousness and Light while Mahā-nāda below is the source of Universal Creation Para-Bindu stands between the two. It is for this reason considered to be the best centre for contemplation of Guru

It may be stated that the Bīja consists of Varnas and that these are driven down to take their respective places in the six centres below, as soon as the downward moving power of Mahānāda passes through the middle of the two eye-brows and extends into the spinal column These Varnas, the modifications of Mahānāda, being the blends of Nāda and Bīja are so many actions generated from Para-Bindu

which is pre-eminently characterised by active Power Mahānāda cannot give rise to the different creative principles unless it passes through the stage of Bindu

We need not proceed further to describe the progressive stages of creation. From what has been said above the meanings of the terms Nāda, Bindu and Kalā must have been made sufficiently clear We thus find that in the above analysis, which follows mainly the traditions set up by Laksmana Desika and Śankarācārya, there are three Nādas—Para-Nāda, the antecedent of Para-Bindu; the Mahānāda called therein Śabda-Brahman, which follows the disruption of Para-Bindu, and the Nāda which results from the union of Bindu and Bīja. Similarly, there are two Bindus—Para-Bindu which is produced from focussing of Para-Nāda and which is the source of Śabda-Brahman, the immediate spring of creative forces; and Apara-Bindu which is the effect of Para-Bindu with the Śiva element prevailing As regards the Kalā, it would appear that the Supreme Śakti which is the eternal associate of the Divine principle and remains always in it, either as completely absorbed in it and incapable of differentiation or as partially emergent is the Highest Kalā In a lower sense, however, the name Kalā is used to signify the Bīja mentioned above That is to say, the Varnas, symbolised as the letters of the alphabet and conceived as the basic principles of lower Nāda in the sound potentials, are Kalās in this sense From this point of view the traiangle called 'अ-क-थ' otherwise described as Kuṇḍalinī, is the Kalā.

(2)

The view-point of the Śaiva-Āgama of the dualistic schools may now be taken up for discussion. Here the Divine Essence of Śiva is conceived as inalienably associated with a Power or Śakti which is purely Divine and identical with it. The Essence and Power, both of the nature of Cit or Pure Consciousness, constitute the two aspects of one and the same Divine Principle Śiva is a transcendent unity. Śakti too is really one, though it appears as ज्ञान or क्रिया according to the character of the data on which it functions. It is the Will (इच्छा) of Śiva and is essentially one with Him. Bindu is the eternal material principle outside Śakti, but subject to Its action It is co-eternal with Śiva and Śakti, and the three principles are usually described as the three jewels (रत्न) of Śaivism and its holy Trinity In creation (in pure creation directly and in impure creation indirectly) Śiva's palace is that of an agent, Śakti's that of an instrument and Bindu serves as the material stuff. Śakti being immaterial never suffers any modification during action,

but the Bindu does The modification of the Bindu which follows from a disturbance of its equilibrium (क्षोभ) under the stress of Divine Śakti at the end of Cosmic Night (प्रलय) gives rise to five Kalās which appear as it were like five concentric circles with greater and greater expansion These Kalās which precede further progressive modifications called Tattvas and Bhuvanas bear the names of Nivrtti (outermost), Pratisthā, Vidyā, Śānti and Śāntyatīta (inmost). This represents one line of the evolution of Bindu, as that of the objective order (अर्थ) The other line is represented by the evolution of Sound or Śabda. In this aspect we find Nāda, Bindu and Varna as the three-fold expression of Bindu arranged in an order of increasing externality

Bindu is synonymous in this system with Mahāmāyā and Kundalinī It is pure Matter-Energy and is to be distinguished from Māyā and Prakrti,[10] which are impure It is the matrix of pure creation and is the source of two parallel lines of evolution, viz , of Śabda and Artha, so that it is to be looked upon as of a dual nature. The *Pauskara-Āgama* says :—शब्दवस्तूभयात्मासौ बिन्दुर्नान्यतरात्मक ।

The order of Śabda Creation out of the disturbed Mahāmāyā is thus given :

(i) Mahāmāyā
|
(ii) Nāda.
|
(iii) Bindu.
|
(iv) Sādākhya.
|
(v) Īśa.
|
(vi) Vidyā

In this scheme Mahāmāyā stands for Para-Bindu in its undisturbed condition and Nāda represents the same Bindu when the Cit Śakti has acted upon it As the action of Śakti upon Bindu is in a sense constant it may be assumed that (i) and (ii) are really two aspects (logically successive but in actual fact simultaneous) of the same principle, Nāda representing the disturbed part of Mahāmāyā If Mahāmāyā is Kundalinī in its essence, Nāda is the same Kundalinī in its awakend and active state Mahāmāyā as such has no relation with Purusa or the human soul, but as Nāda or Kuṇdalinī it resides in every Purusa, normal and supernormal[11]. The truth is that the evolution of Mahāmāyā into four-fold Vāk, e.g , Parā or Sūksmā, Paśyantī,

Madhyamā and Vaikharī and the obscuration of the inherent Divinity (शिवत्व) of every human soul under the veil of mala or original impurity working from the beginningless past (अनादि) are co-eternal phenomena Transcendence of Parā Vāk and removal of this veil of obscurity signify therefore a single act, which is only another name of the culmination of the process of divinisation of the human soul interpreted from the dualistic standpoint of the school as the restoration of its lost purity We are thus in a position to understand why sometimes Mahāmāyā and at other times Nāda is identified with Śiva Tattva Understood in this light Bindu (iii) would mean Apara Bindu and be a name for Śakti Tattva The next evolution, Sādākhya (iv), which is held to comprise Sadāśiva Tattva (including the human Sadāśivas, (अणु सदाशिवा·) five Brahmas, ten anus (Pranava, etc) and six Angas, stands for Aksara Bindu[12] and denotes Nāda in its form of gross but undifferentiated Sound (ध्वनि) The stage called Īśa (v) represents an intermediate state between the aforesaid Aksara Bindu and Vaikharī Vāk expressed as letters of the alphabet in all their permutations and combinations[13] The eight Mantreśvaras and their Saktis (eight in number, e g , Vāmā, etc) fall under this class The last (vi) named Vidyā, which includes the final stage of sound evolution, embraces all the Mantras and Vidyās, all the Āgamas and the so-called Vidyārājñīs (Queens of Vidyās, seven in number)—in fact, all audible sensible sounds familiar to us

It is interesting to observe that Mahāmāyā as described above is called Parā Śakti and considered as the Ultimate Cause (परमकारण) of the world It is also of the nature of Nāda and is distinguished from the Nāda lower down (ii) as Sūksma Nāda.[14]

The Siddhāntins who maintain the doctrine of Nāda repudiate the theory of Sphoṭa and other allied theories of verbal knowledge and seek to explain the process of the origin of Śābdabodha on the basis of this doctrine Rāmakantha in his *kārikās* has tried to show that the doctrine of Sphota is unable to render an adequate account of the meaning of a word The relation between a word (शब्द) and its meaning (अर्थ) is what is usually known as (वाच्यावाचकभाव) a relation of what denotes or reveals (वाचक) with what is denoted or revealed (वाच्य) by it. But wherein lies the denotative character (वाचकता) of the word concerned ? The object denoted by the word is external, but the word which denotes it is mental (बुद्ध्यारूढ) the two are distinct and incommensurate. No word is capable of denoting its sense by virtue of its own nature, but its denotative power makes itself felt only when it represents in

thought (परामर्श) the object (वाच्य) to be denoted which is external to it. This representation called परामर्शज्ञान is of the nature of what may be called thought form and reveals the object Hence, some thinkers are inclined to attribute denotative power of this परामर्शज्ञान, in so far as it reveals the object concerned But the Tāntric philosophers are of opinion that though परामर्शज्ञान as an intellectual act exists independently of the external object, it is a contingent phenomenon and arises under the action of some Causal factors working behind Such an act does not occur in the case of external objects not previously cognised by the senses Rūpa, rasa, etc become objects of mental परामर्श of the speaker. That through which the origin of such परामर्श becomes possible is called Nāda. Nāda giving rising to परामर्शज्ञान (अन्तः सजल्प), *and not physical Śabda,* possesses the denotative character (वाचकता), The sense intended to be conveyed is that the Nāda of the speaker creates in the man hearing a sense of the thing intended to be denoted (वाच्यता) The physical Śabda to which the vocal organ of the speaker gives expression manifests Nāda as thus manifested produces in the hearer the sense of the object meant Nāda reveals all Śabdas and Arthas Hence every act of discursive knowledge is impregnated with Śabda

Nāda is multiple, being unique in each individual, and is a product. Every animal soul (पशु आत्मा), having a nature of its own, experiences its own Nāda which arises from Anāhata-Bindu.

FOOT-NOTES

1. I. 7-8.

2 In this context the word Kalā stands for the Supercosmic Transcendent Power of the Lord and is to be clearly distinguished from the five Kalās, viz. Nivrtti, Pratisthā, Vidyā, Śānti and Śāntyatīta, which are evolved as forces from Bindu conceived as Cosmic Matter and Force and related to the Cosmic Tattvas and Bhuvanas

3 शिवेच्छया परा शक्ति शिवतत्त्वैकता गता। तत परिस्फुरत्यादौ सर्गे तैलं तिलादिव॥

4 I 42-43

5 *Pr Sā* 1 46

6 P. 412.

7. *Sā Tila.* I. 11-12.

8 *Prapa Sā* I. 44.

9. This is according to the *Svacchanda Tantra*. But some writers equate Mahāśūnya with the Initial (आद्य) Nāda See Pūrnānanda's *Śrī Tattvacintāmani*

10 In the Śaiva-Āgamas of all the schools which recognise the 36 tattvas Māyā and Prakrti are distinguished They are not identified as in the *Śvetāśvatara Upanisad* (IV 10) : मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्। In the Āgamas generally Māyā is eternal, but Prakrti is not so For Prakrti is evolved from Kalā which itself is an evolute from Māyā But in some places in the Tantras they are differently conceived Prakrti stands for the material principle in a general way and Māyā is one of the Vikalpas under this category Thus, we read : तच्छक्तितद्गतप्राणिकर्मविषयभेदेनेति। प्रकृतितत्त्वस्यैवान्तर्गतो विकल्पोऽयमुक्त । तत्राचित्शक्तिमात्र तावत् प्रकृति । तस्या स्वान्तर्गतस्वेशितृकालप्रयोज्यस्वकल्पिततदीयत्रिमूर्तिहिरण्यगर्भाद्यखिलचेतना सोढु नानात्वादिप्रत्ययकरमवान्तरशक्तिमात्र माया। + + + मायाया अप्यन्तर्गत तेपा परिच्छिन्नस्वरूप-तादिप्रत्ययकरमविद्यालक्षणमवान्तरशक्तिमात्रमिह शक्ति । + + तस्या शक्तेरप्यन्तर्गत यत् तद्गतप्राणिना प्राक्तनभवोपार्जित कर्मजातं तदिह कर्म। न च केवलस्य कर्मणोऽवस्थानमिति तत्समवायी मलिलोऽचिदशोऽभ्युपेयते यत् शैवप्रक्रियाया प्रकृतितत्त्वं व्यपदिश्यते।

11 The gloss on the *Sarvajñānottara Tantra* cited by Umāpati in his commentary on a Kārikā of the *Svatantra Tantra* (being the 24th Kārikā of his compendium) says :—

कुण्डलिनीशब्दवाच्या तु भुजगकुटिलाकारेण नादात्मना स्वकार्येण प्रतिपुरुषं भेदेनावस्थितो, न तु स्वरूपेण प्रतिपुरुषमवस्थिता। The original couplet runs thus :

याऽथ कुण्डलिनी शक्तिर्मायाकर्मानुसारिणी।
नादबिन्द्वादिक कार्यं तस्या इति जगत्स्थिति'॥

12. Aghora Śivāchārya identifies Aksara Bindu with Paśyantī Vāk in his commentary on the *Ratnatraya* (verse 74).

13. The Īśa stage may be said to correspond to the Madhyamā Vāk, which is characterised by thought (अन्त: सजल्परूपा) and possesses an ideal order in its parts.

14. Sometimes the term Sūksma-Nāda is applied to Bindu, the cause of Aksara-Bindu The commentary, on Bhoja's *Tattvaprakāśa* holds that Sūksma-Nāda, belongs to Sakti-Tattva. This view is endorsed by Sarvajña Śambhu in his *Siddhānta-dīpikā*. Aghora Śivāchārya in his commentary called *Ullekhinī* on Rāma Kantha's *Ratnatraya* identifies Sūksma-Nāda with the first manifestation (called simply Nāda) of Bindu which is synonymous with Para-Nāda (see *Ratnatraya*, Kārikā 22).

NYĀSA VIDYĀ AND THE ROLE OF ĀNŪKULYA SAÑKALPA IN IT

Dr. T Gopalaswami Iyengar

It is uniformly acknowledged by all the Vedantins that the Upanishads, The Brahmasutras and the Bhagavadgīta are in absolute concordance in declaring the same philosophy and religion Likewise it is also unanimously conceded that thirty two Vidyas or processes of meditation, popularly known as Brahma Vidyas lead to the attainment of immortality and highest beatitude The different Vidyās are differentiated from one another according to the special and specific attributes peculiar to each Vidya. All the Vidyās as such are based on Bhakti which is synonymously correlated with upāsana Vedana, dhruvānusmriti etc in the Upanishad terminology The term Bhakti connotes knowledge or Jnana and it should not be confounded with the sentence-knowledge or Vakyajanyajnana maintained by one school of Vedantins The knowledge connoted by Vedanā on the other hand, originates in the mind which is cleansed of all its impurities by the repeated practice of Sadhanasaptakas enjoined in a special type of Yogic discipline. Each vidya is highly potent, perfect and complete by itself in all its plenitude and consequently its disciplined practice shall conduce ultimately to the attainment of perpetual *Paripurna Brahmānubhava* Owing to the varying dispositions, desires and qualifications of the meditators (Upāsakas), the Upanisads mercifully declare option to each *upāsaka* to choose his Vidyā for purposes of practice. But the identity of Brahman and the consequential enjoyment of Brahman are categorically assured to each Upāsaka, irrespective of the vidya, chosen for practice.

The Brahmasūtras elaborately discuss in an entire pāda of the third chapter and describe precisely the attributes of the Lord, to be meditated upon in the Brahmavidyās. Apparent contradictions are removed by the application of Mīmāmsā cannons of interpretation in order to pave the ground of the Upasaka for sure results The knowledge-contents converted into Bhakti aspect should therefore be dilated upon the clear-cut picture of the Lord in relation to the Vidyā chosen for practice. Bhakti is in fact, an uninterupted

flow of thought in succession regarding Brahman and His attributes, like the flow of an oil in which there is no other element except oil This peculiar stream of knowledge as related to Brahman, possessed of infinitely, infinite qualities is sure to conduce at some state to intensify inexpressible and irresistable love towards Him If perchance, there were to be moments of separation from Him, it will be felt most unbearable and highly intolerable promoted by an urge to reunite himself with Him This kind of Bhakti is styled by the acāryas as "*Prītirupapannam anuhyānam*" with reference to the Supreme Brahman Bhakti is a relative term which in varying degrees is applicable in secular life as well denoted in different terms It is like the electrical energy converted into heat, light and magnetic energies under certain adventitious conditons Love of the father towards the son is *Vatsalya*, towards wife is *Kāma*, towards friends is *sneha* and towards acharyas and Supreme Lord is *Bhakti* This love developed by practice everyday, creates a spiritual thirst *par excellance* and this is said to deepen into a state of *Parajnāna* This again when repeated rigorously is heightened to the state of *Paramā bhakti* or Supreme devòtion It reaches, thus the acme of perfection with overflowing devotion and consequently the devotee cannot contain himself without visualising Him at the wake of the dawn of His divine will and grace (Sankalpa suryodaya). This is Bhakti-medium pivoted on the base of Brahma vidya is a flight of ascent from the mundane plane to that of spiritual height and the Lord's grace is a clear decent from the celestial to the terrestrial.

But the practice of Bhakti is not a bed of roses It involves rigorous discipline in a particular order and it is to be observed in strict adherence to the committal of one's own duties (*svadharma*) with special reference to the caste and order of life However much, the Bhakta deeply absorbed in meditation succeeds in his arduous task of meditation he cannot escape the perils of long accumulated Karma known as *Prārabdha karma*, until it is totally exhausted by experience or expiated by contrition or *prāyascitta*. Even the towering superstructure carefully built by the accumulated merits of Bhakti Yoga, will collapse even if a simple condition is omitted or wrongly observed. Hence many pitfalls and the incidential despondencies are inevitable in the ladder of progress of Bhakti. As long as karma continues, the devotee or Bhakta is prone to suffer under the evils of Samsāra and face several severe pitfalls and setbacks. Thus there is little or probably no chance at all in his Kali age of confusion, troubles and turmoils to reach promised goal of liberation as envisaged in the

Brahma vidyās The *Bhagavadgita* which teaches the glory of Bhakti Yoga in detail did not spur even the dutiful student Arjuna, whose spiritual private tutor was no less a great person than Lord Krishna Himself Arjuna was much overcome by compunction, despondency, and terrific fear of absolute inability to follow his advice

Again Bhakti Yoga is restricted to Traivarnikas alone who are eligible to the study of the Vedas Consequently it has no universal application to all people at large, irrespective of caste, creed or sex Again Bhakti Yoga cannot assure us the total annihilation of all Karma, including *prārabdha Karma*, soon after Bhakti Yoga fructifies and the Lord is visualised with all His auspicious qualities or Kalyanagunas There is no knowledge of the number of births which the soul has to pass through, before the last mortal coil is shed after the exhaustion of Prārabdha Karma Even today it is said that neither Vāmadeva nor Vasistha are released from bondage who were the followers of Brahma vidya and whose Bhakti Yoga fructified long ago

वसिष्ठोऽपिन मुक्त वामदेवोऽपि न मुक्त ।

So Bhakti Yoga as related to Brahma vidyā is a long-period-plan and is fraught with dire consequences of uncertain fruit and consequently it ceases to be a means for unfailing redemption in this birth itself

What is the next course to achieve Brahmānubhava at the end of this very life itself ? No system of philosophy either Sāmkhya or yoga, Nyaya or Vaiseshika or Purvamimamsa has assured so far this baffling problem Purvamimamsaka can come forward and say that *svarga* can be obtained after the mortal coil of the yajamana or sacrificer is shed But svarga is only an ephemeral pleasure and after the exhaustion of the merits of the sacrifice, the soul is prone to be enmeshed again in the Samsara It is also absurd to hope that a simple vakyajanyajnana or sentences-Knowledge can help us towards final emancipation even when the practice of Brahma vidya with all its rigorous restrictions cannot promise the final goal in this very life itself Realising all the practical difficulties in the practice of Brahma vidya based on Bhakti Yoga, Sri Ramanuja has bequeathed to us a distinct Brahma vidya popularly known as *Nyasa vidya* which has been kept as a secret treasure in a thin tradition by Srivaishnavite acaryas This doctrine of Nyasa Brahma vidya received greater elaboration in the able guidance of Vedanta Desika who perpetuated its veracity and virility in his master piece "Nikshepa raksha." Sri *Sudarsana suri*

popularly known as srutaprakasika-charya (the prolific commentator on Sri Bhashya of Śrī Rāmānuja) has made it crystal clear that prapatti vidyā is also implied by the sutrakara in his commentary on the commentary of Brahmasutra नानाशब्दादिभेदात् । The Mundakopanishad specifically mentions Nyasa vidya and cautions the devotee to take serious care in gifting the soul or atman to the Brahman It states clearly that the arrow-like atman is to be stung to the Pranava-bow and discharged towards Brahman-target with due attention[1]

Many such upanishadic texts warrant the supreme glory of the Nyasa Brahma vidya and the truths enshrined in the said vidya are clearly corroborated in the parallel passages incorporated in the Ithihasas, Puranas and Bhagavat Sastras or Agamas Even the Vedas and Upanishads quote the passage of others for confirming their views as "Brahmavādino Vadanti" The Brahasutras quote frequently "Smrtisca" to corroborate the veracity of the Sutrakaras view Later on the Itihasas and Puranas are accepted as the valid documents to amplify the truths as are incomprehensible in the Vedas and they elaborate their inner meanings with many references

"Itihāsa purānābhyām Vadam Samupabrmhyati'
bibhetyalpasrutādvedah māmayam pratarsyati"

The glory of the Nyāsa vidyā is expounded of course, in the very Gita which in the opinion of Sri Ramanuja is elevated to the rank of Smrti in the Brahmasutras Gita is acknowledged also beyond doubt, as one of the upanishads The rigorous observance of karma, JNANA, and Bhakti have baffled Arjuna who ultimately pleaded his inability to practice any one of them Out of saving mercy for Arjuna, Lord Krishna exhorted him to surrender to Him assuring in categorical terms that he would redeem him from all sins "aham tvā sarva papebhayo mokshayishyāmi" The ablative ending '*sarva pāpebhyah*' is of supreme importance which connotes total extinction of all sins that hamper permanent union with Him. The term *Mamekam saranam vraja* and *sarvapapebhyah* are the key words which unravel beyond doubt the mystery of the Nyasabrahma vidya enshrined in the upanishad love The immediate result of surrender is correlated with the total annihilation *of all sins* It is to be observed carefully that strong stress is laid by Lord Krishna on the word 'Sarva' which aspect is *alien to all other Brahmavidyas except Nyasa* It is therefore declared that Prapatti known as Sādhya Bhakti as well is a sure extinguisher of all the sins including Prarabdha karma.

'Sādhyā bhaktistu sā hantrī prarabhdhasyāspi nāśini'.

This open declaration of Nyasa vidya or saranagati sastra in an open battle field by Lord Krishna is indeed the supreme truth declared as the only means for all who sail in the same boat as Arjuna Arjuna is in fact, a valiant kshatriya who but pleaded his utter inabilty to adopt any dharma either karma or jnana or bhakti and who even exhibited his feeble nature of weeping to adopt any course At this stage Lord Krishna exhorted him to surrender to Him, with an assurance that Arjuna would be freed *from all sins* and pacified him don't weep', (mā śuchah)

Contextually it can be deduced from the tenor of the Gītā as envisaged in the last advice or carama sloka that self-surrender stands absolutely in the same relation to nyāsa Brahma vidya as Bhakti Yoga ultimately aided by Karma and Jnana, stands related to Brahma vidyas. The term śaranagati is synomynous with Prapatti, atmanikshepa, saranavarana, etc in the *upanishad* and *puranic lore* It is at once the self gift to the Lord and it is also A synonymous with namah, which etymologically means 'not mine' (na mama)

Nyāsa vidyā is an unfailing, direct and independent means or *upāya*, by virtue of which the self same result accrues as promised in all the other Brahma vidyās The causes and conditions, ceaseless practice (asakritaivrtti), wearisome disciplines of Yoga, batches of expiations, for violating the Sastraic injunctions in the process of meditational progression and such and similar restrictions which are indespensably correlated with Bhakti Yoga are entirely dispensed with in this Nyasa vidya It is a regular yoga or sacrifice in which the main offering is our atman at the feet of the supreme being and His saving devine Grace The famous Taittriya upanishadic passage *asyaivam vidushah*" clearly bears testimony to the above fact and it strikingly compares Nyāsa vidyā to the accessories, required of a regular yoga The offering or gifting Atman or '*ātmahavistyāga*' is the conspicuous principle on which the edifice of prapatti vidya is erected, while offering the self oblation to Him It is essential that there shall be a clear realisation in the mind of the devotee in the manner as Vedānta Desika puts it.

"Myself, the burden of responsibility of protection and the resultant effect of protection do not belong to me All these belongs to Him to consort of Lakshmi "[2]

Nyasa vidya like any other Brahma vidya is highly potent and to implement it six accessories are prescribed as angas in the Lakshmi tantra Some of the

tantras take the sixth anga namely Atma nikshepa as the main *angi* and subordinate the other five as angas or accessories to it

> "Ānukūlyasya Sankalpah prātikulyasya Varjanam
> Raksisyati Viśvāsah goptitva Varanam tathā"
> Ātmaniksepa Kārpanye sadvidhī Saranāgatih

These are certain essential qualifications which conduce to the sure results of Nyāsā vidya calculated to relieve one of, the burden of all sins in this very life itself There shall be strong positive determination to commit one's self to such of the deeds as are pleasing and congenial to the Supreme Lord There shall also be a strong will to dessociate absolutely all things and actions which will incur the displeasure of the Lord (Pratikulya varjana) Again one should have unimpeachable faith in Him (mahā viśvāsah) that he is comptent to protect and that He is the only protector (Goptā) Sincere feeling of utter incapacity to adopt any other means like the regorous practices of bhakti, karma or jnana (akinchanata and ananyagatikatva). Lastly supplication for protection (Goptitva varana) is also essential qualification of one desirous of adopting Nyāsa vidyā

Nyāsa vidyā is highly effecacious inasmuch as the supreme Lord Himself assumes the vital role of being a potent, unfailing and unerring substitute in the place of all other means in respect of which the devotee feel utterly different to practise. The Lord who assumes the role of a substitute warrants the selfsame results which all the other means would have conferred, had they been efficiently executed The Lord in this vidya is styled as *siddhopaya* or an *ever-existing* accomplished and ever ready, competent, *upāya* to present Himself when surrendered to rescue all out of His redemptive mercy Prapatti is also of the form of knowledge or an upāya (Upāyajnāna) and consequently it does not pre-suppose any action o karma as in Bhakti Yoga It is a specific and distinct feeling or thought solely focussed towards Him with full realisation of utter helplessness and strong faith that He alone would protect

> "ahamapyaparādhānam ālayo 'kincano 'gatih
> tvamevopāya bhūto me bhaveti prārthanāmatih
> Śaranagatirityuktā sā deve'smin prayujyatām"

Further the Lord's main responsibility to lead the surrendered to the eternal bliss is specifically endorsed in the Iśavasya upanishad which implies the resultant effect of Nyasa vidyā.

"Oh agni (Lord) leadest thou by the right path Thou knowest all the paths Thou art indeed the real knower Dispellest Thou all the sins we shall utter namah or salutations unto Thee"[3] The word 'Namauktim Vidhema' is to be interpreted on the strength of the tantric texts to mean nyāsa vidya and its accessories

Sri Ramanuja strongly holds that this Nyasa vidya is also indispensable for one who practices Bhakti Yoga. Whenever rigorous expiations or Prayascittas are to be undertaken to put down the inpediments that hamper further meditational progress in Bhakti Yoga, the Lord will be surrendered and prayed to be the unfailing substitute to get over the difficulties that incidently befall. In this respect Nyasa vidya assures vital role of being a master-solvent to remove some practical impediments in Bhakti Yoga Thus it is treated as an accessory or anga to the Brahma vidya based on Bhakti *This does not bar nyasa vidya from being an independent and direct means for apavarga as an angi or main means* Taking Ramanuja's commentary on the charama sloka of the Gita to mean Nyasa vidya as an accessory, some critics are led to think that *nyasa vidya* cannot be a direct means or angi They even criticise that Ramanuja does not admit of svatantra prapatti as the main means of apavarga Sri Swami Desika; makes it quite clear in the *Nikshepararaksha*, that whereas the Lord who can be a competent substitute for all expiations and help the spiritual growth to aid Bhakti Yoga, is undoubtedly capable also to be an unfailing substitute for all practices of Dharma or means to annihilate all the sins including *prarabdha Karma* as well

> "sarvapāpebhyah iti tu upāya virodhivat prāptivirodhipāpavargamapi samgrahitum alam/ sarvadharmānityapi ca sādhana sādhanavat sāksāt sādhanamapi samgrhniyāt ityapi ca"[4]

Among the acessories Anukulya sankalpa can be considered to be the first and the foremost qualifications of one who is desirous of adopting prapatti mārga. The term Anukulya samkalpa conveys the sense that one should strongly resolve and determine to maintain unity in thought, deed and word in future to react in a manner which will be highly pleasing and agreeable to the Supreme lord The word sankalpa is a convention followed on all the ceremonial occasions whenever any fresh item of the ceremony is commenced Without şankalpa no religious ceremony will yield the desired fruit Sankalpa is a psychic process by virtue of which the desired end will revolve in the mind and create *an urge* on the part of the doer to execute the prescribed ceremony to

achieve the fruit without fail. Sri Ramanuja stresses that change of idea in the same Sankalpa in the same act will yield different fruits, in the course of his commentary on the Gita in respect of the stanza.

Therefore sankalpa is of paramount importance since it directs the proper person to mind the aim, theme and consequently proper course of action for the accomplishment of the subject. When the sankalpa is directed towards one's strict adherence towards the execution of the injunctions pleasing to the Lord, the devotee will naturally shun bad societies and associate with men of sattvic nature and consequently he will be sattvi in word, thought and deed and he will dedicate all his activities towards the will of God. He will therefore become much detached from the world and develop a mentality that all things in the world are the abodes of the Lord. Rajas and Tamas fail to have any sway on the devotee. He will be absolutely emptied of egoism and appear to be always god-intoxicated. He will develop that all souls are alike and treat that no entity in this world is despicable since it has to serve some purpose to Him. This will finally result in treating all things alike as envisaged in the Gita.

Lakshmi tantra is right therefore in defining anukulya sankalpa as which is the resultant effect of the said sankalpa. This accessory is the first step to build good character interest and in the vedic injunctions and deadly fear from sins. Thus by leading a good life, he shall become dear to the Lord and consequently he will be the first to be chosen by virtue of being an anukula to Him.

The term anukula significally conveys the literary sense of favourable winds in the sea which will safely and surely push the struggling boat towards the shore. Similarly sankalpa strong or resolve to think and do uniformly what would please the Lord is the sure sign indications of the Lord's redemptive mercy to save the struggling soul from the turbulations and make the soul reach the goal of immortality. The term anukula and sankalpa are the two significant constituent parts of the first accessory of Nyasa brahma vidya which is the surest sign of involving Lord's grace by the prapatti bent soul struggling for redemption. The actions which are performed in strict conformity with the sastric injunctions are pleasing to the Lord and by such actions punya is said to accrue. More pleasing acts are therefore, the means to approach Him and be dear to Him so that the successful dawn of His sankalpa would be unfailingly secured. The devotee will be escaping the charge of being accused on account of violating his commandments as enjoined in sruti and smriti.

Therefore it is to be conceded that the basic and fundamental principle on which the structure of prapatti is erect is one's strong determination to commit to things which will please Him alone who is the unfailing refuge of all the loving

FOOT-NOTES

1. प्रणवोधनु शरोह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते।
   अप्रमत्तेन वेद्धव्य शरवत्तन्मयो भवेत्॥
2. Aham mat raksanabharah madraksanaphalam tathā
   Na mama Śrīpaterevetyātmānam niksipedbudhah."
   अहमद्ररक्षण भर मद्रक्षणफल तथा।
   न मम श्रीपतेरेवेत्यात्मान निक्षिपेद्बुध॥
3 "agne naya supathā rāye asmān
   viśvāni deva vayunāni vidvān
   yuyodhyasmat juhurāna menah
   bhūyisthām te nama uktim vidhema" (Iśa. 18th Mantra)
4 Niksepaaksā.

ESCHATOLOGY OF THE BHAGVAD-GITA

Dr G M Patil

Eschatology or the doctrine of life after death, is one of the main constituents of any philosophical discussion and in Bhagwad Gita, it occupies a special position. A wonderful co-ordination of different aspects and a marvellous synthesis of various view points is presented by the master-mind and all this with no conflict or contradiction in the discussion. The picture is clear and complete and stands before the minds eye of a careful reader

The various stages of the individual soul after death can be thus enumerated starting from the lowest step of the ladder and reaching the top in due order 1 hell 2 heaven 3 different worlds, 4 demonic birth, 5 birth in a rich pious-family, 6 birth of man of the world, 7. Salvation (a) in this very life (b) and after death.

Immortality of soul with its rebirth is one of the important pillars on which Hindu Philosophy and Hindu way of life is supported This has been referred to in the Bhagwad Gita A full description on the immortality of soul is given in chapter Second (II 13-25) and the rebirth is stated positively as well as negatively in a number of places [1] That one has to leave this world and has to take shelter in some other world is also clearly indicated,[2] but what these stations will be, will vary according to the performance of the individual Among these, the lowest and worst perhaps is the hell.

B. Gita ordains hell as a result of different causes The first among them is the failure of the family practices and observances [3] This arises out of the intermingling of the castes which itself is also a cause of the hell The family and caste observances and rules are essential as the discipline ultimately leading to the welfare of the society. If they are broken, definitely there will be a chaos leading to the society People who are confused in their minds by innumerable thoughts, entangled in delusion and attached in various objects of lust surely and definitely fall in the impure hell.[4] That they perform their legitimate duties rigorously and regularly is no excuse to them The triple gate of hell is ever present before an individual in the form of lust, wrath and greed [5] A clear warning has been sounded by the Lord Krishna for an individual to avoid these, if he does not desire the consequences.

The next important halting station before rebirth is the heaven. To fight for the lawful and right cause is itself a boon to the warrior If he dies in the battle, the golden gate of the heaven remains wide open to accord him a hearty welcome[6] Heaven, it appears, was believed to be a necessary reward for a warrior dying in the war, but otherwise it was not easily available unless special efforts are put in It is one of the desired attainments (Kāmya) of an individual, to be obtained after performing certain sacrifices presented for the Vedas[7] But this is clearly stated to be a very transitory and temporary abode as one has to return no sooner the Visa or the permit issued on the basis of the merit obtained by the sacrifice is expired

Distinguished from the heaven, there are other worlds also to which the soul after death goes e g those who worship different gods go to their respective abodes[8] The manes-worshippers go to the world of manes and those of the presiding deities reach to their respective worlds[9] We are told that worshipper of Lord Krishna reach him after death[10] The devotees of the Yakshas, the wicked spirits, the unsatisfied souls go to their regions after death The passage by which all these returning passengers are booked is the dark one perhaps called as the Pitryāna or pipīlikā (ant) path elsewhere

After taking respite in these places the soul is transmigrated in this world getting either the reward or the punishment according to his deeds in the previous life. The doctrine of 'Reap as you sow' holds good everywhere and here there is no exception to the rule. Different strata of the society are ascribed to the souls. Demonic births are perhaps the worst amongst these Those who hate the Divinity, are cruel and vilest in their behaviour are thrown into these demonic births, ever descending in the lowest depths never to reach the Lord'[11]

The imperfected yogi, if he died before the completion of his endeavour, stays in the region of the rightous for innumerable years and is born in the family of either the pious and the rich or the yogi full of wisdom[12] Such a birth is extremely rare.

The intermediate souls are accommodated in between these extremes. They are born as laymen on different levels in the society according to the merit and the demerit gathered by them in previous births. Though definite directions about these intermediaries are not found in the Bhagvad Gita, their return is definte and they are allotted the benevolent or the malevolent experiences regarding position, education, wealth, wife, children, span of life and other aspects of life accordingly.

Lastly, we come to the souls who enjoy salvation They are emancipated and released once for all from the cycle of birth and death Hence there are different paths leading to the same goal According to the Bhagvat-Gita, this final beautitude can be obtained by (1) performance of one's duties (2) knowledge, (3) control of mind and senses, (4) devotion

(1) If a person performs his duties, the doctrine of Karma states that, he is bound by the merit or the sin created by the action, by the desire for the good or bad fruits of the same or by personal claim to such actions These create a tie for him A person can perform his actions without attachment to their fruits and can discard these fruits to enable him to attain the eternal abode of self-realisation [13] One can perform all necessary actions but at the same time he can disown a personal claim to them and this way he is released from the bondage of actions [14] Devoid of personal ego, one can perform all normal and also incidental actions, not as his own, but as a representative of the Almighty doing his actions as a nominee [15] We do not desire to discuss the whole theory of Karmayoga in detail, but can conclude in short and say that Karmayoga as propounded in B Gita makes it obligatory for an individual to execute all his personal, social and religious duties and at the same time releases him from the bondage of these actions, leading ultimately to the freedom from birth and death.

(2) The path of knowledge is undoubtedly more effectual and it should be so because it happens to be ancient lore of the seers. But this path is not available for a layman Knowledge can be attained by ceaseless selfless actions [16] It can also be had from the Saints through salutation, discussion and service[17] or also through unwavering faith in the acquisition of knowledge with control over senses [18] This knowledge like the fire which when produced from the fuel burns the fuel itself completely to ashes, burns all bonds of actions and sets the performer free from the blemish [19] Of course, the levels of grouping and digesting the knowledge will always remain and as a result of this if a few can reach the goal instantaneously, most of the others will attain the end slowly after many births [20]

(3) The Yoga or the control over the mind and the senses is the third path of release. The sixth chapter dwells upon the special and the effective mode of the deliverance (VI 27, 28, 30, 31) But there is one special and salient feature about this path. It yields liberation in this very life which is generally called as Jeevanmukti as distinguished from Videhamukti which is

obtained after the death This latter is indicated by many expressions such as गच्छन्ति (II 51), ऋच्छति (II 72), यान्ति (III.23) प्राप्य (VIII 21); गत्वा (XV 6) and the like The same Jeevanmukti is enjoyed by a jñāni (VI 19-25). They live in Brahman and they perceive Brahman all around them Though they physically live in body, they do not reap any benefits of this frail human body. They live because this human frame has yet to meet its natural and destined death. They perform all the normal duties of a common man but are not least polluted by them or are not attached to them This in fact is the last of the fourfold attainments of human existence. (Purusārtha).

(4) Bhakti or devotion is the fourth path It is most easy, simple and universal. The highest devotion enables a devotee to reach the final goal in many ways. It gives him the true knowledge of the supreme self whereupon he makes his progress [21] It is the devotion which brought the universal form within the sight of Arjuna (Chap XII) Through devotion a man performs his actions as the actions of God or he relinquishes his actions to God.[22] or he discards all fruits of action[23] and thus gets released In short, the devotee here through the favour of God becomes a Karmayogi This path is said to be similar to the behaviour of kitten because the God lifts the devotee from the ocean of the universe [24] It differs from the other path of knowledge which is discribed as the one that of a young baby of a monkey.[25]

The salvation is attained through four stages viz सलोक समीपता, सरूपता & सायुज्यता These are indicatively hinted in B Gita in different contexts though perhaps such a distinction might not have been originally intended The Salokatā or existence in the same world as that of the God is indicated by VIII 21, 24, XV 6; The Samīpatā or proximity is referred to by VII 29, VIII 16, IX 28, XII 4 The Sarūpatā or formal identity is shown by IV 10, 19, VI.10; VIII.5, XIII.18, XIV 19, while the Sāyujyatā or complete union is expressed by VI 31, XII 8 The idea of liberation is referred to in the B. Gita by many words and expressions such as अमृतत्व (II.15); ब्रह्मनिर्वाण (II 72; V 24; 25, 26); अनामय पद (II 51), पर (III 19, XIII 34), ब्रह्म (IV 31), परा गति (VI 45; XIII, 28, XVI 22), परमा गति (VIII 13) परा सिद्धि (XIV 1), तत्पदं (XV.4); पदमव्ययम् (XVI 5) पर धाम (XV 6), शाश्वत पद (XVIII 56) and others.

In short, B. Gita has become a concise compendium on the doctrine of eschatology giving all the view points and processes thereof.

FOOT-NOTES

1. *II*.13; *VI* 45; *VII* 19; *VIII*.25, 28; *IX*.3, *V* 17; *VIII* 15 & 16, *XII* 7, *XIII* 23 *etc.*

2 *IV* 31, 40

3 उत्सन्न कुलधर्माणा . नरके नियत वास । १.४४; सकरो नरकायैव। १४२।

4 अनेक चित्त विभ्रान्ता .. पतन्ति नरकेऽशुचौ। XVI 16.

5 त्रिविध नरकस्येद . त्रय त्यजेत्। XVI 21.

6 स्वर्गद्वारमपावृतम्. II 32 . हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्ग II 37.

7 कामात्मान स्वर्गपरा II 43 त्रैविद्या मा सोमपा IX 20-21.

8 प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ... VII 20, देवान्देवयजो यान्ति . .IX 25, VII 23.

9 पितॄन्यान्ति पितृव्रता । भूतानि यान्ति भूतेज्या . . IX 25.

10. यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् IX. 25 मद्भक्ता यान्ति मामपि। .... I VII. 23

11. तानहं द्विषत क्रूरान् यान्त्यधमा गतिम् XVI. 19, 20.

12 प्राप्य पुण्यकृतान् . लोके जन्म यदीदृशम्। VII 41, 42.

13 कर्मज बुद्धियुक्ताः .... । II 51, न मा कर्मणि लिम्पन्ति . VI 14.

14 मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्य . . । III 30-31

15 मदर्थमपि कर्माणि । XII 10,

16. सर्वं कर्माखिल पार्थ . V 33, 38

17. तद्विद्धि प्रणिपातेन .., । IV 34

18 श्रद्धावाल्लभते ज्ञान .. । IV 38.

19 ज्ञानाग्निदग्धकर्माण . । IV 19, 37, ज्ञान निर्धूत कल्मषा .... । V 17.

20 बहूना जन्मनामन्ते । VII 19

21. भक्त्या मामभिजानाति . । XVIII 55

22. यत्करोषि यदश्नासि ... । IX 27

23. सर्वकर्मफलत्याग .. । XII 11.

24 तेषामहं समुद्धर्ता ... । XII 7

25. ददामि बुद्धियोग तं .... । X 10.

"ME" MEANS BRAHMAN

D T. Tatacharya

Indra was extremely pleased with *Pratardana,* son of Divodāsa, who helped him win the war with Asuras He entertained him in his great, beautiful palace and bade him ask for a boon which he would grant him Pratardana said in reply "Please choose the boon yourself, such boon as is most beneficial to man, i e that will result in the highest good to him" "No sir", Indra advised him, "boon is always chosen by the grantee and never by the grantor." Pratardana's polite but firm reply was this "In that case, sir, there is no boon asked by me and granted by you" Inspite of this blunt refusal on the part of the guest Indra thought he should keep his promise So he taught Pratardana a great vidyā. He said :

"Know me This knowing me, I consider, is the most beneficial to man" There could be no doubt that 'me' here refers to the speaker, Indra It appears that Indra tells Pratardana that knowing India is the highest good to man. But could it be ? Indra is a jīva holding that high position as the result of so many great sacrifices performed in his previous births Knowing him can never yield the greatest result that a man would aspire to achie e, namely, emancipation, *moksha* Emancipation could be obtained only through the grace of God, the Supreme Brahman and for that one should know Him and none else Knowing the Supreme Brahman is the most beneficial thing to man and not at all knowing Indra, who is only a Jīva, a bond soul like all others

Indra further says that he is the Breath and the knower and so he should meditate upon him as life and immortal. Referring to this Breath and the knower he says at the end of the teaching that it is Bliss, ageless and immortal and mentions many other characteristics which can go only with the Supreme Brahman. Taking into consideration all these, Bādarāyana, the author of Brahma Sūtras, comes to the conclusion that Indra's 'me' means not Indra himself but the Supreme Soul, Brahman. The section, the adhikarana, concerned with this topic is the eleventh and the last one in the first pāda of the first Adhyāya of the Brahma Sūtras and is called Indra-prāna-adhikarana.

The question, "can "me' mean any other than the soul of the speaker"

naturally arises here Bādarāyana's reply to this is 'yes It can'. The Upanishats teach us that Brahman is the soul of every thing, sentient or insentient, that exists in the world. This means that every thing, sentient as well as insentient, that exists in the world is the body of Brahman. The relation between Brahman and the world is that of soul and body A Jīva soul has its own body which is made of the elements. Of these two the soul is a sentient being and the body is an insentient one Though thus the Jīva soul is, unlike its body, a sentient being, it is the body of the Supreme Brahman in the same manner as his own body is his All jīva souls are the bodies of Brahman and Brahman is the one common soul of all Jīva souls.

Now there is an axiam concerning the significance of words words singifying the body may signify the soul within it Rāma, Kṛsna and such other names are names of the body only, there being no such differences as are indicated by these, in the souls. But in our statements such as "Rāma is intelligent," "Kṛsna thinks so" these names refer to the soul within the particular body, since intelligence and thinking are attributes pertaining to the soul and not to the body. Upanishats themselves make such use of words For instance, the Chāndogya Upanishat, after stating that Sat created light, says "That light saw 'I shall become many, I shall be born' It created water" Light here does not mean the mere insentient element because it cannot see and it cannot create

Bādarāyana tells us that Indra is a perfect Brahman knower. He knows the truth taught by Śāstras that Brahman is th soul of his ownself, as it is of everything else and he knows well that the personal pronoun "me" used by him could and would mean the Supreme Brahman, his inner soul So when he said "know me", & "meditate upon me" he meant to say that Pratardana should know Brahman and meditate upon Brahman In that case, one may ask here, why should Indra not use such words as *Brahman* and *Paramātman* directly indicating Brahman, instead of "me". Bādarāyana's reply to this question is as follows : Meditation enjoined here as the means of the greatest result that a man could aspire to achieve is not meditation upon Brahman alone but on Brahman as the inner soul of Indra, i.e on Brahman together with Indra as Its body. Brahman may be meditated upon in three ways : Brahman alone, Brahman as the soul of some sentient being and Brahman as the soul of some insentient thing Meditation taught here by Indra is of this kind.

It is not Indra alone, adds Bādarāyana, that has, adopting the Śāstraic view-point, used the personal pronoun in the sense of the Supreme soul but

there are also others The sage, Vāmadeva, for instance, declares as we know from the Rg Veda "I had been Manu, and also the Sun". Obviously 'I' here refers to the Supreme Brahman, who is the creator of all beings and the worlds This passage of Vāmadeva is quoted in the Brhadāranyaka Upanishat Nammālvār's words "It is I that become the ocean and the world It is I that created the ocean and the world" put in the mouth of the imaginery Nāyikā in separation, supply another instance

It is clear that what Indra taught to Pratardana is a Brahma-vidyā There is nothing more beneficial to man than Brahma vidyā since it liberates man from bondage, *samsāra*, a result which, there is no other means capable of yielding But for the attainment of this result it is sufficient if one learns and practises a pure Brahma-vidyā, knowledge of Brahman alone without Indra as Its adjunct Why should Indra also be included in the object of meditation ? The answer given is that this is a Vidyā intended for one who aspires first to enjoy the high position of honour and poweur as Indra and then attain *moksha* A pure Brahma-vidyā will lead immediately to *moksha*

So far we were considering the topic in the strictly śāstraic way Indra's teaching may be significant in another way also Pratardana came to Indra's court as a great hero after emerging victorious from the terrible war with formidable foes, mighty Asuras, and for this reason he is being honoured and entertained by Gods headed by Indra. This may naturally cause some pride in him Indra as a true and good friend of him wanted to prevent this So, by indicating that he has an inner soul and It is responsible for anything and every thing he has or does, Indra suggested to his dear guest that his case is exactly the same He should not be proud of his victory nor feel sorry for killing a number of enemies There should be complete *Sāttvika-tyāga* in all that he does.

True Brahman knowledge properly obtained from the study of the upanisats not only leads to emancipation but enables men to be men, makes them great and noble souls

VĀCASPATI'S EXPOSITION AND CRITICISM OF THE BUDDHIST VIEW OF "PERCEPTION"

Dr Miss Chitrorekha V Kher

All are agreed that in our knowledge the subjective and the objective elements are mixed together, that for a certain knowledge of an object our mind is as much responsible as the object itself, and it has proved a Vexing problem for the thinkers as to how much share of responsibility should go to the mind and how much to the object.

Faced with the same problem, in the context of perception, Dharmakīrti concludes upon the use of verbal expression as the marking line between perception, (nirvikalpa pratyaksa) which is a valid means of knowledge (pramāna) being a knowledge of the thing as it is, the real, and the determinate cognition (savikalpa) which is anything but a knowledge of the thing It is held to be a product of conceptual construction (kalpanā).

According to Dharmakīrti, the momentary unique individual (ksanika, svalaksana) which is the real existent is known by perception, the general character of an object, consisting of such factors as its universal, its qualities, actions, relations and name, which are supposed to constitute the being of a thing, is known by the determinate congition. It is based on perception, but in as much as it cognises the cognised, it is not valid. It cognises the unreal and therefore, it is not the true knowledge For that matter, it should not logically be termed as knowledge at all "To know is to cognise a real object. The function of knowledge in relation to the object is revelatory and not constructive or creative." To know is to reveal a thing or to manifest it as it is. If therefore, the object of knowledge be regarded as real, when it is, in fact, constructed by the knowing subject, the distinction between the real and the unreal would be obliterated. Perception is the only knowledge, according to Dharmakīrti, which reveals the object as it is while all other supposed forms of knowledge like the determinate cognition, memory, inference, recognition, etc. are not really valid but only apparently partake of the character of knowledge in differing degrees according as they are nearer perception or practically useful. Perception is a true cognition because it conforms with

the object i e it reveals an object with that nature and character which really belong to it But after perceiving a thing, we ascertain and describe it in terms of its class-character, its qualities, etc Any such ascertainment or description of the thing does not constitute perceptual cognition, according to Dharmakīrti, for it does not arise purely from the sense-organ and the thing, which is the first and foremost mark of perception Therefore, when verbal expression and memory creep in to form the judgement, it loses the character of perception.

The notions of the universal etc , the memory of the words expressive of them, the verbal expression and the actual association of the thing with all of them, these are the products of the mind, the thinking subject and in as much as in the determinate cognition all these predominate, it is purely subjective, with a very slender connection with the objective reality

"Taking an object of knowledge we find that it may be analysed into three kinds of elements, viz the material, the formal and the verbal" The material element is the being of a thing as known through the sense-organs The formal elements are the class-character and the like This is, of course, broadly stated But it suffices our purpose in showing that Dharmakīrti refuses to accept the formal and the verbal elements as real in the context of a thing Vācaspati presents his view in the matter as follows Determinate cognition is in conformity with the verbal expression and not with the object. It is also the source of verbal expression (vikalpayonayo śabdās tadevābhinivisante yad vikalpānām gocarah) and therefore, words refer to those entities which form the content of determinate cognition. If it were to arise from the object this would not be the case It would certainly conform with the object And if, even then it were to be regarded as a valid knowledge, every cognition which does not conform to its object would be valid, so that a distinction between valid knowledge and wrong knowledge would be impossible. Besides, if a cognition were to conform with that with which it has no connection, it may imitate all forms and all persons would be omniscient [1] Words do not form part of the essential being of a thing, because each of the two is independently apprehended in the absence of the other Thus it is evident that verbal expression has no authority to be associated with perception from the objective side

On the subjective side also, it cannot be the property of the cognition because the verbal expression has always a reference to the object The verbal expression is prone to giving a judgement about the supposed being of a thing. The introduction of verbal expression into the cognition has nothing to support

it. Therefore, it is proved that perception always arises from the object only and reveals the object only as devoid of any association with words.[2] The verbal expression has no real basis. The convention of the words does not denote the real thing, the unique individual, the cause of cognition The convention of words has a reference to the universal, which is unreal It is never perceived distinctly and non-apprehension is the same as the non-existence for the Bauddhas The distinctions of the universal, the actions etc are superimposed on the unique individual through the efficacy of the beginningless subconscious impressions. (vāsanā) Therefore, the conclusion is that whatever is expressed by words is not perceived and what is perceived is never verbally expressed. It is not possible to mix the two cases and to say that what is expressed is identical with what is perceived. What is clad in words and thus held to be the content of a determinate cognition is only a conceptual construction.

The fact that what is perceived has no connection with words is further proved thus A thing known by perception gives a different experience than the one derived from the thing as known from words. To say, it otherwise, in perception there is a vivid experience while in the cognition from verbal expression there is no experience of the thing as such. The "hotness" of fire cognised by tactual perception is one thing, the cognition that fire is hot, derived from a verbal assertion, quite another.

Further, the determinate cognition does not arise from the object and the sense-organ because the function of the latter two is interrupted by the memory of the verbal expression It conceals the thing from the senses, and does not help them in the production of the determinate cognition Memory is not a valid knowledge as it deals with the past in the first case and secondly, it does not give us any direct or at least presentative knowledge Memory may be true or false according as it does or does not change the order and character of the remembered object. But even true memory cannot be regarded as knowledge in the strict sense since it is not a revelation or presentation but a representation of past objects It is not about what is non-cognised before, of the present [3]

In perception, there is no scope for thought. But in a determinate cognition, we know one thing as possessing another thing, or universal or the quality etc. as e g a man with a staff' Here, there is a mental arrangement of the various factors such as the qualification and the qualified, their mutual relation, and the relation with other things, etc A sense-cognition is a momentary

phenomena, similar to a flash of light, revealing a thing in darkness and disappearing instantly The determinate cognition is a matter of thought and words because we cannot think without them, thought and language are so intimately related and therefore, the content of determinate cognition being competent to be associated with verbal expression (abhilāpasansargayogya) is proved to be a product of thought, a conceptual construction for all objects of thoughts are bound up with the words by which they are denoted[4]

The question may present itself as to how does this determinate cognition arise at all But it is quite possible There are the subconscious impressions of determinations (vikalpas) which have the power to create a panorama of multifarious objective forms, out of themselves and there is no certainty that a cognition is of a particular external thing It is the activity of the mind which superimposes its own constructs on the external But this fact is concealed because it has somehow the basis of experience and being projected outside the knowers look upon their cognitions as true knowledge[5] The determinate cognition is said to be about the external because it asserts that its own form (svākāra) which is non-external is external and inspires activity[6] Vācaspati points out that this notion of the externality and reality of the unreal conceptual construction is due to the non-comprehension of its difference with the real external (bāhyabhedāgraha) and not due to the comprehension f its identity with the latter because it is impossible to comprehend its identity with the real which is beyond the ken of determinate cognition.[7] Therefore, the determinate cognitions arising in the wake of indeterminate perception, failing to grasp the distinction between the real and the unreal cause the activity of the people, and being indirectly connected with the real external, do not lead to any inconsistency The mutual distinctions of the objects of determinate cognitions are grasped neither by the same nor by other determinate cognitions, so that owing to the non-cognition of difference, a person regards them to be identical; owing to the supposed identity of the objects of determinate cognition, there is non-difference of the reflections (pratyavamarśa), their causes viz the ideterminate cognitions are regarded to be non-different and finally, consequent on that is the non-difference of the unique individuals which are the objects of indeterminate perception

The determinations have four categories according as they are about the existent or non-existent, things or properties e.g the cow, the blue, the god, the eternal, in the former two instances, the determination is indirectly connected

with the real. In the latter two instances it is absolutely false. Anyhow, the entity cognised by determinate cognition is proved to be false. Thus it is not possible for the determinate cognition to cognise or to make its own unreal object as real, just as even a hundred artists cannot make the blue as yellow. Therefore, the object of determinate cognition is unreal and hence the cognition must be admitted to be false. Vācaspati cites Dharmottara in support who states that 'the form conjured up distinctly by the determinate cognition is only mental and not external.'[9] For the same reason, the object pointed out by it is not attainable, (prāpya) being either absolutely unreal like a mirage, or uncertain when it can not be decided upon wether it is existent or non-existent.

VĀCASPATI'S CRITICISM

Vācaspati's cirticism is chiefly aimed at showing that determinate cognition is a veriety of perception and its content is not a conceptual construction simply because it is 'competent to be associated with verbal expression.'

Vācaspati points out that the notion of external reality as entertained by the Buddhist is basically wrong. Unique individual is not the only external object. External things are enduring and their characters like the universal etc. are also real. Therefore, cognitions of these have an equally objective basis.

Determinate cognition does not indicate that the object is identical with verbal expression. An expressive word does not affect the being of an object in any way, it is neutral (taṭastha), it just denotes the object by means of its connection with the object, as based on convention.

Vācaspati significantly states that the memory of the expressive word in no way helps the rise of the determinate cognition which is produced by the senses. Otherwise, children or dumb persons would never have a determinate cognition in the absence of the memory of the verbal expression.[10] Dharmakīrti has defined conceptual construction as that which is 'competent to be associated with verbal expression' keeping in view the determinate cognition of the child and a dumb person, which can be, but which is not atually expressed verbally. Vācaspati points out that Dharmakīrti's own statement shows that verbal expression has nothing to do with the determinate form of cognition, for, if it were really responsible for the latter, the determinate cognition would not arise at all where verbal expression is absent.

He admits that memory does play a role, but that is limited to the assertion of identity of the object of the indeterminate and the determinate cognition.

It is the memory of the state of the thing, as denoted by the word earlier, on the basis of which determinate cognition ascertains that the past and the present object is the same It grasps the object as associated with the past and the present state A word does not enter the determinate cognition The past state of an object can be an object of perception, according to Vācaspati

Though a denoting word (samjñā) is remembered at the time of perception it does not affect the perceptible character of a thing It neither conceals to object nor does it obstruct the function of the sense-organ and the object [11]

Dependence on the memory of the past state of the object also does not vitiate the perceptual character o- the cognition. Sense-object contact is not the only cause of perception, though it is its distinguishing feature A totality of causes produces the effect, as the Buddhist also accepts Otherwise, light and the immediately preceding cognition being necessary for indeterminate cognition, as the Bauddha assumes, it will not be a perception Memory is a necessary causal factor and it is due to its absence in the first instance of perception that the determinate cognition is not produced immediately, following the sense-object-contact

The Buddhist may argue that the objects of memory and of sense-congnition are radically different and the two forms of knowledge differ to that extent Since the senses exclusively grasp the present, they can not grasp the past state of the object The present object is not the object of memory because when the impressions of past experience are awakened, there arises memory Memory of the past cannot aid sense-organs in knowing the present object as also associated with the past A sense-organ cannot grasp the object as qualified by the past state as it is not in contact with the—senses so that its knowledge cannot be termed perception

In reply, Vācaspati says that an object which is cognised by a cognition arising from the senses is said to be perceived and not the object which is cognised by a cognition arising from the senses is said to be perceived and not the object which is in contact with the sense-organ For, otherswise, the ether and the paramānus connected with the senses would be perceived which is not the case [12] It is pointed out that 'the reply of Vācaspati is fallacious' The Buddhist did not mean that whatever is in contact with the sense is perceptible but he simply said that whatever is perceived must be in contact with the sense Further, it is observed that under the impact of the Buddhist on-

slaught, Vācaspati had to change the definition of perception and to declare that "whatever comes within the range of knowledge produced by a sense is the object of perception and not merely that which comes in contact with the sense" It means that there may be an object of perception which is not in contact with the sense, and yet it may have been comprehended by a perception produced by the sense and therefore "it appears that the Buddhist objection is met here only by giving up the original Nyāya-Vaiśeṣika position viz that alone, which is in contact with the sense is perceived [13]

It may, however, be pointed out that Vācaspati's aim of argument is to prove that determinate cognition of the object is invariably produced by the sense—object contact, the only thing being that memory of the past state of the object aids the senses in such a manner that the determinate cognition is enabled to ascertain the identity of the object in the past and the present. This ascertainment is the basis of all further definite knowledge of the object Everywhere, Vācaspati says that the memory of the past state of the object assists the senses in producing determinate perception This memory is like the 'catalytic agent' which only serves to clarify the character of the object without itself, in any way, affecting either the being of object or the nature of the cognition. That means, though memory as a mental factor is responsible for the determinate cognition it does not so harm it as to make it purely conceptual.

Vācaspati is aware of the consequent misunderstanding his 'curious statement' is bound to spell; he himself raises the issue of the disowning of one's accepted position[14] and categorically affirms that 'the past-ness (state) of the object is not grasped by the senses. He states further with a significant consistency with his earlier statements that the cognition, produced by the senses, assisted by either memory or impressions, contains a reference to the past state and concludes that a determinate cognition produced by the sense-object contact as aided by memory cannot be said not to be a product of the sense-object-contact. This means that determinate perception cognises the identity of the object in the past and present state because the senses are aided by the memory of the past state If the past state of the object were directly perceived there would be no necessity, it may be pointed out, for Vācaspati to insist on the 'memory of past state' as an important causal factor of determinate perception. He only says that determinate perception has always a reference to the past state in that it is caused by the memory of the latter The Buddhist declines to regard determinate cognition as real and valid perception because it is

worked out by a number of subjective notions and involves mental factor. The Naiyāyika tries hard to prove that it is a valid sense-perception, not so much by denying the function of the mind, as by showing that it is also based on external objective facts and thus is a help to our understanding of the object, not only in the context of its own constituents, but also in that of the general scheme of things

Vācaspati admits that the senses by themselves do not grasp the past state of the object but with the help of memory (smaranasahakāri) or impressions (samskārasahakāri) it is comprehended by a sense cognition. There is no reason why the aid of memory should vitiate the character of sense-perception as the sense-object-contact is present in the determinte perception also.[15]

Whatever way we interpret it, it is clear that the Naiyāyikas are unable to cancel the mental factor in determinate perception. But, if we look close into the matter, their attempt is directed not so much at denying the mental factor as at laying bare the distinction between the imaginary or the purely notional on the one hand and the mental which has a sure objective foundation on the other.

The Buddhist may argue that a knowledge which is reflective in character and which is about the past and the present states, (that is how he characterises Vācaspati's determinate perception), cannot be a single unitary cognition. This is a knowledge about two different objects and therefore, it is composed of two distinct cognitions. The 'that' part is mediate, the 'this' part is immediate. Again, one object belongs to the past, the other to the present. Owing to these mutually opposed characters the two cannot be 'identified, but it must be assumed that they are two different objects. If their identity is maintained in spite of the possessing of incompatible characters, all the three worlds may be reduced to the identity of a single thing Applying the law of contradiction, the Buddhist puts forth that existence at one moment i e the present moment implies non-existence at another moment i.e. the past moment. There, Vācaspati argues in reply that prior and posterior time, or two places, or the relation with an object, differ in as much as the existence of the one is invariably associated with the non-existence of the others. But the object e g a ruby which possesses a time, a place, is different from all these and it can reasonably maintain its identity inspite of the differences of time etc , because differences of one thing cannot cause difference of another thing because that leads to an illogical over-

wide application of the rule. It is all the more impossible to say that the object differs when there is a non-contradicted experience of its identity.

Vācaspati further argues that if the reflective cognition differs because the object is mediate and immediate, the simple notion that must also differ because the determination is a determination and a mediate cognition with reference to its own being. If the Buddhist urges that there is no opposition because the subject matter differs, Vācaspati points out that on the same analogy a single cognition of the same object may be mediate in the context of its relation with one time and place and immediate in the context of another time and place so that determinate perception is a single cognition.

Again, though two cognitions, as for instance, verbal and perceptual are about the same object, the nature of knowledge becomes either mediate or immediate according as the object is mediate or immediately present.

The Buddhist inquires as to how sense-perception which is not a thinking agent (avicārakam) manages to arrange the factors, the qualification, the qualified, etc. Vācaspati raises the question in reply as to whether the mental knowledge is able to arrange the various concepts. If it is said to be possible because the 'manas' which is its cause, comprehends all things, Vācaspati points out that this 'mind' is nothing but the immediately preceding cognition (pūrvakam vijñānam manaḥ) which, being concerned with its own object, cannot comprehend all objects (sarvaviṣayatā). As for the Naiyāyikas, the mind, according to them, grasps all objects, but it is insentient and lacks the thinking capacity. It is the soul, as the substratum of all cognitions and the subconscious impressions produced by them, that remembers and puts together various cognitions in an order.

Vācaspati explains how the indeterminate and the determinate perceptions are mutually connected. The indeterminate grasps all the various factors such as the universal, the individual, etc., it does not, however, grasp their mutual relationship, as the character and the characterised (rūpa, rūpi). It is the determinate perception produced by the indeterminate perception and the memory of the past which establishes the relation of the qualification and the qualified. The indeterminate perception arises instantly, the sense-object contact takes place. As to why it does not cognise the qualification etc. as related to the qualified, Vācaspati points out that there is no rule that it should cognise everything that is to be cognised in the first moment of the contact. Even if it is a partial knowledge of the thing, it is not non-valid.[16]

The determinate cognition presents a consistent formation of the various elements into a single whole It succeeds the indeterminate but it is a sense-cognition more definite in its character The essence of Vācaspati's position seems to be this where the determinations are proved to be products of fancy, they are accepted as such, but so far as it is possible to sift the objective known, from the purely imagined, it is wrong to stamp all determinate cognition as non-valid

FOOT-NOTES

1 Nyāyavārttika-tātparyātīkā (NVT) p. 134.
2. NVT p 133
3 NVT p. 136
4 Pramānavārttika II.145, NVT p. 137.
5. NVT p 137
6. NVT p. 484
7 NVT p 485
8 NVT p. 485, 486.
9 ibid
10 NVT p. 138
11 ibid
12 NVT p. 139
13 Critique of Indian Realism—D. N. Shastri p. 452 footnote 104.
14 Critique of Indian Realism-Pp. 458-459, NVT p. 139.
15 NVT p. 139
16. NVT p 143.

SOME CONTROVERSIAL PASSAGES IN THE ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD

Dr Miss I. K. Wadhvani

Since early days of philosophical speculation, some verses of the *Śvetāśvatara Upaniṣad* [hereafter *Śve U*] have become a bone of contention between the later expounders of the *Sānkhya* [*Sān*] and the *Vedānta* [*Ve*] doctrines, both parties being anxious to find out authoritative passages in the Vedic literature, that might be cited as propounding the views of their own schools, and thereby wishing to prove that only their own particular philosophy was the real approach to Truth, for it was supported by the time-honoured scriptures of antiquity, the *Śrutis*, which include the *Upaniṣads*, also called the *Vedānta*, not in the sense of the specific philosophic doctrine, but standing for the quintessence of the Vedic Thought'

It may be contended here that the Śve U is not regarded as very ancient by Vedic scholars, excepting some like *Prof Max Müller*, who proclaim that they find no reason whatsoever for assigning to it a later date [Cf *Max Muller, The Upanishads*', Part II, Introduction, p 34]

Whatever may be its exact date, we here are mainly concerned with the fact that, exponents of the two schools of thought mentioned above, were interested in deciding whether a particular reference in this *Upaniṣad* favoured the views of this school or that, and so are we moderners, Eastern or Western, so shall we here peep into some such controversies, and see if we can arrive at any solution.

1 Ajām-ekām lohita-Śukla-kṛṣṇām
Bahvīh prajāh sṛjamānām sarūpāh
Ajo hy-eko juṣamāno 'nuśete
Jahāty-enām bhukta-bhogām-ajo 'nyah [Śve.U 4 5]

This is a famous verse, favourite of the Sānkhyan viewers The ajā (goat), they explain, stands also for the noncreated *Prakṛti*, the Unmanifest Causal Matter, for this latter too is *ajā* [unborn], in the literal sense, being eternal (*nitya*)

The adjective *lohita-śukla-kṛṣṇā* implies the threefold character of *Prakṛti*, referring to its three constituents *lohita* symbolises the *Rajas* element, because both of them stand for energy, force, activity etc.

Śukla signifies purity, brightness, lighteness etc, which are the qualities of the *Sattvaguna* of *prakrti*; and *krsna* implies the *Tamas*, which has the tendency to darken things, to envelope, delude, etc Thus, the whole adjective may be understood as a synonym for *Sattva-rajas-tamorūpā prakrti of* the *Sān* system

The *ajā* so characterised, is next said to be creating manifold manifestations (*bahvīh prajāh*), which are *Sarūpāh* i e similar in form (to herself). This, too, is in keeping with the *Sān* thought

The second hemistich of the verse speaks of two unborns (in the masculine gender) According to Sānkhyan interpretation, the first *aja*, who is depicted as contacting the *ajā* for enjoyment (*jusamāno anuśete*), is the ignorant individual soul called *Purusa* in the *Sān*, who indulges in enjoying the products of premival Matter (*Prakrti*) and hence finds himself bound up with miseries of worldly existence, while the other type of *aja*, who abandons the ajā, having finished with her enjoyment (*bhukta-bhogām jahāti*), is the liberated *individual* soul, upon whom has dawned the knowledge (which, according to Sān, consists in realising that one's essential true form is distinct from one's body, mind etc; and also that attachment with worldly things is the root cause of misery and bondage) This knowledge alone is the cause which leads him to abstain from further enjoyment of the *ajā Prakrti*

It will be interesting to note here that *Vācaspati Miśra* prefaces his *Sānkhya-tattva-kaumudī*", a commentary on the "*Sānkhya-kārikā*" of *Isvarakrsna*, with this very verse, slightly changed in its wordings He begins:

Ajām-ekām lohita-śukla-krsnām
Bahvīh prajāh srjamānām namāmah
Ajā ye tām jusamānām bhajante
Jahaty-enām bhukta-bhogām numas-tan.

"We bow to the one unborn, red-white and black, who produces prolific products [similar to her own (inanimate) form] (And) the unborns, who contact her she being the (real) enjoyer, and (others who) abandon her after she has been enjoyed, to them (also), do we bow"

The major change made by *Vācaspati* is the mention of *ajā* (masculine) in the plural, instead of the singular number found in the Śve U. Thereby he intended, perhaps, to bring home clearly the idea of the plurality of souls propounded in the Sān philosophy This is not totally incompatible with the Upanisadic verse under discussion, for the singula number therein may stand

for the whole class, as a common noun. In fact, the plurality of the phenomenal selves cannot be and is not, denied in the *Upanisads*, though ultimately the soul has been regarded a single unity. Take for example, the following verses

Agnir yathaiko bhuvanam pravisto
Rūpam rūpam pratirūpo babhūva
Ekas-tathā sarvabhūtāntarātmā
Rūpam rūpam pratirūpo bahiśca [Kathopanisad 5 9]
Vāyur yathaiko bhuvanam...etc (as above) [„ 5 10]

"As the one Fire (or Wind-Breath), having entered this world, becomes varied in shape according to the object (it burns), so also the one Self within all beings becomes varied according to whatever (it enters) and also exists outside (them all)"

Note here, that while the prominent tone in these passages is of the singleness of soul in the world, yet it has also been accepted that this one soul, having entered into different forms, has indeed become like to each of them, which implies the plurality of phenomenal selves. This may also be found in many other Upanisadic passages.

With reference to this fact, we have the Sānkhya tenet, "nādvaita-śruti-virodho jāti-paratvāt" [*Sān Sutras*, I 154] meaning that "there is no opposition to scriptures that indicate the non-duality of all souls, for that (Singular number) might refer to the *whole class* (or common element) of souls." The scholiast *Vijñāna Bhiksu* explains this aphorism in great detail, but instead of going into the intrigues of his hair-splitting discussions, we shall restrict overselves to the context in hand.

Prof *Max Muller*, in a footnote on Śve U 4 : 5, points out that the two *aja-s* here, are referred to, in the same sense as in Śve U.1 . 9 (i e. as the individual and the Supreme Souls), but this does not seem relevant. Let us see how - Śve U 1 . 9 reads :

Jñājñau dvāv-ajāv-īśanīśāv-ajā hy-eka bhoktr-bhogyārtha-yuktā
Anantaś-cātmā viśvarūpo hya-karta trayam yadā vindate brahmanetat.

There are two unborn ones, the knower and the unknowing, the one all powerful, the other powerless. Indeed there is (another) one who is unborn, connected with the enjoyer and the objects of enjoyment. And there is the infinite self, of universal form, non-active. When one finds out this triad that is Brahman '

Here we find the two (male) unborns distinctly termed as *īś* and *anīś*

the all-powerful and the powerless. These two words are again found explicitly in the preceding verse (i.e. Śve U 1 8), stating that –

"The lord (īśah) supports all this which is a combination of the mutable and the immutable, the manifest and unmanifest And the soul, not being the Lord (anīśah), is bound because of his being an enjoyer "

Thus it is very clear that the two unborns in Śve U. 1 9 undoubtedly point to the individual soul and the universal Lord One may indeed be tempted, as was Prof Max Mullar, to see an analogy of this in the verse 4 5 (ibid.), for both these verses refer to one female *ajā* and two male *aja-s*. But this, to be precise, is not relevant

This will be clear from the scanning of the last quarter (of the verse 4 : 5) which reads '*jahāty-enām bhuktabhogām ajo'nyah* Another unborn gives her up, for she has already been enjoyed (by him)."

Now if this 'other unborn' were to refer to the Lord of the universe, as is held by Max Muller, the *ajā* ought not to have been called '*bhukta-bhogā*' in his connection, nor should the term *jahāti* (gives up) be used; for, this renouncement implies contact and enjoyment at a former stage, in which the Lord never indulges He merely poses as an onlooker [Cf 4 · 6—*anaśnan-anyo' bhicākaśīti*] or, at the most, supports the whole world (as we have just seen in Śve U 1 : 8)

Thus, internal evidence from Śve U itself proves contrary to the possibility of a 'Monistic' bearing in Śve. U. 4 · 5, for, as we have seen, the second hemistich can refer, certainly not to an individual soul and universal self, but to two categories of individual souls one bound up in phenomenal experience and another, who was previously involved in the same way but later abandons the ajā, whom he has already enjoyed (bhuktabhogām).

We have a very strong support for this view. In his commentary on this *Upaniśad*, even *Sankarācārya* [hereafter Ś], the great monistic Vedāntācārya, renders the phrase *anyah ajah* (in Śve. U 4 5 under consideration) not as the universal Lord, but merely as an individual soul whose darkness of ignorance has been displaced or destroyed by the light of the teachings of his preceptor (*ācāryopadeśa-prakāśa-avasādita-avidyā-andhakārah*]

If thus, the Vedāntists agree that this verse speaks of *more than one* individual soul, what harm is there in regarding it as the basis of the *Sān* thought that believes in the plurality of individual souls ? More so, when the *lohita-śukla-kṛṣṇā ajā* has been explained before as the proto-type of Sānkhyan *Prakṛti* which is *sattva-rajas-tamorūpā*.

This last, however, forms the real bone of contention The Vedāntists argue with all their might and tact, to disprove the Sānkhyan claim on this word, and consequently on the whole verse E g S, in his *Bhāṣya* on Vedānta Sūtras [V S] 1-4, 8, gives the Sānkhyan interpretation of this verse as the pūrvapakṣa (prima facie view) and then argues that "The Sānkhya school cannot, by means of this verse, succeed in showing that their tenet enjoys the legacy of the Scriptures For, this verse, on its own, tends to support no view whatsoever as, the connotations *aja* and *ajā* can be obtained by any other concept also, This is so because there is no specific reason to lead to the decision that the Sān tenet alone is intended here" This last statment is sought to be supported by an analogous case *Atharva Veda* 10 8 9 refers to a *camasa* (soma-cup) which has its base above and hollow below This very *mantra* is quoted in *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2 2 3 with some variants and the peculiar cup is explained as the head (of a living being), for it has the hollow of the mouth in the lower part, and the base-like skull above

Referring to all this, the V S in question (1 4, 8) reads *camasavad-aviśeṣāt*, which is generally explained thus 'Just as the *camasa* in the particular Atharvavedic context does not independently speak of any specific soma-cup, (and hence, any imagination conforming to this description may well be fitted in as its implication), so it is with the word ajā in the Śve U verse here'

Accordingly, in commenting on the next V S (1 4 9), Ś says—"This ajā must be understood as characterised by the three elements (i e Fire, water and Earth), not by the three qualities (of *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*)", for, being the material cause of the world, the ajā cannot be something abstract" But it will be misunderstanding or misrepresenting the Sān Doctrine, if we think their *gunas* to be abstract. In fact, the appalation in only metaphorical one for the three constituents of the Universal Material—the *Prakṛti*. This has been explicitly stated in the commentary of *Vijñāna Bhikṣu* on Sān Sūtra 1 · 61 : "The Sattva etc are substances, not qualities in the sense of *Vaiśeṣika* terminology." Such being the case, the ajā can very well be the material cause of the world, even while it is accepted as *Sattvarajastamorupā*, and therefore, the rendering of *lohitaśuklakṛṣṇām* as *tejo'bannalakṣanām* by Ś in his commentary on Śve U 4 5 is questionable

Of course he has some apparent support for this in the *Chāndogya Upaniṣad* [Ch U] 6 : 4, which shows that Fire, Sun, Moon, lightning all these are essentially constituted of three elements viz Tejas (fire), Ap (Water) and

Anna (food or earth), and these are responsible for conferring the red, white and black colours respectively to all entities These colours are the same that characterise the ajā in Śve.U. 4 5 and hence remarks Ś on the latter

"Now (the sage) describes the *Prakṛti* constituted of Fire, Water and Earth, which is well-known through the Ch U, under the metaphor of a goat"

I beg, however, to be lincensed a few comments on this note of the venerable *ācārya*" The common reference to *lohita*, *śukla* and *kṛṣna* form is not so sound a ground to identify the ajā (of Śve U, 4 5) as *tejo'bannalaksanā* For, the Ch U. text never refers to anything like *ajā* or *Prakṛti*, though Ś assumes that it does

(2) Moreover, it never even gives the slightest evidence or hint of conceiving the three elements as constituting and characterising a single unity which may, therefore, be called *tejo'bannalakṣanā* as a parallel to the ajā characterised as *lohitaśuklakṛṣnā* in Śve U 4 5

(3) Nor are these three elements depicted as unborn or uncaused (ajā) On the contrary, Ch U. 6 2 1-4 verily describes how the one Existent divinity [*sad-ākhyā devatā*] created from itself these three elements, one after the other.

How then is the *ācārya* justified in remarking, as noted before, that the Śve U text under consideration depicts the *Prakṛti* which is *chāndogyopaniṣat-prasiddhā* and is characterised by the three elements (tejas-ap-anna)? And, to apply Śankarācāryas own method of refutation. What here, is the specific decisive reason (*viśeṣa-avadhāraṇakāranam*) to favour the event of describing hypothetically the fire, water and earth as characteristics of *Prakṛti* who is an unborn (*ajā*), when the said three entities are not at all unborn, according to the Ch U itself? Ś was indeed conscious of the last of these difficulties, therefore it is that he has used the term '*ajarūpakalpanayā*' in the above-mentioned note, and also said in his commentary o V S 1 4 10 that—"The word *ajā* is neither used to denote the form of the animal called *ajā*, nor in the etymological (*yaugika*) sense [i e 'unborn'] but it is a metaphorical description of the Origin of all the movable and the immobile, which consists of fire, water and earth He further explains the purpose of the metaphor which is to show how, like one female-goat enjoyed and abandoned by male-goats the universal Matter too, is enjoyed by the ignorant bound soul and forsaken by the emancipated knower

This must indeed be acknowledged as an ingenious explication on, the part of *Śankarācārya* But, it may also be noted that he has no sufficient ground for denying the etymological meaning of the word *ajā*. For, Śve U.

1 . 9, quoted before, also refer to *ajā* as merely connected with the enjoyer and the objects of enjoyment Here there is no scope of a metaphorical meaning as given above, and hence the etymological meaning 'unborn' has to be accepted Now, when accepted in one place, it cannot be denied in Śve U 4 5 too, (alongside with the metaphorical implication of the word Thus it is proved that *aja* (in Śve U 4 5) does mean 'unborn', and therefore, our objection to its interpretation as *tejo'bannalakṣanā* prakrti remains as sound as ever

From the foregoing dissertation, we may conclude that S and other ācāryas and modern scholars who follow him, have struggled in vain to interprete Śve U, 4 5 as favouring the monistic *Vedānta* They have totally failed to give any true evidence which may disprove the fact that this stanza is indeed a firm '*locus standi*' of the *Sān* system of thought

Next, we shall consider Śvet U 5 . 2, which reads

Yo yonim yonim-adhitisthaty-eko
Viśvāni rūpāni yoniśca Sarvāh
Rsim prasūtam kapilam yas-tam-agre
Jñānair-bibharti jāyamānam-ca paśyet

The firsts half here is very clear

"The one who rules over every single source, all forms and all sources" This refers to the universal soul-the creator whom S regards as the Brahman with attributes (*saguna*)

The second half, however, is difficult to interprete due to a controversy over the term *Kapila Rsi* . It is only too natural for the *Sān* thinkers to revel at this Upanisadic mention of the sage *Kapila* the reputed propounder of their doctrine. They would interprete the hemistich as folllows —

"Who (i e the Creator) endowed [*bibharti*] his son [prasūtam), the *Rsi Kapila*, with every kind of knowledge (of the past, present and future or of all Sāttvika forms) at the commencement of creation [*agre*], and who looked at him when he was born (as a father does at his son after his birth)."

It may be objected here that kapila is not accepted as a historical figure universally For instance, Mr Gopinath Kaviraja and Prof *A B Keith* (in his book '*Sānkhya System* a history of Sānkhya Philosophy') opines that the propounder of Sānkhya is a legendery mythical figure, for such are his descriptions But *Garbe* criticises such views and holds that the traditionally handed down name of Kapila cannot be regarded as fictitious. To this we may add that the

enumeration of Kapila as one of Śri Kisna's *Vibhūti*-(in Gita 10 26) is significant. Another support of the historical reality of Kapila is the name of the town Kapilavastu, the birth place of *Siddhārtha Gavtama* It may also be noted that even Ś, dealing with the above-mentioned verse in his *Bhāṣya* on V S 2 1 1, does not deny the existence of the *Śāṅkhyācārya* Kapila, though he thinks that this person is different from the Vedic Kapila Therefore, according to him and the other Vedāntists, Kapila in Śve U 4 5 stands, not for the propounder of the Sānkhya system, but is another name or epithet of *Hiranyagarbha*, and has a adjectival meaning · *kapila-varna* i e of brown, golden or fiery red colour

This view is followed by many modern scholars too Thus, *Max Muller* translates the second hemistich of Śve U. 5 2 as follows :

"He who, in the beginning (of creation), bears in his thoughts the fiery wise son whom he wishes to look on while he is born ". The rendering of *paśyet* as wishes to look on' is not very convincing

Dr Radhakrishanan and *Robert Hume* translate almost similarly : "Who hears in his thoughts and beholds when born, that red seer, who was engendered in the beginning."

Dr. Röer, however, favours the Sānkhyan view and remarks in his footnote on this verse that "Ś has explained this passage very artificially" For, not only does he interprete *Kapilam* as *kapila-varnam*, but he quotes, among others, a passage from the *Visnupurāṇ* which actually proves the contrary to the intended meaning of Ś This is the view of Dr. Rōer who comments · "There we find Kapila mentioned as the founder of the Sānkhya System, and to praise him, he is identified with *Hiranyagarbha*." But looking into the passage in question from an unbiased view point. I feel bound to admit, even to the disadvantage of Sānkhyan thought, that it is not *Kapila* but *Visnu* himself that is extolled therein For, not only is the Lord mentioned here as 'assuming the form of Kapila etc.' but many other exalted personalities like Śakra, Brahmā, Vasistha, Vyās, Śankara, etc. are also referred to as identical with Him i.e. with Lord Visṇu. How then can Dr. Rōer be justified in holding that the passage is meant to extol Kapila only one of the many *Vibhūtis* enumerated there ?

Moreover, as Ś mentions and Prof *Max Muller* elaborately argues, the opening words of the verse under review (Śve U 6 : 2) are a mere repetition of those in 4 . 11 (ibid.), while the second half of Śve U. 5 : 2 has a parallel in the second half of 4 : 12 (ibid). A comparison of these will clearly indicate that Kapila (in 5 . 2) is identical with *Hiranyagarbha* (in 4 : 12) Again, it

is *Hiraṇyagarbha* (the Golden Germ) indeed, who is well-known as the creator's first offspring at the beginning of Creation (*agre prasūta*).

Lastly, the epithet *ṛṣi* too, like *maharṣi* is too often applied to Brahman himself and to *Hiraṇyagarbha* to require any explanation

Thus all the details of the second hemistich of Śve U. 5 · 2 are fully consistent with the conceptions about *Hiranyagarbha* We shall, therefore, agree with Prof. *Max Müller* in saying that ' .If instead of kapilam, any other epithet had been used of "*Hiranyagarbha*, no one would have hesitated for a moment to recognise that our text simply repeats the description of *Hiranyagarbha* in his relation to *Brahman* " ['*The Upaniṣads*" Part II, Introduction p 39].

Next, the ascription to Kapila of founding the Sān System is also explained by Max Muller He suggests that, as Hindus, even as early as the Brāhmana period, were fond of tracing their various branches of knowledge back to *Brahman* etc., naturally, the same tendency should have led someone to assign the authorship of a great philosophy like *Sān.* to *Hiranyagarbha* (under the name of Kapila, because the former name had already been used for the antique inspirer of Vedānta philosophy).

In recent years, however, the theory of evolutionary mythology is very widely accepted due to its convincing nature According to this theory. all myths about gods and other legendery figures are later imaginary developments grafted by stages, over some historical or natural events or some simple beliefs of the ancient peoples Following this, we may venture to suggest that Kapila too might have been a historical fact, i.e. the real propounder of the *Sān.* philosopher, and it was only later, at the time of Śve.U. etc., that he was, for glorification, identified with the mythical Demiurge, *Hiranyagarbha,* by using the name Kapila as an epithet of the latter, in Śve U. 5 . 2, as shown above.

Thus we may agree in general with *Max Muller* in his interpretation of the verse last considered, but in the very same passage quoted above, he makes a remark which implies that the *Sān.* thought is "totally at variance with the general tenor of the (Śve.) *Upaniṣad* " In another passage too (p 36 ibid.) he states—"Whatever *Sān.* philosophers of a later date may have imagined that they could discover in that Upaniṣad in support of their theories, there is not one passage in it which, if rightly interpreted, (i.e.) not by itself but in connection with the whole text, could be quoted in support of a dualistic philosophy, such as, the Sānkhya, as a system, decidedly is."

This dogmatic statement, is not however, unquestionable. We have

already observed in the detailed foregoing discussion on Śve.U. 4 : 5 that this passage represents nothing but the Sān. thought. And, even if there are differences regarding the implication of the term *ajā*, we cannot deny the dualistic tone underlying this verse, and also the verses (8) and (9) of the first chapter. For, these verses do, in clear terms, draw a line of demarcation between the *ajā* (Primeval Matter) on the one hand, and the *ajā-s* (Souls) on the other. And what is more important, they speak of neither of the two parties as unreal

As for the supremacy attributed to the monistic All-god in His transcendental aspect, this tendency may only be indicative of the attempt of the Seer of Śve.U to harmonise and blend together both the Śān and Vedanta philasophies, existing in their crude form then. This is the explanation if we are to attribute a later date to this *Upanisad* as many Vedic scholars have done. If, however, we are inclined like *Max Müller* and others, to see no reason for assuming the posteriority of the Śve U., the monistic tendency is perhaps suggestive of the possibility of the Śān, Philosophy being a theistic doctrine in its initial stages For, such is the opinion of many modern scholars of philosophy e g *Dr Anima Sen Gupta*, Shri *Udayavira Shastri*, Dr. *Radhanath Phukan*, *Pulin Bihari Chakravarthy*, *Dr S N. Dasgupta*, *Dr Belvalkar*, etc Among the traditional *ācāryas*, the great scholiast *Vijñāna Bhiksu* has tried to clarify this at several places in his works the *Sānkhya-pravacana-bhāsya* and others too.

In support of the view that Sānkhya and theistic Vedānta concepts are found interwoven, not only in the Śve U. but in all the *Scriptures* in general, reference may be made to the Venasūkta i e, *Atherva Veda* 2 1. The first stanza of the hymn reads :

"Venas-tat paśyat paramam guhā yad-yatra viśvam bhavaty ekarūpam.
Idam pṛśni-aduhajjāyamānāh svar-vido abhyanusata Vrāh"

The first half of the mantra clearly refers to the One Ultimate Reality which is Supreme and esoteric, wherein the whole creation becomes unified in the end. This idea is certainly monistic, pertaining to the Vedānta, while pṛśnih the vareigated cow—is regarded, by authoritative Vedic scholars of the day, as referring to the *triple Prakrti* (*lohita-śukla-kṛṣṇā* and hence vareigated), which creates (*aduhat*) this material world (*idam*), as also the living creatures (*jāyamānāh prajāh*). This is purely the Sānkhyan idea, because *Prakrti* is not stated to perform the creation under the agency or supervision of any other entity.

Thus, the coincidence of thoughts similar to those of Śāṅ. in the general monistic pattern of this Upaniṣad may, instead of leading to controversies of

interpretation, be regarded as helpful in deciding the true original form and development of the Sān doctrine, which must have been leaning towards theistic Transcendentalism inspite of its dualistic stand in metaphysics

The view that Śve U has nothing that may in truth be called Sānkhyan, is also contradicted by plenty of evidence. Such for instance, is the occurances of peculiar mysterious numbers, alluded to in verses (4) and (5) of the first chapter, whose simple literal translation would be as follows Verse 4

"(We understand) Him (as a wheel) with one felly, with three tires, sixteen ends, fifty spokes, twenty counter-spokes and six sets of eights, whose one rope is manifold, which has three different paths and whose one delusion (arises) from two causes

Verse 5 We meditate on (Him as) a river of five streams, from five sources, fierce and crooked, whose waves are the five vital breath whose original source is the fivefold perception, with five whirlpools, an impetuous flood of five pains, divided into fifty kinds (of suffering) with five branches." [From '*The Principal Upanisads*'] Radhakrishnan

It is of great importance to note that all the numbers in these metaphors have been explained with the help of *Sān.* concepts, both by ancient commentators and modern scholars For example, *trivrtam* (having three tires or folds) is explained as "pervaded over by Sattva, rajas and tamas the three *guṇa-s* of *Prakrti*" even by Ś [It is a quesiton why he does not bring in the three divinities tejas, ap and anna here, as he later does in Śve.U 4 · 5].

Similarly "having fifty spokes" is explained as a reference to the Sānkhyan idea of *Pratyaya-sarga* (the world of Buddhi) which consists of fifty parts. (vide *Iśvarakrṣna's "Sānkhya-Kārikā"* verses (46) and (47).

Again '*panca-parvām* is explained by Ś. as "(That world-river) which has five branches-tributaries viz. the five evils (*kleśa*) : avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa

Only for one word from the two full verses, does Ś. attempt to give a non-Sānkhyan explanation, and that is for *ṣodasāntam,* where he refers to the sixteen parts (*kalā*) of a person and suggests an option of the fourteen worlds with two cosmic forms of the ultimate, But his own Sānkhyan explication, preceding the abovementioned ones, is more convincing which says "*Sodaśāntam* means Him whose range of expanse is upto the sixteen modifications" Indeed, according to Sāṅ, these 16 (i.e. five great elements and eleven organs) are the last of the evolutionary series of *Prakṛti.* [I have dropped here the reference to *Ātman*

made by Ś, because that is spurious, super-imposed to give an illusion of Intelligent Origination (*cetana-kāraṇavāda*), which is unnecessary in a metaphor for *'Sansāra-gati'* the process of the pnenomenal world]

It is strange that, inspite of all this, *Max Müller*, in his zest to deny any Sānkhyan element in Śve U, discards the coincidence of numbers and ideas as accidental, or at best, as the basis on which the Sān. system developed its theories of corresponding sets He contends that we meet numbers even as early as *Rgveda* and that "attempts of most of the Indian commentators at explaining such numbers by a reference to later systems of philosophy or cosmology, are generally very forced and unsatisfactory." [Vide his book : *'The Upaniṣads'* Part II Introduction p 41f.].

May we take the liberty to suggest that, if he was not satisfied with the Sānkhyan interpretations of these numbers (given even by Vedāntists), the learned scholar should have himself tried to interprete them independently Why did he, on the contrary, resort to traditional explanations in his translation and footnotes to these verses ?

It is evident, thus, that till now, these numbers can be said to imply no other meaning but the one attributed to them in accordance with the Śān system. Therefore, even if we hold that it is Śān that has borrowed from this Upaniṣad and not vice-versa, it is yet a matter of credit to this system. For, we shall have acknowledged thereby, that it was only this system of thought and no other, that could develop enough intuitive insight so as to comprehend the significance of these mysterious teachings and to evolve upon them, credible rational theories of their own.

Thus, the relation of Śān. thought with Śve.U. is undeniable. As to its chronological aspect, we must assume prior antiquity of the System and a later date of the Upaniṣad, if we hold that the latter represents the already prevalent views of the former and aims at blending them with the Monism of the Vedānata. Or, if we regard the different ideas occuring here and there in this Upaniṣad, as bases for the later development of the Sānkhyan doctrines, the chronological order may be reversed. And that will be all the more favourable to Sānkhya, for it shall prove beyond doubt that this particular school of philosophy did not originate outside the pale of Orthodoxy, as contended by H. Zimmer and others, but has its thought—germs really and certainly in a *Śruti* like the theistic *Śvetāśvatara Upaniṣad.*

THE CONCEPT OF PUṢṬI-BHAKTI IN "VALLABHA VEDĀNTA"

Dr M V Joshi

Indian culture in general and Indian Philosophy in particular accept four aims of life called the Purusārthas, viz Dharma, Artha, Kama and Mokṣa. The writers of various Darśanas, āstika as well as nāstika, have dealt with Moksa, designated by different names, as the parama purusartha or the highest goal. Out of them the Vedānta as adumbrated in the Brahma-sūtras and in the commentaries on them by different Ācāryas, specifically dealt with it and the means to its attainment. The Vedāntic school of Śrī Vallabhācārya (V), known as 'Śuddhādvaita' or pure monism, solely emphasises on Bhakti alone It is also called 'Pusti-mārga' or the path of divine grace which, as will be shown below, was the result of V's synthetic and analytic outlook The conncept of pusṭi-bhakti is regarded as the be-all and end-all in Vallabha Vedānta Here for the sake of convenience the whole exposition will be presented in the following heads :

(1) Puṣṭi'—its derivation and meaning,
(2) Varieties of Puṣṭi-bhakti and its peculiarities,
(3) Different names of Pusṭi-bhakti,
(4) 'Varana'—its derivation, meaning and peculiarities,
(5) Characteristics of a pusṭi-bhakta,
(6) Cultivation of Gopī-bhāva,
(7) The rise of bhagavad-bhāva,
(8) 'Sarvātmabhāva'—its derivation, meaning and peculiarities,
(9) Origination of bhakti and stages of its development,
(10) Importance of V's concept of pusṭi-bhakti,
(11) Limitations of the concept of puṣṭi-bhakti,
and (12) Conclusion,

(1) *'Pusti'—its derivation and meaning :—*

V. regards pusṭi-bhakti or the devotion characterised by the grace of God as the highest type of bhakti The word 'puṣṭi' is derived from the root

'pus' (to nourish) with the suffix 'ktin' So it denotes the nourishment characterised by the love of the Lord. It is also said that puṣṭi denotes anugraha (grace) of God which nourishes its object.[1] V has apparently drawn upon the Bhāgavata for his concept of pusti There it is mentioned that posana, i e, pusti, is the grace of God which is showered on him only, who is selected by the Lord Himself irrespective of all distinctions of caste, creed, colour and sex.[2] It concerns with viśesānugraha or special grace of God and not, in the least, with the nourishment of body as some have tried to explain it jocularly.

(2) *Varieties of pusti-bhakti and its peculiarities* :—

The pusti is said to be of two varieties, viz śuddha (pure) and miśra (mixed). The śuddha-puṣṭi is also called the 'nirguna-bhakti'. It is the best of all It is far superior to puṣṭi-pusti even, which in its turn is superior to pusti-maryādā[3] It is attained by the special grace of God and is characterised by nirupadhi-sneh— or unconditioned affection for Him. There is love for the sake of love. It is the very nature of the heart, mind and soul of such devotees to remain engrossed in the divine love. It is called nirhetukī (causeless), avihitā (not enjoined), svatantrā (independent) and śuddhā (pure). It is paramā (supreme), pūrṇa (perfect) and durlabhā (difficult to attain)[4] It is nirguṇā in the sense that it is beyond the three guṇas of Prakrti The object to be worshipped is also such. It is superior to the three varieties of saguna-bhakti, viz. the sāttvika, the rājasa and the tāmasa Still, the Gopīs of Vraja, who are regarded as the highest type of bhaktas and the founder-members of the śuddha-puṣṭi, are the followers of tāmasa-bhakti. This sounds paradoxical. But they are said to follow tāmasa-bhakti, because they do not follow the paths of jñāna, karma or even maryādā-bhakti Moreover they are obstinate and determinate in their resolve. So, they blindly follow what they regard proper under the spell of God-intoxication. They become mad after Śrī Krsna due to their femininity.

There is also reference of the two varieties of puṣṭi, viz. svārtha and parārtha.[5] No means are efficacious in it. It is peculiar to this path that the sādhana and phala are regarded as identical. The sādhana in the form of the grace of God is identical with Him who is the phala to be attained. This exactly is the purport of puṣṭi So it can be said that in pusti-mārga the means is non-different from the end which by itself serves as the means.[6] There is

also the mention of mahāpusti wherein the devotee attains the feet of the Lord after the removal of a very great obstacle[7]

On one hand the pusti-bhakti is sarvasādhanarūpā or in the form of all means prescribed in the scriptures,[8] while on the other it is phalarūpā or in the form of fruit The attainment of the fruit, the Lord Himself, depends upon His desire only. The krpā (grace) of God is the bīja (seed, root-cause) of bhakti[9] The anugraha alone is niyāmaka (controller) in this path[10] There is no other vidhi (injunction) except varana (selection) in this path. The pusti-mārga is said to be the path of love with the knowledge of Purusottama who is in the form of śṛngārarasa (sentiment of love). So the affection for and the knowledge of Purusottama is the kernel of the path of pusti.[11] It is said that puṣṭi is the grace of God in the form of eligibility for direct performance of sevā. As a matter of fact the Lord is controlled by the bhāva (feeling) of love for Him[12] Explaining pusti, V. says, it is that in which all works are accomplished only on the strength of svarūpa (the very form) of the Lord, without the help of any other means. So all the sādhanas, including the mental one, are totally given up.[13] It is the premalaksaṇā-bhakti which helps attain the Lord[14] Such pusṭi-bhakti is sevābhivyangya or fit to become manifest through sevā (worship, service). It is the mental worship in the form of love. Here the devotee is required to remain engrossed in the sevā of Purusottama only.

Generally, the pusti-bhakti arises after the destruction of all sins. But sometimes the sins may still remain and the Lord may bestow the bliss of His Līlā upon the bhakta. There is no necessity of the knowledge of His greatness,[15] or such prescribed pre-requisites in this path The svātmajñāna or the knowledge of the identity of the jīva and Brahman or that of being one's soul is antarā (hindrance) to the enjoyment of the bliss of bhajana[16] Still, there is the mention of the teaching of jñāna in the case of bhaktas like Uddhava in order to preserve their bodies in viraha (separation) from the Lord.[17]

Moksa is not bestowed upon such bhaktas because there is complete dissolution in the Lord, which proves as a hindrance to the enjoyment of the bliss of bhajana and nitya-līlās, where the bhaktas are required to exist separately from the Lord as His dāsās and dasīs (servants) or suhrds (bosom friends)[18] They attain the Lord's svarūpa through svarūpabala only.[19]

There is no maryādā (limitation, rule) as such in this path. It is its bhūsana (ornament). The icchā of the Lord is the most powerful (baliṣṭha) and so the cause of all things Hence it can be called the 'bhagavadicchā-

mārga' But the Lord never violates the discipline of the law of karma that the prārabdha can be exhausted by enjoyment only So instead of destroying it He distributes it among the relatives of such pusti-bhaktas. This seems to create the contingency of 'akṛtābhyupagama' (attainment of the fruits of works not done) But all such contradictions can co-exist in this path as it was created by the Lord from His own body[20] So the pusti is indeed of the same nature and essence as the 'Lord's body and constitutes perfect, unalloyed and supreme bliss which is enjoyed by the pusti-bhaktas

(3) *Different names of pusti-bhakti*

This path is given various names in different contexts. It is called bhagavanmārga' because the Lord Himself established it through His own body It is known as 'krpamārga or anugrahamārga', because here everything depends upon the Lord's grace I is the 'prameyamārga or phalamārga' because the phala (object to be attained), the Lord Himself, serves as the means to His attainment and no other pramāna (proof, means) is helpful here Everything happens according to the prameyabala (strength of the object to be attained) alone.[21] Here parama-prema or supreme love is the best of all means In comparison to the svatantra-bhakti or independent devotion, where the devotee is independent in so far as he relies more on the performance of karmas, this prameya-bhakti or devotion to the object to be attained, viz. the Lord Himself, is considered rasālā or more blissful[22] It is independent in all ways, because there is no consideration of the merits and demerits or the eligibility and otherwise of the bhakta as it solely depends upon the desire of and varana by the Lord.

(4) *'Varana'—its derivation, meaning and peculiarities* :

As noted above, the doctrine of varana by the Lord Himself is very important here It is through varana only that jīvas become the objects of His bountiful grace and become qualified for pusti-bhakti As a matter of fact the jīvas can have liking for the path of bhakti in general, if the Lord desires so. Otherwise even the strenuous efforts of theirs are sure to go futile The varana is the be-all and end-all in this path. The concept of varana is very old and V has based his concept on the Katha and the Mundaka Upanisads But its confinement to the path of bhakti only is his own It is stated that the Lord is attained by him only who is selected by Him. It is derived from the root 'vṛn' (to select).[23] There is selection or acceptance as His own

(svīyatvenāngīkāra).[24] Again, varana is identified with sarvātmabhāva[25] and is also called upgama or going near, i e attainment of the Lord through His grace only. The devotee then attains the feeling of tadīyatva as found in the pusti-mārga. He gets the bala (strength) in the form of affection which enables him to keep the Lord under his control as the devoted wives to their husbands. Of course, this is nothing but bhakti.[27] It is noticed that varana is identical with pusṭi or anugraha. So there is no contradiction as such in saying that here can be no varana without pusti and no pusti without varana It looks all the more beautiful in this path of divine grace where everything depends on the Lord's desire

The varana is of two kinds (1) the one is by maryādā and (2) the other is by pusṭi In the former the devotee pursues the means till the rise of sneha for the Lord. Then there is no vidhi But the bhakta has rāga for Him, which helps him afterwards While in the latter there is no need of other pravrti (activity) or apravrtti (non-activity), for the Lord Himself serves both as the sādhana and the phala. Again there is the mention of sākṣāt (direct) and paramparā (indirect) varana The former is meant for the bhaktas who are in the līlā, while the latter is for the modern (ādhunika) bhaktas who are admitted to this path through the ācārya The same has been put differently There is varana as ātmīya (svīya, tadīya) or the intimate relative and as servant of these the latter takes place in modern times Again, the varana by pusṭi accomplishes the fruit by the grace of God, whereas that by maryādā does so through the means. It is specifically mentioned that in modern times the varana takes place through the ācārya. So that belongs to the maryādā-pusṭi only.[28] Keeping this in view, V said that the Gopikās were selected in the śuddha-pusti due to dainya (humility, helplessness) In short, varana is the selection by the Lord for His own kārya, viz. Līlā The bhagavallābha or attainment of the Lord takes place after varaṇa in accordance with the jīva-bala or the strength of soul in the form of sarvātmabhāva. All this shows that the selection itself is very important.[29] Here the śravanādirūpā-bhakti and premarūpā-bhakti may arise simultaneously, one after the other or in the reverse order. There is no fixed rule about it Even the sins are unable to hinder its rise It should be noted that the śravana, etc , accepted here, are not the same as found in the sādhanarūpā-bhakti They are phalarūpa, because here sādhana and phala are identical.[30] So they are performed for the sake of prema only. They do not come under vidhi (injunction) as in the maryādā-

bhakti. Here the anugraha is not identical with the desire to give fruit, but it is one of the dharmas of the Lord and is synonymous to krpā and anukampā [31]

(5) *Characteristics of a pusti-bhakta* :

A devotee admitted to this path is called a sūri' who possesses the knowledge of Purusottama and enjoys the darśana (divine vision) of His dhāma (residence) for ever [32] He is the real object of perfect grace of God. There is no necessity of bahirgamana i e grhatyāga (renouncement of house) for such pusti-bhaktas, because the varana brings about everything. They enjoy such supreme bliss in the performance of sevā of God in their houses that they regard all other things, including even moksa, as worthless [33] Thus, pusti is the bestowal of supreme bliss of bhajana which is enjoyed even while leading the life of a house-holder without actually renouncing the world The devotees in this path may renounce the house, but that tyāga is phalamārgīya and not either sādhanamārgīya, i e that which is found in the maryādā-mārga or mere formality as in the jñāna-mārga.[34]

The devotee in this path is rahasyabhajana-kartā or one who performs secret worship and is far superior to the mumuksus or one who desires liberation. The Lord is completely under the control of the pusṭi-bhakta who enjoys bhajanānanda through krpādhikya.[35] According to V the real bhakta is one in whom the Lord has become manifest [36] The internal (antaranga) means like śama, satya, etc are not enjoined in his case. Again even the kāma, etc , which are bādhaka (detrimental) to the attainment of jñāna and hence heya (fit to be abandoned), are sādhaka (accomplishers of fruit) in this path, simply because they are connected with the Lord.[37] This proves its superiority over all other paths and types of pusti-bhakti. The houses of such bhaktas of the highest order are called 'bhagavadgrhas' or the temples of the Lord, because they perform all activities as His seva with complete self-surrender and dedication. The question of the performance of āśrama-dharmas or that of the adoption of sannyāsa does not arise at all, for everything happens by the Lord's desire. The rise of premarūpā-bhakti, through His grace, leads to the rise of the knowledge of Purusottama which is the means to His attainment. This is called 'svatantrapurusārtha' (independent aim of life).[38] It is shown that the akāma (disinterested) kartā becomes niskāma (desireless) and then ātmakāma (desirous of self). This makes him nirupadhi-snehavān or possessing

unconditioned affection for the Lord whom he attains and becomes āptakāma or one whose desires are fulfilled

(6) *Cultivation of Gopī-bhāva*

It is interesting to note that feminity in the form of Gopībhāva is given utmost prominence in this path For the Gopīs of Vraja are regarded as the ācāryas of pusti-mārga and the devotee is emphatically advised to cultivate Gopībhāva Thus, even the illiterate and uncultured Gopīs are regarded as the best bhaktas, because they become mad after Śrī Kṛṣṇa due to their femininity So some sort of femininity (strībhāva) is absolutely essential for becoming the object of varana by the Lord Hence it is said that posana or pusṭi is the priyābhāva or feeling of being the beloved of the Lord who is the lover Thus conjugal or spousal love is regarded as the highest ideal [39]

(7) *The rise of bhagavad-bhāva* ·

This gives rise to bhagavad-bhāva or the feeling of the Lord towards all that is connected with Him and aversion to the rest The jīva is so much so nourished by pusti that he actually realises God as everything This is called sarvātmabhāva So pusti is the nourishment of soul which expands his vision to its fullest extent. It concerns with the spiritual nourishment rather than that of body as found in epicurianism

(8) *'Sarvātmabhāva'—its derivation, meaning and peculiarities* .

The word 'sarvātmabhāva' is derived as follows. Bhāva is the rati (love) for or directed towards gods and others While the bhāva or affection for the self is ātmabhāva Just as the bhāva of the self for himself is unconditioned affection for the Lord who is the self of all selves The fact that the Lord is the ātman of all generates prema (sneha) for Him This indicates that the Lord should be loved as one's own self. This leads to the removal of the concealment of the Lord and he becomes manifest in all objects which are bhagavadrupa or in the form of the Lord in reality. Thus all objects are experienced as the Lord in their es ence and the Lord in the form of supreme bliss becomes manifest. So it is said the feeling of self in all objects (sarvasmin ātmabhāvah) is 'sarvātmabhāva.' The same intense feeling of love is to be extended to all as the manifest form of the Lord Himself.[41]

There are two kinds of sarvātmabhāva from the stand-point of maryādā and pusti The former was found in bhaktas like Ambarīsa and others, while the latter in the beautiful ladies of Vraja In the case of Gopīs the said bhāva becomes accomplished in the state of viprayoga (separation) through intense feeling which makes the Lord become manifest everywhere. Here the speciality is that many bhāvas (feelings) for Śrī Krsna, related to the sentiment of love, arise The sarvātmabhāva in each of those objects makes them enjoy easily the bliss of bhajana Hence, the śuddhapusti-mārgīyas praise it The most intensified bhāva of the bhaktas in the state of separation make the Lord manifest everywhere But sometimes He becomes manifest in these bhaktas himself The sarvātmabhāva, belonging to the path of pusti, comes under the sentiment of love (śrngārarasa) and only the śuddhapusti-bhaktas are qualified for its attainment. While that belonging to the path of maryādā is known from the praise of the śrutis and the Subodhini on it

The sarvātmabhāva arises after vyasana It may be called the chief laksana (characteristic) of bhakti, where the unity of all with the self is fully realised It is after vyasana that God is perceived everywhere and all are realised as His manifest forms Thus, sarvātmabhāva is to see each self in the Supreme self and give up all thoughts of difference The devotee perceives the Lord everywhere, forgets the body and becomes fully engrossed in Him So it can be said that sarvātmabhāva is the chief cause for the attainment of Purusottama [42] It is the feeling of all in one (God)[43] for then alone the promise of the attainment of the knowledge of all by that of one can be fulfilled The Lord, Purusottama, is realised as the ātman (self) of all So the devotee begins to love all It is called vidyā (real knowledge) and svatantrā-bhakti [44] It accomplishes the highest goal, viz the attainment of Purusottama It is called bhagavallābha which arises in accordance with the jīvabala in the form of intensity of bhakti after hi selection by the Lord It induces the bhakta to dedicate his self to God The Lord's icchā reigns supreme and brings about the entrance of such bhakta into His antaranga-līlā [45] For this purpose He manifests His abode, parama vyoman alias vyāpi-vaikuntha in the cavity of the heart of such bhaktas Then they begin to enjoy the supreme bliss of the Lord. So the sarvātmabhāva is called bhagavadbhāva. It is said to be rasātmaka or of the nature of blis as the Lord Himself Hence, it is considered to increase when kept non-manifest Once it is attained the devotee becomes fully engrossed in the bhajana of the Lord and enjoys the supreme bliss of both bhajana

and līlā The feeling of tadīyatva arises and the devotee, possessed of the knowledge of Purusottama, experiences his no-difference from Brahman But it is totally different from the one attained by the jñānamārgīyas

It is called sneha-bhakti and is regarded as superior to all as it is characterised by the unconditioned knowledge of the greatness of God Many bhāvas (feelings) arise and pass away continuously They are the vyabhicāribhāvas But it is certain that the rasikabhāva arises in the rasika-hṛdaya only In the case of Rādhā and Kṛsna there is rasāveśa or entrance of intense rasa Krsna feels that he is Rādhā and Rādhā feels that she is Krsna This is another and higher stage of sarvātmabhāva and the culmination of love The Gopīs entertained such real sarvātmabhāva which was nirupadhi (unconditioned), nirvikāri (without changes or sensuality) and infinite

It becomes clear from the above discussion that sarvātmabhāva is the engrossment of all sense-organs and the inner-organ in the Lord [16] There is total absence of the consciousness of body and the objects of sensual enjoyment are abandoned It is the special contribution of V, because it clearly brings out the highest stage of intensity of feeling for the Lord. Again, it is really of great importance in explaining the śuddhādvaita It is said that the Lord Himself has become manifest as the world of plurality So long as the sarvātmabhāva has not arisen all worldly objects are regarded as different from the Lord, for He does not become manifest in all those objects at that time So in order to realise the true nature of the Lord and His relation of the worldly objects the sarvātmabhāva is absolutely necessary. Thus it is regarded as the highest type of jñāna. Similarly, it is the highest type of bhakti, because it arises after vyasana which is the highest stage of nirodha Its the śuddha and nirguna bhakti of the pusti type. So it will be correct to say that V has given in sarvātmabhāva the synthetic and comprehensive concept of the highest types of jñāna and bhakti But in all this he has given more prominence to pure and perfect bhakti rather than jñana and has shown that the highest experience in the path of jñāna, the non-difference between the jīva and Brahman, is but one of the many bhāvas that arise and pass away continuously In sarvātmabhāva, it should not be believed that the jīva feels himself to have expanded to his full But it means that the ātman of all, the Lord, is to be realised as being present everywhere as the very essence of all The way in which V explained it is very interesting and important He says that the Lord, the Self of all, should be loved with the same, nay, even more intense, untainted and

unconditioned feeling of affection as one loves one's own self This is extended to all objects of this world This is how all objects are said to be Brahman The Upanisadic sentences like 'Sarvam khalvidam Brahma', and so on, can be understood most satisfactorily and to their fullest extent in the light of sarvātmabhāva

(9) *Origination of bhakti and stages of its development*

While discussing the origination and development of bhakti through various stages, it is said that nirodha should be cultivated Here the mind is to be disunited or distracted from the worldy objects of enjoyment and concentrated on the Lord alone So it has been rightly said as the attachment to the Lord with the forgetfulness of the world [47] It is identified with mānasī-sevā where the mind is to be fully concentrated on the Lord It is a dharma of the Lord and His līlā So nirodha is said to be the anuśayana or krīdana (disport) of Hari in this prapañca with His powers [18] Thus there is a two-way traffic in nirodha On the part of the jīva as his dharma, it is attachment of the Lord with the forgetfulness of the world, while on that of the Lord it is His līlā This makes the nirodha of bhakta very firm (drdha) Complete nirodha is necessary for enjoying the supreme beauty of the svarūpa of the Lord Only truly rasika persons attain līlā and enjoy the bliss of rasa (sentiment).

There are three stages of bhakti which lead to the rise of nirodha. They are (1) prema or sneha (love), (2) āsakti (attachment) and vyasana (unbearability of separation from the Lord) Prema is the stage during which the devotee pays attention to the service of God, who, as if, begins to live in him He loves God more than his own self He always remembers Him This is mānasī-sevā. It gives rise to rāga-vināśa or destruction of passion for worldly objects The avidyā (ignorance) is removed and the jīva attains the knowledge of the svarupa of the Lord through śravana of His gunas and kīrtana He realises his separation from Him The next stage of āsakti generates grhāruci or indifference to the house and family relations. The devotee behaves thus, not because he hates the house, but because he has dedicated everything to the Lord through the ceremony of ātmanivedana The mamatā or samsāra vanishes after this. In this madhyamā (middle) stage, the pangs of separation become intense and the devotee feels non-attachment to all possessions The third and the last stage is that of vyasana It is also

called nirodha It is conspicuous by self-effacement and forgetfulness of the world, called ātmanivrtti and prapañcavismrti respectively It is the highest and the best stage which is attained only through the bountiful grace of God The devotee not only is unable to bear the separation from the Lord for a single second, but also thinks that his own existence is for the sake of God [19]

From another point of view, it is said that there are seven stages through which vyasana is attained They are · (1) bhāva, (2) prema, (3) pranaya, (4) sneha, (5) rāga, (6) anurāga and (7) vyasana Here it is found that all other stages are but the stages of the three main stages given above. Again, senha is of four kinds, viz. digruci (desire to see), smrti (remembrance), abhilāsā (ardent desire) and udvega (dejection) Similarly, āsakti is of three kinds, viz unmāda (madness), vyādhi (disease) and pralāpa (lamenting), while vyasana has two kinds, viz jadatā (lethargy) and mūrcchā (fainting). Tanmayatā or complete engrossment in the Lord is the last stage of separation during which the affection for the Lord reaches its intensity in full degree The Lord becomes manifest at that juncture

(10) *Importance of V.'s concept of pusti-bhakti* :

The sole importance given to the path of bhakti in general and that of pusti in particular is peculiar to V.'s school. It is called pusti-mārga because of this It's importance can be fully realised when it is viewed in the light of the then social, religious and philosophical conditions. The masses were eagerly awaiting for some saviour who would hear their heart-felt prayers and come to fulfil all their needs even without being requested for it In the highest type of pustibhakti the jīvas are required to do total surrender to the Lord by accepting as their motto 'Krsna eva gatirmama' (Krsna alone is my refuge) The initiation ceremony, called Brahmasambandha, is the indispensable pre-requisite for being qualified for the path of divine grace. But all this depends upon the desire of the Lord whose workings are absolutely inconceivable and mysterious. All can enter into this path without any distinction, if the Lord selects them. In this path all the jīvas are regarded as women, while the Supreme Person alone is man So the jīvas have to foster femininity or Gopībhāva in the same emotional and devotional way as the Gopīs of Vraja did with ardent love for Śrī Krsna For this reason they are hailed as the ācāryas of śuddhapusti-bhakti. This shows that V. has slowly but steadily taken all out of the cumbrous

karma-mārga and abstract jñāna-mārga to the enlivening bhakti-mārga which culminated in śuddha-pusti

(11) *Limitations of the concept of pusti-bhakti*

The pusti-mārga has been rendered mythological due to the mythological aspects of Krsna's life which was full of romances and juvenile pranks This induced some of the descendants of V to take undue advantage of the faith put in them by the masses that embraced this path Though the pious ācārya had made specific warning against the said pit-fall, some unworthy intiators intentionally connived at it This resulted in their moral degradation and brought disgrace to this path of divine grace which dealt a deadly blow to its growth.

The same warning is to be made against the Līlās and the enjoyment of their bliss As they are full of graphic descriptions of the love-sports of Krsna and Gopīs in a sensuous and sensual manner, all the efforts to prove them as devoid of all sensuality have gone fruitless Such attempts have remained as a distant cry stifled in the midst of the crush of base passions, which play a very prominent part in the lives of the masses as well as the classes It is needless to repeat the untold story of the gross immorality that has crept in because of the inability of the ordinary people to discriminate the so-called allegorical descriptions from the surrealistic ones

The sole emphasis laid on the grace of God is quite good in its own way But the moment it comes to the masses, lacking in discriminative power, the result is bound to be similar to that of jñāna only. Instead of truly understanding it and doing everything for and in the name of God by His will, the people totally shut up the doors of intellect, reasoning and calm and cool thinking They became over-sensitive and hence perturbed and hysterical in the times of difficulties They used to sit with folded hands without knowing the real purport of the path of pusṭi There might have been rare examples of pusti-bhaktas who were saved by the grace of God. But it cannot become a general rule for all The efficacy of the grace of God is always there and will ever remain But it has exercised adverse effect in the case of common people who did not understand it in the true sense. Just as the path of knowledge of the highest order is meant for those only who are fully qualified for it, similarly the path of pusti, though declared to be open to all, is meant for those only who are selected by the Lord for it and who possess the same kind of supreme devotion to the Lord as it was found in the case of the Gopīs of Vraja

(12) *Conclusion* :

In the light of the above discussion it can be safely said that the pusti-mārga is the be-all and end-all for V.'s school. But V.'s utmost emphasis on bhakti does not in the least indicate that it totally dismisses the paths of karma and jñāna. He has always mentioned, as Śrī Śaṅkarācārya did in the case of the esoteric and the exoteric views, that one should not think of giving up the daily duties so long as the pure bhakti has not arisen. But the inferiority of karma and jñāna to bhakti is brought about by showing that the followers of the former are more or less conscious of their doership, while the latter has such followers who totally efface their self-consciousness and always feel their existence for the sake of the Lord. It is needless to repeat the purport and purpose of each of the mārgas that serve as the means to mokṣa. Yet it can be said that out of the three main paths of karma, jñāna and bhakti, the last has culminated in pusti-bhakti which is its finest flower as well as the fruit. The Gopikās of Vraja are regarded as the ācāryas of this highest path.[50] They possessed the best kind of sarvātmabhāva and were the rare bhaktas. As the conjugal or spousal love is considered as the best of all means and is advised to be cultivated in puṣṭi-bhakti, the śuddha-puṣṭi is regarded as the best. As the śuddha-puṣṭi jīvas are said to enjoy all pleasures in the company of the Lord and as the puṣṭi means the nourishment of the soul, some sort of duality is absolutely necessary in it. Of course, this is true of all the schools that give importance to bhakti. But V. envisaged the pit-falls of the acceptance of such duality as it directly went against the concept of advaita. Keeping his concept of śuddhādvaita in view and to give full justice to the duality which was aboslutely necessary for the enjoyment of the bliss of bhajana and the līlās of the Lord, V. tried to give a synthetic and comprehensive doctrine of pusti-bhakti. So it is said that the concept of śuddhādvaita serves as the golden mean that V. has given to the Vedāntic world at large.

It will be in the fitness of things to say a word about the importance of Puṣṭi-mārga in modern times, when the entire human race seems to be passing through a serious crisis. When the highest ideals of universal brotherhood and religious tolerance are being emphasised, V.'s contribution in the form of Pusti-mārga and puṣṭi-bhakti is really important as it gives an ideal pattern of society. After due consideration of human weaknesses and social evils, V. has set an example of bringing about social solidarity by broad synthetic outlook. The time-honoured privileges of the classes, based on the distinctions

of colour, birth in a particular caste and narrow nationality, have to give way for the development of a healthy and ideal society. He tried to establish emotional integration by the doctrine of Pusti i e divine grace The position of women was very pitiable, and it was V who gave them the highest honour by regarding the Gopīs of Vraja as the śuddha-pustibhaktas and the ācāryas of Pusti-mārga The frustration, experienced by the modern men running after purely materialistic gains, will be removed practically by truly understanding the purport of Pusṭi-bhakti

ABBREVIATIONS AND BIBLIOGRAPHY

(1) *A B*—Anubhāsyam (Part I) Text Edt. by Shridhar Shastri Pathak (1st Edn. 1921 A D)

(2) *Bhāga.*—Śrīmadbhāgavatam with Shridhara's Comm

(3) *Bhaktih* —Bhaktihetunirnaya of Vitthaleśa with Vivrtti of Raghunātha—Edt by Chimanlal Shastri & Harikrishna Shastri (Samvat 2016).

(4) Bhaktim —Bhaktimārtanda of Gopeśvarajī—Edt by Ratna Gopal Bhatt (Samvat 1965)

(5) *Brahmavādasangraha*—Edt by Pt Harishankar Shastri (1928 A. D).

(6) *Brhatśi* —Brhatśiksāpatra (41) of Harirāya—Edt. by Sunderlal Manilal (3rd Edn. Samvat 1984)

(7) Harirāyavanmuktāvalī—(55 small works of Harirāya)—2nd Edn. Samvat 2011.

(8) *Navaratnam of* V

(9) *Nirodhalaksanam of* V

(10) *Prameyarat* —Prameyaratnārṇavah of Bālakrsna Bhatta—Edt by Ratna Gopal Bhatt (Chowkhamba. No 97).

(11) *Pustipra.* —Pustipravahamaryādā—with four comm.—Edt. by M. T. Telivala (Samvat 1991)

(12) *Pustipravahamaryādābheda* (with Vivarana or Pītāmbara)—Edt. by Balabhadra Sharma (Samvat 1974).

(13) *Raśmi*—Comm on Bhāsyaprakāśa on A B—by Yogi Gopeśvarajī—Edt by M T. Telivala (14 Vols Samvat 1980 to 1998).

(14) *Sanksepasiddhānta of Harirāya.*

(15) *Sannyāsa* —Sannyāsanirnaya of V.

(16) *Siddhāntam.*—Siddhāntamuktāvalī with Vitthaleśa's comm. (Vivrtti) & 8 comm Edt by D. V Sankalia (2nd Edn. Sam. 1998)

(17) Siddhāntara —Siddhāntarahasya—with 11 comm.—Edt. by M. T. Telivala (Sam 1980)

(18) Subo Bhā.—Śrīmadbhāgavatam with Subodhinī by V

(19) *TDN* —Saprakāsa—Tattvadīpanibandha—(a) Ch I Edt by Harishankar Shastri (Sam 1999)—(b) Ch II—do (c) Ch III (Pts I-II) Edt by Chimanlal Shastri

(20) *V* —Śrī Vallabhācārya

(21) *Vādāvalih*—Edt. by Ramanath Shastri (1920 A D.)

FOOT-NOTES

1. *Cf Pustipra. verses 2cd & 4d—Bhaktimārgasya kathanāt pustirastīti niścayah.'*
2. *Cf Bhāgavata II x 4*—*'Posanam tadanugrahah', TDN III vi 2—'Krsnānugraharūpā hi pustih'; Prameyarat., p* 16; *A B III iv* 37
3. *Cf A B IV ii* 9 & *Prameyarat., p* 17
4. *Cf Subo Bhā I ii* 6, *TDN II* 196, *III ix* 2, 149 & *III v* 54
5. *Cf. TDN III vi* 13 & *Prameyarat., p* 18
6. *Cf Harirāya-vānmuktāvalī; Brhatśi IV* 18—*'Pustimārgah phalam yatra svayam sādhanatām vrajet.'*
7. *Cf. TDN III vi* 91 & *Prameyarat., p* 16
8. *Cf. A B III iii* 38 (*p* 246).
9. *Cf Pustipra.—'Anugrahah svavisayam pusnatīti pustih Kartari ktic'* (*Comm*) *Also Vivrtti on it*
10. *Cf. Siddhāntam, verse* 18
11. *Cf. Brahmavādasangraha with Vivarana, p.* 4.
12. *Cf. TDN III vi* 2 & *Yogjanā of Purusottamajī on it, III.vi* 3; *Siddhāntara., verse* 5 *with Gokulotsava's Vivrtti.*
13. *Cf. A. B. III iv* 46 (*p* 297), *IV i* 13 (*p* 310), *IV ii* 7 (*p* 322) —*'Sādhanam vinā svarūpabalenaiva kāryakarane pustih.'*
14. *Cf Subo Bhā III ii* 4 & *Lālūbhatta's Pariśista on Navaratnam, p* 38
15. *Cf. A B.III.iii* 29 (*P*.234) & *III.iv*.25 (*pp*.286-287).
16. *Cf A B III iii* 35 (*P* 243) & *III iv* 43 (*p* 295).
17. *Cf A B.III.iii* 36 (*p* 244)
18. *Cf A B III.iii* 29 (*P* 234) & 30 (*p* 237).
19. *Cf A B III iv* 25—*'Tadrahitānāmapi (i e. vihitasādhanarahitānāmapi) svarūpabalena svaprāpanam pustirucyate Ata eva pustimārge' ngīkrtasya jñānādinairapeksyam.*
20. *Cf. Pustipra, verse* 9*d*—*' pustih kayena niścayah.'*
21. *Cf. Subo Bhā X xxxiv*.2, *TDN III ix* 12.

22. *Cf Subo Bha X xliii* 30
23 *Cf Raśmi on A B III iii* 19 (*p*.263).
24. *Cf TDN III v* 26 *with Prakāsa & Bhāga X iv* 63, 66
25 *Cf A B III iii* 19 (*p* 238), 47 (*p* 253) & *IV i* 14 (*p* 319)
26 *Cf Raśmi* (*p* 263) *on A B III iii* 19; *TDN III v* 26 *with Prakāśa & Bhāga X iv* 63, 66.
27 *Cf A B III iii* 47 (*p* 254)
28 *Cf Bihatsi XXXI; A B III iv* 43 (*p* 295)
29 *Cf Subo Bhā X* 19 4, *Bhaktih*, *p* 10
30. *Cf TDN II* 17.
31. *Cf Bhaktih*, *pp* 4, 10 & 12
32. *Cf A B III iv* 39 (*p* 292)
33. *Cf A B III iv* 47 & *Bhāga v xiv*.44.
34 *Cf A B III iv* 47 (*p* 298)
35 *Cf A B III iii* 36 (*p* 244)
36. *Cf A B III iii* 30 (*p* 237)—'*Bhagavatprakatyavaneva hi bhakto bhaktatvena jñāyate*
37. *Cf A B III iii* 38-39 (*p* 246); *Subo Bhā X.xliv* 24; *Nirodhalakṣaṇam, verse* 14.
38 *Cf A B III iv* 20 (*p* 281) & 25 (*p* 285).
39 *Cf. Sankṣepasiddhānta of Hariraya.*
40 *Cf Subo Bhā X xliv* 6; *TDN III ix* 72
41. *Cf Bhaktim.*, *pp* 84-85.
42. *Cf Prameyarat*, *p* 31—'*Puruṣottamalābhe yo mukhyahetutayoditah.*'
43. *Cf Bhaktim*, *p* 11; & *Bhāga I.iii* 39.
44. *Cf A B III iii* 47
45 *Cf A B III iv* 44 (*p* 296)
46. *Cf. Bhaktim*, *p*.83—'*Tāthā ca sarvendriyaṇāmāntahkaranasya ca bhagavatparatvam sarvātmabhāva iti phalati*
47 *Cf Nirodhalakṣanam, verses* 1, 6-7, 9 & 14
TDN. III x 16, 20 & 55 *and Harirāya-vānmuktāvalī-'Ayameva nirodho mānasisevanāpi vā., Also, 'Prapañcavismrtipūrvakabhagavadāsaktih'*
48 *Cf. TDN III x* 44—'*Nirodho'syā 'nuśayanamātmanah saha śaktibhih*'
Also, 'Nirodho'syānuśayanam prapañce krīdanam hareh'
49. *Cf. Bhaktim* ' .*nirodhe tu svātmano' pi nirapekṣatā*'
50. *Cf Sannyāsa*, *verse* 7, *Prameyarat*, *p* 30, *Vādāvalih*, *p* 219 & *Subo.Bhā x*-
'*Bhagavatyuttamaśloke bhavatibhiranuttamā,*
Bhaktih pravartitā distyā munīnāmapi durlabhā.'

YĀJÑAVALKYA'S ATTITUDE TO ARTHAŚĀSTRA AS AN AUTHORITY IN JUDICIAL ADMINISTRATION

Dr R C Hazra

The *Yājñavalkya-smṛti*[1] begins its chapter on Vyavahāra with the following verse

व्यवहारान् नृप पश्येद् विद्वद्भिर्ब्राह्मणै सह।
धर्मशास्त्रानुसारेण क्रोधलोभविवर्जित ॥

"Following *dharmaśāstra* and being bereft of anger and greed a king shall look into legal disputes [in company] with learned Brahmins"

In explaining this verse in his *Mitākṣarā* Vijñāneśvara clarifies Yājñavalkya's statement about the authority in judicial administration by saying that a king is to investigate lawsuits 'by following Dharmaśāstra and *not in accordance with Arthaśāstra* (धर्मशास्त्रानुसारेण नार्थशास्त्रानुसारेण) That in this expression Vijñāneśvara uses the term 'Arthaśāstra' to mean the works on polity compiled by Uśanas, Bṛhaspati and others is stated definitely by himself in his commentary on *Yājñavalkya-smṛti* 2 21, where, as we shall see below, he says that by the word 'धर्मशास्त्रानुसारेण' in *Yājñavalkya-smṛti* 2-1 (cited above) the Arthaśāstras of Uśanas and others have been set aside ('धर्मशास्त्रानुसारेण' इत्यनेनैवौशनसाद्यर्थशास्त्रस्य निरस्तत्वात् ······).

Thus, Vijñāneśvara totally rejects Arthaśāstra as an authority in judicial administration; and the cause for his apathy to this Śāstra seems to be that there is no express mention of this Śāstra (i.e. Arthaśāstra) in the following verses, viz., *Yājñavalky -smṛti* 1 3 which names the fourteen Vidyās and places of occurrence of Dharma as Purāna, Nyāya, Mīmāmsā, Dharmaśāstra, (the six) Angas, and the (four) Vedas[2], *Yājñavalkya-smṛti* 1 7 which gives the names of the five sources of Dharma including Śruti and Smṛti[3], and *Yājñavalkya-smṛti* 2 5 which says that 'when, being aggrieved by others in a manner contrary to Smṛti [rules] and *ācāra*, anyone, complains to the king, that [becomes] a matter for judgment [1]

But Vijñāneśvara cannot overlook the fact that in verse 186 of his Vyavahārādhyāya Yājñavalkya gives recognition to particular types of 'सामयिक धर्म' and 'राजकृत धर्म' saying

निजधर्माविरोधेन यस्तु सामयिको भवेत्।
सोऽपि यत्नेन सरक्ष्यो धर्मो राजकृतश्च य ॥

"One must also abide carefully by that duty based on convention and that imposed by the king which do not contradict one's own [Śrauta and Smārta] Dharma."

Although, being set on foot by men according to their necessity, these conventional usages and king-made laws are undeniably of human authorship (पौरुषेय) and do not owe their origin to the dictates of śruti or Dharmaśāstra, Vijñāneśvara upholds his view about the authority of Dharmaśāstra in the cases of these man-made laws and usages also by taking undue advantage of the word 'निजधर्माविरोधेन' used in the said verse (2 186) and saying, on its basis, in his commentary on *Yājñavalkya-smṛti* 2 1 (cited above) that those duties based on convention relating to a country etc which do not go against Dharmaśāstra, lie within the purview of the latter, and that, consequently, they have not been mentioned separately in this verse (देशादिसमयधर्मस्यापि धर्मशास्त्राविरुद्धस्य धर्मशास्त्रविषयत्वान्न पृथगुपादानम्। तथा च वक्ष्यति— 'निजधर्माविरोधेन 'etc)

Alhough Vijñāneśvara thus rules out the authority of Arthaśāstra in judicial administration, there is actual mention of '*arthaśāstra*' in *Yājñavalkya-smṛti* 2 21 which runs as follows

स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु बलवान् व्यवहारत ।
अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थिति ॥

"In case of conflict between two *smṛtis*, equity, [as known] from the practice [of the old], prevails But it is the established rule that *dharmaśāstra* is stronger than *arthaśāstra*"

In order to avoid contradiction between this verse and his statement made in his commentary on *Yājñavalkya-smṛti* 2 1 (cited above) he takes the word '*arthaśāstra*' (as used in this verse) to mean particular parts of the Dharmaśāstra itself, saying

"धर्मशास्त्रानुसारेणेत्यनेनैवौशनसाद्यर्थशास्त्रस्य निरस्तत्वाद् धर्मशास्त्रान्तर्गतमेव राजनीतिलक्षणम् अर्थशास्त्रमिह विवक्षितम्।"

"Here, [by the term 'arthaśāstra',] only that arthaśāstra (i e precept or injunction on worldly gain) which is *characterised by polity* and lies imbedded in Dharmaśāstra itself, has been intended."

In further clarification of the said meaning of the word 'arthaśāstra' Vijñāneśvara adds :

"अर्थशास्त्र-धर्मशास्त्र-स्मृत्योर्विरोधे अर्थशास्त्राद्धर्मशास्त्र बलवदिति स्थितिर्मर्यादा। यद्यपि समानकर्तृकतया अर्थशास्त्रधर्मशास्त्रयो. स्वरूपगतो विशेषो नास्ति तथापि प्रमेयस्य धर्मस्य प्राधान्यादर्थस्य चाप्राधान्याद्धर्मशास्त्र बलवदित्यभिप्राय । धर्मस्य च प्राधान्य शास्त्रादौ दर्शितम् । तस्माद्धर्मशास्त्रार्थ-शास्त्रयोर्विरोधे अर्थशास्त्रस्य बाध एव, न विषयव्यवस्था नापि विकल्प ।"

"In case of conflict between the *smṛtis* [named as] *arthaśāstra* and *dharmaśāstra*, *dharmaśāstra* prevails over *arthaśāstra*—this is the established rule of law. The intention [of the author] is that although, due to their common authorship, there is no intrinsic difference between *arthaśāstra* and *dharmaśāstra*, yet as Dharma, being relevant [here], predominates and Artha is subordinate, *dharmaśāstra* is stronger [than *arthaśāstra*] And the predominance of Dharma [in the *Yājñavalkya-smṛti*] has been shown [in verse 1] at the [very] beginning of the work Consequently, in case of conflict between *dharmaśāstra* and *arthaśāstra* there is [complete] annulment of *arthaśāstra*, [and] there is [occasion for] neither adjustment nor option"

Thus, by the words 'dharmaśāstra' and 'arthaśāstra' used in *Yājñavalkya-smṛti* 2 21 (cited above) Vijñāneśvara means *two kinds of statements* of a Smṛti or Dharmaśāstra (and *not two kinds of works* on Dharma and polity respectively), and in his opinion 'arthaśāstra' signifies those statements of a Smṛti or Dharmaśāstra which are characterised by polity (राजनीतिलक्षण) In order to clarify this meaning of the term 'arthaśāstra' he uses the word 'smṛti' with respect to both 'arthaśāstra' and 'dharmaśāstra' mentioned in *Yājñavalkya-smṛti* 2.21 cited above.

For the above interpretations of the terms 'arthaśāstra' and 'dharmaśāstra' Vijñāneśvara cannot claim originality but is indebted to some earlier authorities referred to by Viśvarūpa in his commentary on the said verse of the *Yājñavalkya-smṛti*. Being eager to establish his intellectual superiority over his predecessors he first shows that the verses (8.351 and 11 89) cited by these authorities from the Vyavahāra and Prāyaścitta sections of the *Manu-smṛti* as instances of *arthaśāstra* and *dharmaśāstra* respectively do not relate to the same topic and have, consequently, no conflict (अनयोरेकविपयत्वासंभवेन विरोधाभावान्न बलाबलचिन्तावतरति—*Mitākṣarā*) He then cites, as suitable instances of *arthaśāstra* and *dharmaśāstra*, the following two verses of the *Yājñavalkya-smṛti* :

(१) हिरण्यभूमिलाभेभ्यो मित्रलब्धिर्वरा यत ।
अतो यतेत तत्प्राप्तौ ... . ॥

(*Yājñavalkya-smṛti* 1.352, which is cited as an instance of *arthaśāstra*) and

(२) धर्मशास्त्रानुसारेण क्रोधलोभविवर्जित ।

(*Yājñavalkya-smṛti* 2.1b, which is cited as an instance of *dharmaśāstra*)

Vijñāneśvara's interpretation of the words 'arthaśāstra' and 'dharmaśāstra' as occurring in *Yājñavalkya-smṛti* 2 21 is followed by a good number of Smṛti-writers, of whom Devaṇabhaṭṭa says that the expression "By following *dharmaśāstra*"

and king-made laws (राजकृत धर्म, i.e. राजशासन or राजाज्ञा) which do not go against one's (Śrauta and Smārta) Dharma As these laws and usages are definitely of human origin (पौरुषेय), they cannot be said to have their source in Śruti or Smrti, even if they do not contradict the prescriptions of these works It is well known that it is the Arthaśāstras (such as that of Kautilya) and, following them, the spurious *Agni-purāna* and the comparatively late Dharmaśāstras of Kātyāyana, Brhaspati, Nārada and others (and not any of the early purānas or Dharmaśāstra works down to the time of the *Manu-smrti*) which uphold राजशासन or राजाज्ञा (royal edict or order) as the most powerful of all the modes of proof [6] So, Yājñavalkya must have recognised Arthaśāstra as an authority in judicial administration, otherwise the conventional usages and the king made laws, prescribed by him as inviolable Dharma, would remain without a basis and his own statements would be contradictory.

(2) The verses, viz , *Yājñavalkya-smrti* 1 352 and 2 lb, which, as we have already seen, Vijñāneśvara cites respectively as instances of *arthaśāstra* and *dharmśāstra* mentioned in *Yājñavalkya-smrti* 2 21, are quite unsatisfactory. We have shown elsewhere[7] that these two verses have different scopes and consequently no contradiction at all Although Yājñavalkya speaks of the conflict between *arthaśāstra* and *dharmaśāstra* in connection with Vyavahāra, which is entirely a matter of a king's own dominion and in which he is not allowed by Dharmaśāstra to be selfish or dishonest under any circumstances, the former relates only to his conduct with regard to a foreign State (परराष्ट्र) and the latter to judicial administration in his own kingdom.

(3) If a particular *smrti* (i.e statement of a Dharmaśāstra) relates to *dharma* (which is a duty of unseen purpose) it may be called *dharma-smrti*. Similarly, a *smrti* relating to *artha* (which is a duty of seen purpose) may be termed *artha-smrti*. But the names *dharmaśāstra* (or *dharmaśāstra-smrti*) and *arthaśāstra* (or *arthaśāstra-smrti*) are in no way applicable to them, because the whole work, of which these *smrtis* form parts, is called Dharmaśāstra, because 'Smrti' is synonymous with 'Dharmaśāstra'[8] (thus making the words 'dharmaśāstra-smrti' and 'arthaśāstra-smrti' impossible and meaningless), and also because the parts of a Smrti or Dharmaśāstra lying beyond the so-called 'arthaśāstras' (or 'arthaśāstra-smrtis') and 'dharmaśāstras' (or 'dharmaśāstra-smrtis') would have no distinguishing name. (For more elaborate discussion on this point see pp 73ff. of our *Kautilya Studies* published in *Our Heritage*, Vol. XI, 1963, Part II)

From what has been said above it is evident that Yājñavalkya does not reject the authority of the Arthaśāstras of Uśanas and others in judicial administration

but recognises it under limitations His high regard for the Vedic Dharma does not allow him to give a higher position to these works on any occasion In cases of conflict between Arthaśāstra and Dharmaśāstra he upholds the latter, saying

स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु बलवान् व्यवहारत ।
अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थिति ॥

But we have already said that the Arthaśāstras (such as that of Kautilya) and following them, the comparatively late Dharmaśāstras of Kātyāyana, Brhaspati and others look upon the royal edict or command (राजशासन, राजाज्ञा) as the most powerful of all the modes of proof As regards those conventional usages or customs which are definitely anti-Vedic or extra-Vedic and are consequently of human origin but are time-honoured or widely accepted, these Arthaśāstras and Dharmaśāstras entertain a very favourable attitude Thus, Kautilya says :

"देशस्य जात्या[9] सघस्य धर्मो ग्रामस्य वापि य ।
उचितस्तस्य तेनैव दायधर्म प्रकल्पयेत् ॥"[10]

"Whatever is the usual (or, customary) practice of a country, a caste, a guild, or a village, by that very [practice a king] shall prepare its law of inheritance." And

"सस्थाया धर्मशास्त्रेण शास्त्र वा व्यावहारिकम् ।
यस्मिन्नर्थे विरुध्येत धर्मेणार्थ विनिर्णयेत ॥
शास्त्र विप्रतिपद्येत धर्मन्यायेन केनचित् ।
न्यायस्तत्र प्रमाण स्यात्तत्र पाठो हि नश्यति ॥"[11]

"In a matter in which the Samsthā-śāstra (i e Caritraśāstra—the State record of inviolable practices) or the Vyāvahārika-śāstra (i e Arthaśāstra, more particularly its section on Vyavahāra) is *in conflict with Dharmaśāstra*, decision has to be made in accordance with the established practice [of the people concerned].

"In case a Śāstra [relating to Samsthā, Vyavahāra or Dharma] disagrees with a righteous royal edict, the latter is to be the authority, because there the text [of the Śāstra] ceases to operate"

Kātyāyana also says .

"यद्यदाचर्यते येन धर्म्य वाधर्म्यमेव वा ।
देशस्याचरणान्नित्य चरित्र तत् प्रकीर्तितम् ॥"[12]

"Whatever, conforming to sacred law or not, one practises due to its being the invariable practice of a country, is declared to be [his] 'caritra' (usage)."

"प्रतिलोमप्रसूतेषु तथा दुर्गनिवासिषु ।
विरुद्ध नियत प्राहुस्त धर्म न विचालयेत् ।।
निर्णय तु यदा कुर्यात्तेन धर्मेण पार्थिव ।
व्यवहारश्चरित्रेण तदा तेनैव बाध्यते ।।"[13]

"[Authorities] say that among those born in the reverse order of castes and also among the inhabitants of forts (or, inaccessible places) there are fixed rules of conduct opposed [to Smrti rules] [But a king] shall not disturb that dharma

"When a king makes a decision in accordance with that *dharma*, then 'Vyavahāra'[14] is overruled by 'Caritra.'"

Pitāmaha says :

"यद्यदाचरति श्रेष्ठो धर्म्य वाधर्म्यमेव वा ।
कुलादिदेशाचरणाच्चरित्र तत् प्रकीर्तितम् ।।
ग्रामगोष्ठपुरश्रेणीसार्थसेनानिवासिनाम् ।
व्यवहारश्चरित्रेण निर्णतव्यो बृहस्पति ।।"[15]

"Whatever, conforming to sacred law or not, a best person practises by following the practice of a family etc. or of a country, is declared to be [his] '*caritra*' (usage)

"Brhaspati [says that] the lawsuits of those living in villages, stations of cowherds, cities, and settlements of professional classes, traders and army-men, are to be settled by means of [their] '*caritra*' (usage) "

Bṛhaspati Says

"प्रतिलोमप्रसूताना तथा दुर्गनिवासिनाम् ।
देशजातिकुलादीना ये धर्मास्तत्प्रवर्तिता ।।
तथैव ते पालनीया प्रजा प्रक्षुभ्यतेऽन्यथा ।
जनापरक्तिर्भवति बल कोशश्च नश्यति ।।
उद्दुह्यते दाक्षिणात्यैर्मातुलस्य सुता द्विजै ।
मध्यदेशे कर्मकरा शिल्पिनश्च गवाशिन ।।
मत्स्यादाश्च नरा पूर्वे व्यभिचाररता स्त्रिय ।
उत्तरे मद्यपा नार्य स्पृश्या नृणा रजस्वला ।।
खशजाता प्रगृह्णन्ति भ्रातृभार्यामभर्तृकाम् ।
अनेन कर्मणा नैते प्रायश्चित्तदमार्हका ।।"[16]

"Whatever *dharmas* (customs and usages) there may be of persons born in the reverse order of castes, of those living in forts (or, inaccessible places), and of a [particular] country, caste, family etc., *which were set up by them*,

"[all] those have to be preserved in tact, otherwise people are agitated, disaffection [of subjects] arises, and the army and treasure are destroyed.

"A maternal uncle's daughter is espoused by the twice-born people of the south, in the central country the labourers and the artisans eat cows,

"The people of the east are fish-eaters, and their women are adulterous; in the north women take intoxicating drinks and are touchable (i e enjoyable) by men in their monthly courses, [and]

"the descendants of Khaśas [living in the west ?] (or, the uterine brothers—'सहजाता') take [in marriage] the widowed wives of their [deceased] brothers [But] by such acts these [people] do not become liable to penance or punishment"

But *Yājñavalkya's* regard for Śrauta and Smārta Dharma was very high and deep-rooted We have already seen how in cases of conflict between Arthaśāstra and Dharmaśāstra he looks upon the latter as more powerful than the former As regards the authority of the king-made laws and the conventional usages, which are undoubtedly of human origin, his opinion does not deviate even slightly from his main principle referred to above In verse 186 of his Vyavahārādhyāya he says ·

"निजधर्माविरोधेन यस्तु सामयिको भवेत् ।
सोऽपि यत्नेन सरक्ष्यो धर्मो राजकृतश्च य ॥"

"One must also abide carefully and scrupulously by that duty based on convention and that imposed by the king which do not contradict one's own [Śrauta and Smārta] Dharma"

Thus, *Yājñavalkya* recommends as inviolable only such conventional usages and king-made laws as do not go against one's own (Śrauta and Smārta) Dharma, but he does not assign the highest place to these among the different modes of proof as Kautilya and others do Rather, by using the word 'निजधर्माविरोधेन' in the said verse he subordinates the man-made laws and customs to Śrauta and Smārta Dharma and thus assigns to Dharmaśāstra a place higher than that of Arthaśāstra as an authority in judicial matters So, in upholding Dharmaśāstra as the *principal authority* in judicial administration, he says at the very outset of his Vyavahārādhyāya

"व्यवहारान् नृप पश्येद् विद्वद्भिर्ब्राह्मणै सह ।
धर्मशास्त्रानुसारेण क्रोधलोभविवर्जित ॥"

In this verse the word 'धर्मशास्त्रानुसारेण' is meant for giving *preference* to Dharmaśāstra as an authority in judicial administration and not for excluding Arthaśāstra

as a guide in legal matters So, Mitramiśra is prefectly right when in explaining this verse in his commentary *Vīramitrodaya*, he says

"धर्मशास्त्रस्य प्राधान्यं दर्शयितुं विशेषोपन्यासः, विचारे अर्थशास्त्रस्यापि अनुसरणीयत्वात् ।"

> "As in judicial investigation Arthaśāstra also has to be followed, [here] special mention of Dharmaśāstra has been made with a view to showing its supremacy"

Or, the Compound 'धर्मशास्त्रानुसारेण' may be expounded as 'धर्माश्च शास्त्रे च तेषामनुसारेण' in which the word 'धर्म' means those king-made laws and conventional usages (such as local customs, family traditions, etc) which lie outside the scope of Śruti and Smṛti but do not go against the dictates of these works, and the word 'शास्त्रे' means Dharmaśāstra and Arthaśāstra (of which the latter) is actually mentioned in verse 21 in connection with its conflict with the former) As the king-made laws and conventional usages mentioned above have to be observed scrupulously and with special care and to be given the first preference among one's duties,[17] the word 'धर्म' has been placed first in the Compound 'धर्मशास्त्रानुसारेण'

Now, a question may be raised as to why Arthaśāstra, if it has been recognised by *Yājñavalkya* as an authority in judicial administration, has not been mentioned in *Yājñavalkya-smṛti* 1 3, 1 7 and 2 5 (cited above in footnotes 2, 3 and 4 respectively) [18] In reply it may be said that the first two of these verses relate chiefly to duties of unseen purposes (अदृष्टार्थ धर्म) with which the Dharmaśāstras mainly deal; and, consequently, Arthaśāstra, which is concerned chiefly with duties of seen purposes (दृष्टार्थ धर्म) has not been mentioned in them As a matter of fact, in his *Kṛtya-kalpataru*, I, p 22 Lakṣmīdhara quotes *Viṣnu-purāna* iii 6 28 29 (on the names of the eighteen Vidyās including Arthaśāstra) and then says that of these eighteen Vidyās fourteen are the principal authorities on (*adṛstārtha*) *dharma* and four (including Arthaśāstra), which deal chiefly with *dṛstārtha dharma*, occasionally prescribe (adṛstārtha) *dharma* also by holding up some supernatural object [19] Similarly, in his *Vīramitrodaya*, Pribhāṣā prakāśa, pp 10 11 Mitramiśra quotes *Yājñavalkya-smṛti* 1 3 ('पुराणन्याय-मीमांसा- etc.' on the names of the 'fourteen' Vidyās) and also the said two verses of the *Viṣṇu-purāna* (on the 'eighteen' Vidyās including Arthaśāstra) and explains away the disagreement between the two lists of Vidyās by saying that the 'fourteen' Vidyās deal chiefly with (*adṛstārtha*) *dharma*, whereas the remaining four (mentioned in the *Viṣṇu-purāna*) deal primarily with *dṛstārtha dharma* and occasionaly also with (*adṛstārtha dharma*) [20] In another place of his *Vīramitrodaya* Mitramiśra takes the number 'fourteen' (of the Vidyās) to be an 'उपलक्षण'

indicating the recognition of the *Rāmāyana*, the customs and usages of cultured men, and the like as authorities on Dharma.[21] Or, the words 'धर्मशास्त्र' (in *Yāj* 1 3) and 'स्मृति' (in *Yāj*. 1 7) may be taken to have been used by *Yājñavalkya* to mean not only the Dharmaśāstras of Manu and others but also the Arthaśāstras, which form part of Dharmaśāstra but, being of seen purpose (दृष्टार्थ) are weaker than the latter dealing with the duties of unseen purposes (अदृष्टार्थ धर्म). As regards the third verse (i.e. *Yājñavalkya-smṛti* 2 5—स्मृत्याचारव्यपेतेन etc.) referred to above, it may be said that, like the word 'धर्मशास्त्र' in *Yājñavalkya-smṛti* 2 1 (व्यवहारान् नृप पश्येत् etc.), the word स्मृति has been used to give prominence to Dharmaśāstra as an authority in Vyavahāra and not to ignore Arthaśāstra. From *Yājñavalkya-smṛti* 2 21 (स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु) etc. it appears that by the term 'स्मृति' *Yājñavalkya* means Dharmaśāstra,[22] and that although, like Kumārila-bhatta and others of later days, he takes Arthaśāstra to be an inferior branch of Dharmaśāstra, he always maintains a clear distinction between these two branches of learning.[23]

Thus, from our critical examination of the relevant verses of the *Yājñavalkya-smṛti* and also of the statements made in Vijñāneśvara and others' commentaries and Nibandhas we are definitely of opinion that Yājñavalkya recognised, under the restrictions stated above, the authority of the Arthaśāstras of Uśanas, Bṛhaspati and others in judicial matters, and that the views of Vijñāneśvara and others about Yājñavalkya's uncompromising attitude to Arthaśāstra have no basis to stand upon. But, as we have shown elsewhere,[24] Dr. P. V. Kane totally misunderstood the relevant part of Vijñāneśvara's commentary on *Yājñavalkya-smṛti* 2 21 and, on its authority, took Arthaśāstra wrongly to be a 'branch', nay, 'an integral part', of Dharmaśāstra.[25]

FOOT-NOTES

1. *Ed. Nirnaya Sāgara Press, Bombay*, 1926 (*third edition*), *with Vijñāneśvara's Mitākṣarā*

2 पुराणन्यायमीमासाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिता ।
वेदा स्थानानि विद्याना धर्मस्य च चतुर्दश ॥

3. श्रुति स्मृति सदाचार स्वस्य च प्रियमात्मन ।
सम्यक्सकल्पज कामो धर्ममूलमिद स्मृतम् ॥

4. स्मृत्याचारव्यपेतेन मार्गेणाधर्षित परैः ।
आवेदयति चेद्राज्ञे व्यवहारपद हि तत् ॥

5 व्यवहारान् नृप पश्येद् विद्वद्भिर्ब्राह्मणै सह।
धर्मशास्त्रानुसारेण क्रोधलोभविवर्जित ॥

धर्मशास्त्रानुसारेणेत्येतदोशनसाद्यर्थशास्त्रानुसारस्य निवृत्त्यर्थम्, न पुनर्धर्मशास्त्रान्तर्गतराजनीत्याद्यर्थशास्त्रानुसरणस्यापि, यत आह नारद —

धर्मशास्त्रार्थशास्त्राभ्यामविरोधेन पार्थिव ।
समीक्षमाणो निपुण व्यवहारगति नयेत् ॥

* * * * * * * *

प्रमाणान्तरदृष्टार्थविषया स्मृतिरर्थप्रधानत्वाद् अर्थशास्त्रतयाभिप्रेता सा च भविष्यत्पुराणे दर्शिता—

षाड्गुण्यस्य प्रयोगश्चाप्रयोग कार्यगौरवात् ।
सामादीनामुपायाना योगो व्याससमासत ॥
अध्यक्षाणा च निक्षेप कण्टकाना निरूपणम् ।
दृष्टार्थेय स्मृति प्रोक्ता ऋषिभिर्गरुडाग्रज ॥

इति । दृष्टार्थाया स्मृतेरुदाहरणमात्रमेतत् । एव च सधिविग्रहादिदृष्टार्थविषया स्मृतिरर्थशास्त्रमित्यर्थ । एतच्चोभयविधशास्त्रानुसरण तयोर्मिथो विरोधाभाव एव । तथा च नारद —

यत्र विप्रतिपत्ति स्याद्धर्मशास्त्रार्थशास्त्रयो ।
अर्थशास्त्रोक्तमुत्सृज्य धर्मशास्त्रोक्तमाचरेत् ॥

अतो यत्रैकस्य जयेऽवधार्यमाणे अर्थशास्त्रोक्तमित्रलब्धिर्धर्मशास्त्रोक्तमार्गविरोधेन भवति तत्र मित्रलब्धिविरोधेनापरस्यैव जयावधारण कार्यम् । यत्र पुनर्धर्मस्मृत्योर्विरोधस्तत्रोक्त याज्ञवल्क्येन—

स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु बलवान् व्यवहारत ।

इति । —*Smrti-candrikā (ed. L Srinivasacharya, Mysore), III,* (1914-16), pp 53-54.

6. *See Kautilya's Arthaśāstra (ed R Shama Sastry, Mysore,* 1924) 3 1 (*p.*150)—

धर्मश्च व्यवहारश्च चरित्र राजशासनम् ।
विवादार्थश्चतुष्पाद पश्चिम पूर्वबाधक ॥

"A subject of dispute has four feet (or stages), viz, righteousness, litigation, usage and royal edict, [and in these, each] following one overrules that [immediately] preceding [it]"

See also Agni-purāṇa (ed Anandāśrama Press, Poona, 1900) 253 3*b*-4*a* (*of which the first half is the same as that of Kautilya's verse quoted above but the second half reads thus* चतुष्पाद् व्यवहाराणाम् उत्तर पूर्वसाधक'), *Kātyāyana-smrti (alias Kātyāyana-smrti-sāroddhāra, reconstructed by P V Kane, Bombay,* 1933), *verses* 35-42, *Brhaspati-smrti (compiled by K. V Rangaswami Aiyangar, Baroda,* 1941) 1 18-21 *and* 9 1; *Nārada-smrti (ed Nārāyana-candra Smrti-tirtha, Calcutta, Saka* 1873) 1.10-11, *Nāradiya-manusamhitā (ed. K Sāmbaśiva Śāstri' Trivandrum,* 1929) 1 10-11; *Hārita quoted in Pratāparudradeva's Sarasvati-vilāsa, Vyavahāra-kāṇḍa (ed R Shama Sastry, Mysore,* 1927), *p* 58, *and so on.*

7 *See Our Heritage, VIII* (1960) *Part I, pp 7ff. (and more particularly pp.* 13*ff*) *and XI* (1963), *Part II, pp. 72ff.*

8. *See, for instance, Manu-smṛti* 2 10 (श्रुतिस्तु वेदो विज्ञेयो धर्मशास्त्र तु वै स्मृति) *and Śaṅkha-Likhita* (स्मृतिर्धर्मशास्त्राणि । तेषा प्रणेतारो मनुविष्णु- *etc.*) *quoted in Lakṣmīdhara's Kṛtya-kalpataru* (*Baroda ed.*), *I—Brāhmacāri-kānda, p.* 23.

9 *V* 1 'जात्या' *in Shama Sastry's edition, p.* 165, *as well as in that of J Jolly and R Schmidt* (*Lahore*, 1923), *Vol I, p.* 97.

10 *Arthaśāstra* 3 7 (*p.* 165).

11 *Ibid*, 3 1 (*p* 150)

For the reasons for our interpretation of these two verses in the manner expressed in our translation immediately following these, see our Kautilya Studies (*pp* 4-58) *printed in Our Heritage, X*, 1962, *Part I.*

Shama Sastry reads 'विनिश्चयेत्' *for* 'विनिर्णयेत्'

12 *Kātyāyana-smṛti, verse* 37

It has been quoted in Kṛtya-kalpataru, XII (*Vyavahāra-kānda*), *p.* 22, *Mādhavācārya's commentary on the Parāśara-smṛti, Vyavahāra-kānda* (*ed Bibliotheca Indica, Calcutta*), *p* 13 (*v* 1—'आचरते', '-स्याचरणनित्य', 'तद्धिकीर्तितम्'), *Dalapati-rāja's Vyavahāra-sāra* (*ed Vināyaka Sāstrī Tillu, Banaras*, 1934), *p* 16 (*anonymous, with v* 1. 'तेन' *for* 'येन' *and* 'च' *for* 'वा' *in line* 1, *and* '-स्याचरण नित्य' *and* 'तद्धि कीर्तितम्' *in line* 2), *Mitramiśra's Vīramitrodaya, Vyavahāra-prakāśa* (*ed Chowkhamba Sanskrit Series, Banaras*), *p* 7 (*v* 1—'यत्र धर्म वाधर्ममेव वा', '-स्याचरणे नित्य' *and* 'तद्धि कीर्तितम्') *and so on.*

13 *Kātyāyana-smṛti, verses* 40-41.

These verses have been quoted in Kṛtya-kalpataru, XII, pp 261-2, *Madana-ratna-pradīpa* (*of Madanasimhadeva*), *Vyavahāra-vivekoddyota* (*ed P. V Kane, Bikaner*, 1948), *pp* 128-9 (*v* 1 'तद्धर्म' *for* 'त धर्म' *in line* 2), *Vīramitrodaya, Vyavahāra-prakāśa, p.* 89, *and so on*

For the former of these two verses see also Kṛtya-kalpataru, XII, p 20 *and Varadarāja's Vyavahāra-nirnaya* (*ed K V Rangaswami Aiyangar and A. N. Krishna Aiyangar, Adyar, Madras*, 1942), *p* 16 *with v.* 1 ('प्रतिलोमप्रसूताना (*Vyavahāra-nirnaya*— प्रातिलोम्ये प्रसूताना) तथा दुर्गनिवासिनाम् । वर्णाना नियत धर्म न्यायोपेत न चालयेत् ॥')

14 *Here this word* (व्यवहार) *means those disputed causes which are to be decided by different kinds of evidence* (*such as witness, document, possession etc.*) *presented in accordance with the prescriptions of Dharmaśāstra and Arthaśāstra.*

15 *These verses have been quoted in Smṛti-candrikā, III, p* 58.

16 *Bṛhaspati-smṛti* 1 126-130 (*v* 1. 'सहजाता' *for* 'खशजाता' *in line* 9).

These verses have been quoted in Kṛtya-kalpataru, XII, pp 20-21 (*v* 1—'–कुलाना च ये धर्मा प्राक्प्रवर्तिता.' *in line* 2, 'खसजाता' *in line* 9), *Smṛti-candrikā I—Saṃskāra-kāṇḍa, p.* 25 (*which omits lines* 1, 4 *and* 10, *and reads* 'उद्वाहृचते' *in line* 5, 'शिबिनश्च'

in line 6, and 'महजाता' in line 9), *Vyavahāra-nirnaya*, p 16 (which omits lines 1-4, and reads 'उदूह्यते' in line 5 and 'श्वपजा प्रनिगृह्णन्ति' in line 9), *Madana-ratna-pradīpa*, *Vyavahāra-vivekoddyota*, p. 14 (which omits lines 1 and 9, and reads '—कुलाना च ये धर्मा प्राक् प्रवर्तिता' in line 2 and 'सर्वे' for 'पूर्वे' in line 7), *Vīramitrodaya*, *Vyavahāra-prakāśa*, p 22 (which omits line 1 and has v 1 as in *Madana-ratna-pradīpa*), Bhatta Nīlakantha's *Vyavahāra-mayūkha* (ed P. V Kane, Poona, 1926), p. 7 (which omits lines 1 and 9, and reads '—कुलाना च ये धर्मा प्राक्प्रवर्तिता' in line 2), and so on.

17 *Note the word* 'यत्न' *and the prefix* 'सम्' *in the expression* 'सोऽपि यत्नेन मरक्ष्य' *in Yājñavalkya-smrti* 2 186 *cited above.*

18 *It has already been said that the first of these verses gives the list of the names of the fourteen Vidyās and places of coccurrence of Dharma, the second names the five sources of Dharma, and the third defines a 'Vyavahāra-pada.'*

19 चतुर्दश धर्मप्रमिति प्रति प्रधानानि। चतस्र पुनर्दृष्टप्रधाना क्वचिदलौकिकमर्थ प्रमाणयन्त्यो धर्मेऽपि प्रमाणम् ।—*Krtya-kalpataru, I, p* 22.

20 तत्र चतुर्दश धर्मप्रधाना, चतस्र पुनर्दृष्टार्थप्रधाना धर्ममपि अनुषङ्गेण प्रमिमते इति न 'धर्मस्य च चतुर्दश' इत्यनेन विरोध ।—*Paribhāsā-prakāsa, p.* 11

21. कथ तर्हि 'धर्मस्य च चतुर्दश' इति सख्यानिर्देश उपपद्यते ? उपलक्षणमात्रतयेति ब्रूम । अन्यथा रामायणशिष्टाचारादीनामपि अनुपसग्रहादप्रामाण्यापत्ते ।—*Paribhāsā-prakāśa, pp.* 23-24

22-23. *In Yājñavalkya-smrti* 2 21 (स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु बलवान् व्यवहारत । अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थिति ॥) the word 'स्मृति' has been used to mean 'Dharmaśāstra' (and not Arthaśāstra, which deals mainly with *drstārtha dharma*).

24. *See our Kautilya Studies (pp. 63ff) printed in Our Heritage, XI* (1963), *Part II.*

25. *See Kane, History of Dharmaśāstra, I, pp.* 86-87, *and III, pp.* 4 *and* 8-10.

ABHINAVA ANYATHĀ KHYĀTI OR THE DVAITA THEORY OF ERROR

Dr. P. S Venkatasubbarao

The theory of Error in the Dvaita school of Indian philosophy is said to be nothing new It is almost either the *Asat Khyāti* of the Mādhyamikas or a close approximation to the Nyāya theory[1] It is, no doubt, true that it resembles both of them, perhaps more the Nyāya position so that Jayatīrtha, the commentator *par excellence* on Srī Madhva's works, designates it as *abbhinava anyathā khyāti* But to identify it with either of them is to ignore its disagreement with each of them and not appraise its metaphysical implications.

In the illusion, 'This is silver', when nacre is so perceived there are the *abhisthāna* (locus), the sheen in the shell resembling the sheen in real silver, the percipient and his defective visual contact with the *abhisthāna* These generate the illusion and the percipient proceeds to pick up the silver, but finding it only shell exclaims 'This is *not* siver, but shell' At least five theories have been expounded in explanation of this illusion. For our purpose, consideration of only the *asat khyāti* and the *anyathā khyāti* of the Nyāya system is relevant

The *asat khyāti* holds that reality is ultimately void (*Śūnya*) There is neither the external world nor the inner world of ideas both of which are the product of *samvrti* (ignorance) Nullity (*Tuccha*), absolutely non-existent, appears as silver in the illusion The latter is possible without a substrate, as in the case of *Keśondraka*[2] and sublation is without limit, as according to the Nihilist, it is a bare negation in the form 'not silver'. Nullity, though absolutely non-existent, can yet be cognised[3] Jayatīrtha sums up the arguments of *Asat khyāti*[4] as follows : The silver of the illusion must be real (*sat*) or unreal (*asat*) or both real and unreal (*sadasat*). Real, it is not, as it is sublated. Nor is it *sadasat* because of contradiction between its duality How can the same silver in the same place and at the same time be both real and unreal ? If, however, it could be possible in different spatio-temporal settings, it would in no wise differ from valid cognitions like 'This is a pot,' as the self-same pot of a given time and place is unreal with reference to another time and place. There are other absurdities too in holding the illusion as a duality of the real and unreal. Then, the cognition 'This is silver', can never be an illusion, as it affirms

the real. To contend still it is an illusion because the dual is mistaken as real only would be to accept illusion in part. If so, the sublating cognition should also be an illusion as it mistakes the dual by affirming only the unreal. In fine this duality renders both illusion and sublation impossible. So neither being real nor dual, it is established that it is unreal. It is not true to say that the unreal cannot be cognised. The very statement denying cognition to the unreal proves that it can be known. The *Anyathā Khyāti* and *Ātma Khyāti* imply cognition of the unreal. The former holds that illusion of silver is due to the superimposition on the shell of *tādātmya* (identity) or *samsarga* (relation) of real silver elsewhere. Here this identity or relation is unreal. In *Ātma khyāti*, it is said that silver which is mental is mistaken for the material. The superimposition of the externality is unreal. Further, to hold that cognition is possible for the real alone is to deny the possibility of either illusion or sublation.

The Dvaita critique of *asat khyāti* accepts cognition of the unreal and dismisses the rest of the arguments. Substrateless illusion is impossible. Silver is superimposed on the substrate, shell, which is present both before and after the illusion. The very act of the person pointing to the substrate as silver during illusion, picking it up and subsequently throwing it away on finding it to be a shell, proves the existence of a substrate. Illusion without limit is not possible as it is not a 'bare but a significant negation', the sublating cognition is 'not silver, *but a shell*'[5] *Sannikarsa* (contact) is not possible with the unreal and without contact perceptual knowledge will not arise. If ignorance is the cause, there is the contingence of the blind man getting the illusion, for ignorance is present in him.

The position of *Anyathā Khyāti* is this. In the silver illusion there are the 'this' (*idam*-shell), silver and *tādātmya* or *samsarga* of silver. What is really sublated is neither the silver nor silverness nor the 'this' (*idam*) but only the relation or identity. It is commonsense to reject only what is false (*Asambhavī ca yāvat tu tāvat samparihīyatām*). So the relation or identity alone is unreal. No doubt, the sublating cognition demonstrates the non-existence of silver in the place but that non-existence is accountable in terms of absence of relation of real silver present elsewhere. This explanation is more parsimonious than the denial of real silver itself. It is more sensible to limit the non-existence to the relation instead of extending it to the whole, for it is not reasonable to negate the whole when the error is partial (*Ekadeśa apavādena kalpyamāne ca bādhake na sarva bādhanam yuktam*). Moreover, absolute non-existence is beyond apprehension. So the sublating cognition, negating silver here, implies its presence elsewhere. Thus the Nyāya

theory explains the silver illusion as follows. Defective visual contact with what is only a shell makes it appear as silver present elsewhere. (*Dosa dūsitam caksuh śukti sakalenetara sannikrstam api viprakrsta rajatātmanā tadā darśayati*)[6]

This avowal of the existence of the silver of the illusion elsewhere is due to the Nyāya conception of *atyantābhāva* (absolute negation) in that system. 'Absolute negation is predicated of the *adhikarana* (locus) by particular *samsarga* (relation)'[7]. The concept of non-existence is not an absolute nothing 'The denial of a thing somewhere carries with it the suggestion that it is somewhere else '[8]

The Dvaita critique objects to the postulation of silver of the illusion elsewhere, as in its opinion it is *asat*, an absolute non-existent It takes its stand on the character of the sublating cognition The latter exhausts itself by showing it is silver, but only shell and has no concern with its presence elsewhere "If I have my eyes open, I can consciously perceive the absence of A in the room; to reach this conclusion, it is not necessary for me to hunt him up and locate his existence in the universe Moreover, we shall be leaving the plane of experience, if we sought to relate by way of identity or otherwise, the 'silver' with any entity not within the field of presentation "[9] It is possible to account for the illusion without presuming the existence of the silver of the illusion elsewhere No doubt, knowledge of silver is necessary for generating the *silver* illusion and not illusion of any other kind and this is ensured by the percipient's *saṃskāra* (mental impression) of real silver To grant the existence of silver elsewhere for the sake of the percipient's *samskāra* is not to grant that the self same silver of the illusion must exist elsewhere There is no contact between that silver and the percipient So Dvaita formulates the silver illusion theory thus The defective visual organ in contact with the shell generates knowledge of silver absolutely non-existent (*Śukti sannikrstam dustam indriyam tām eva atyanta asat rajatātmanā avagāhamānam jñānam janayati iti angīkārāt*)[10]

Just as the Naiyāyika's anxiety to presume the existence of silver of the illsiuon elsewhere is due to the concept of *atyantābhāva* in this system, so too the formulation in Dvaita of the same concept in a different manner influences its theory of error In fact, to distinguish its idea from that of Nyāya Śrī Madhva designates it as *Sadābhāva* (eternal negation) The *abhāva* in this concept is eternal as it is objectless Not so in the case of either *prāgabhāva* (antecedent negation) or *pradhvamsābhāva* (posterior negation). On the presentation of the thing, say pot, its *prāgabhāva* ends. *Pradhvamsābhāva* begins at a particular time but has no end The difference between the two is, while the one has no beginning but an end,

the other has a beginning but no end. As there is neither beginning nor end in *Sadābhāva*, it is eternal (*Niravadhiko abhāvah sadābhāvah* That is due to its objectless nature and hence it is called *aprāmānika pratiyogika atyantābhāva*, that is an *abhāva* for which the counter-correlate is an absolute non-existent. The counter-correlate here is always an *asat* The silver of the illusion is just this

Such a conception of *sadābhāva* would seem to involve difficulties (1) How could *pratiyogitva* be granted without an objective counterpart (2) It entails obviously a difficulty in explaining *abhāva* like the *abhāva* of a pot, where the *pratiyogi* is an existent object (3) How could *asat* be cognised Dvaita clears them up In regard to the first it holds that knowledge is possible without an object though not without a content In the silver illusion, the cognition 'This is silver' has a content but not an object It is *vastu śūnya*, but not *visaya śūnya*. *Pratiyogitva*, is of such a nature as to exist without an objective counterpart It is enough if it could help to conceive an *abhāva* A *Pratiyogi* need not be an object '*Na hi pratiyogitvam rūpādivat dharmisattā apeksitam Abhāva jñāna upayogi jñānavisayatā mātrasya pratiyogitvāt*'[12]. In regard to the second difficulty, the Dvaitin says it is not *atyantābhāva*, but either *prāgabhāva* or *pradhvamsābhāva* "*Ghatādhyabhāvastu yathā yatham prāgabhāvādi rūpa eva Ghatotpatteh pūrvam ghaṭo nāsti iti pratīteh ghataprāgabhāva visayakatvam, dhvamsānantaram ca dhvamsa visayakatvam, ghata sattā kale tu ghato nāsti iti pratītireva nāsti ityarthah*[13] Still, there could be a further objection When a pot (A) exists in one place (B) it is possible to say that that pot (A) is non-existent in another place (C) Here (AC) being neither *prāgabhāva* nor *pradhvamsa* it (AC) would appear to compel an admission of *atyantābhāva* in the Nyāya sense No, replies the Dvaitin Here too it is *sadābhāva* "*Nanu ghata sattā kāle eva ayam ghaṭo atra bhūtale nāsti iti pratīteh anubhava siddhatvat, tasyāh kā gatih iti cet na, etat bhūtala-samsargāvachinna ghatapratiyogika abhāva visayakatvāt, etat bhūtala ghata samsargasca, aprāmānikah, atah, tadvachinna ghatopi aprāmānikah iti na dosah*[14] This implies the principle that the bare is different from the qualified. *Viśista is padārthāntara* contrary to the Nyāya position Devadatta with the sceptre is not identical with Devadatta with the crown, though the identity of Devadatta himself in both cases is not disputed. X plus Y is not equal to X plus Z though the value of X is the same in both the equations In the same way, in the present context AB is not AC The A of the first proposition becomes different from the A of the second on account of the qualification of the absence of *samsarga* in the place C, Now there is the last objection of cognisedness for *asat* It is pointed out that though we do not *see* objects like the human horn which are *asat*, yet we can *know* them.

[illegible] hi arthe jñānam śabdah karoti hi Experience is the evidence for it, when we observe that objects like pot etc. are different from things like the human horn and *naravisana*. Without knowing *asat*, though it may not exist as an object, it is not possible to speak of its negation *Asadvilaksana jñaptyai jñātavyam asadeva hi* The objector is also being cornered this way · "*Asatah khyātyayogāt iti vadatah asatah khyāti abhūt naiva, yadi nābhūt na tatkhyāti nirākaranam, yadabhūt tatāpi iti*[15]" "Non-existence does not mean non-appearance in experience as an object of some apprehension. For example the statement 'There is no human horn' cannot be said to make no sense at all The human horn may not exist as an object, but these words do convey some kind of apprehension. It may not be exactly like the apprehension of existing objects like pot etc. Yet apprehension it is. Suppose one does not know that hares have no horns. If told of the horns of a hare he does apprehend it as he does the horns of a cow. It is possible to object, however, that though these words convey some kind of mediate apprehension, they cannot do so as a fact of immediate presentation of the non-existent as existent Experience belies even this In the *anirvacanīya khyāti*, whose advocate denies cognition for *asat*, during illusion the percipient does not cognise the silver as *anirvacanīya* for, then, there would be no illusion Nor does he know it then as only *prātibhāsika* for he would not then proceed to the spot to pick up the silver. The fact is that 'some sensations' as Mr *G N. M Tyrell* remarks, 'admittedly have an objective counterpart, which is not a material thing. The sufferer from delerium tremens sees rats running on the floor which no one else can see. It would be preposterous to regard these as material rats with a shortlived existence'[16] In short, contentfulness (*visayatva*) is of two kinds, one as in the case of pot etc. where there is an objective counterpart and the other without it as in the case of *śaśavisāna Dvividham visayatvam jñāna asādhārana kārana sannikarsāśrayatva rūpam* (as in the case of a pot) *ullekhyatvarūpam ceti* The latter is what the percipient gets during illusion of silver. No theory of illusion, it is contended by the Dvaitin, is possible without an element of (*asatah satvena aparoksatayā pratītih*) cognition for *asat* As pointed out above, in Nyāya the *tādātmya* or *samsarga* is *asat.* If *asat* is not cognisable that *taaatmya* or *samsarga* too, would not be cognised. *Kim ca asatah pratibhāsa asambhave tadātmyamapi na pratibhāset*[17] The *Anirvacanīya khyāti* too, is compelled to admit cognition for the silver during illusion which then is neither known to be *anirvacanīya* nor *prātibhāsika*

The above exposition will demonstrate the fundamental difference between the Dvaita theory of error on the one hand and the Nyāya and the Mādhyamika theories on the other. The latter is a denial *in toto.* There is neither the substrate,

nor the contact, nor the defective vision, all of which are admitted for the explanation of illusion in the Dvaita theory. "*Yadi punah idam rajatam iti avabhāse cakāsat asadeva akhilam iti tadasat*"[18]. "*Na vayam śūnyavādinah iva rajata jñānam nirālambanam brūmah. Śuktiviṣayatām Kaṅgīkārāt. evalam sva viṣayam śuktiśakalam atyanta asat rajatatvayā avagāhate iti asat viṣayatvam ucyate.*"[19] And unlike the Nyāya theory the Dvaitin avows cognition for *asat* and does not grant the existence of the self same silver of the illusion elsewhere or the possibility of perceptual knowledge without *sannikarṣa.* The Dvaita theory may therefore be regarded as an ingenious combination of the *asat* and *anyathākhyāti* shorn of their difficulties. The metaphysical significance of the theory lies in its disagreement with the well-known dictum of Advaita '*Asat cet na pratīyeta, Sat cet na bādhyeta*' which is the support for the intermediate or empirical reality. To Srī Madhva a thing is either real or unreal; there is no middle position and the *anirvacanīya* reality is his head-ache as much as it is the prop and ornament (*bhūṣana*) for maintaining Advaita metaphysics.

FOOT-NOTES

1. *Dr. R. Nagaraja Sarma : Reign of Realism in Indian philosophy, pp.* 625-26. "*In maintaining a doctrine like that Madhva comes perilously and terribly near the Nihilism of Buddhism which he condemns. That is perhaps nemesis.*" *Dr. P. Nagarajarao in the Journal of Oriental Research, vol. XI, p.* 295. "*The Radical Realist that he is, he (Madhva) wants to give a complete objective basis to the content of error after the model of Nyāya school.*"

2. "*Keśoṇḍraka is the appearance of a bright wooly mass when the closed eye is pressed with the finger tip.*"

3. *Dr. T. M. P. Mahadevan : The Philosophy of Advaita, pp.* 78-80.

4. *Nyaya Sudhā (Kumbakonam Edition) pp.* 54-55.

5. *Na ca niradhiṣṭhānā bhrāntih nāpi niravadhikō bādhah (Tattvasaṅkhyāna).*

6. *Nyāya Sudhā, p.* 53.

7. *M. Hiriyanna : Essentials of Indian Philosophy, p.* 96.

8. *Y. V. Athalye : Tarka-Saṃgraha of Annambhaṭṭa, p.* 366.

9. *T. R. V. Murthi : Ajñāna, Theory of Ignorance, pp.* 132-3.

10. *Nyāya Sudhā, p.* 48.

11. *Sadābhāvah iti saṃjñāntara karaṇam kimartham. Yacca anyaih atyantābhāva svarūpam uktam, saṃsargapratiyogiko abhāva iti tadapinirākartum (Tattvasaṅkhyāna).*

12. *Tattvōdyōta.* 13. *Madhvasiddhāntasāra, p.* 21*b.*, 14. *Ibid., p.* 21*b.*

15. *Viṣṇutattvanirṇaya.* 16. *Personality of Man, pp.* 61 *and* 62.

17. *Nyāya Sudhā, p.* 53*b.* 18. *Ibid., p.* 54*b.* 19. *Tattvodyota.*

THE PROBLEM OF PERCEPTION IN ADVAITA VEDĀNTA

Bratindra Kumar Sengupta

The metaphysical stand of a school of philosophy affects to a considerable extent its epistemological and logical theories. The absolute monistic standpoint of Advaita Vedānta shapes its epistemological theories with a constant eye on this ultimate metaphysical truth.

The process of Perception, according to Advaita Vedānta, is, therefore, much different from that as upheld in the realistic standpoint of the Naiyāyikas.

The means of knowledge, though differing in different systems of Indian Philosophy, are explained in so far as they give us valid knowledge as distinguished from erroneous or false cognition. Knowledge, to be valid, must conform to the process by which the means of knowledge are supposed to give rise to such knowledge. In what, then, does the validity of knowledge consist, or in other words, what is valid knowledge? The validity of knowledge is said to consist in its object being such as was not comprehended before and also such as is not contradicted afterwards. These two marks are regarded as constituting the knowledge of an object valid—both in the Advaita Vedānta and the Nyāya systems. Such knowledge is known as pramā' or valid knowledge as distinguished from 'smṛti' or memory. Knowledge of an object from memory is not regarded as valid knowledge by these systems inasmuch as it does not give us knowledge of a new object not previously cognised but of a previously cognised object which is recalled in a subsequent act of cognition. However, recollective knowledge is not rejected in certain other systems, e g., in the Jaina and the Viśistādvaita systems. These systems hold that such knowledge is not less valid if it gives us the knowledge of an object, not contradicted by a subsequent knowledge. From the realistic standpoint, the Naiyāyikas regard valid knowledge as consisting in a correspondence between knowledge and the object of knowledge. This correspondence is due to the cognition of the object outside the knowing subject by the sense-organs which help the mind to grasp such objects. If such knowledge which is ultimately knowledge of the individual self has its object really in the same from outside as is cognised, it is valid knowledge. In Advaita Vedānta, however, valid knowledge presupposes a subjective factor more than in the Nyāya theory, for non-comprehension and non-

contradiction of the object in which valid knowledge consists are the subjective aspects in such knowledge, whereas the correspondence between knowledge and the object of knowledge comes later.

The ontological standpoint of Advaita Vedānta, however does not recognise such valid knowledge as the ultimate knowledge In all our empirical knowledge we have the distinction of subject-object-means of knowledge which is not competent to reveal to us Absolute Knowledge which is nothing but Brahman, the Highest Truth, where all distinctions are totally negated So when we speak of knowledge from the epistemological and the psychological standpoints, Advaita Vedānta upholds, we can only have valid *empirical* knowledge which is true as long as the Highest Truth is not cognised, but not ultimately true So our psychology and epistemology fail us to realise Absolute Knowledge, but nevertheless we have the empirical validity and invalidity of knowledge so long as we have the valid or the invalid psychological and epistemological processes

According to Advaita Vedānta, the validity of perceptual cognition consists undoubtedly in the direct apprehension of the object which must be corresponding to the subject's knowledge, provided that the subject has no previous cognition of the same object and the object is not contradicted by his subsequent knowledge But in what does the directness of valid perceptual knowledge consist ? What ultimately is responsible for the object existing outside the subject coming in a very direct and immediate perception of it ? The very nature of perception is this directness and immediacy of such knowledge all other forms of valid cognition (which are five in number excepting Perception, according to Advaita Vedānta) are not direct and immediate, but are indirect and mediate in so far as they arise in the subject through its previous perceptual cognitions and judgements made for having such cognitions about the phenomena of the world According to Advaita Vedānta, Absolute Consciousness (Caitanya or Cit), which is equated with Brahman, the Highest Truth, is the only source of our direct, immediate perception of objects existing outside the mind, the subject of perception. It is the eternal light, the self-luminous principle, the only real source, for the illumination of the objects of the external world which are all inert, blind entities called up by nescience (avidyā) and therefore capable of being directly known when such nescience covering them up is dispelled by Consciousness This Consciousness is the all-pervading Consciousness which is nevertheless expressed through finite minds and for the comprehension of finite objects covered up by Nescience Beginningless (māyā) through its finite effects (avidyā) which are also of the nature of nescience. Such being the ontological position of Advaita Vedānta,

it can hardly think in terms of the Nyāya theory, in which the objects— which are not regarded as being covered up by objective nescience in every case, but only by subjective ignorance due to distance etc.,—can be directly known by the subject through the sense-organs coming in contact, some-how or other, with them.

So our perceptual knowledge, to be valid, thus says Advaita Vedānta, should have Absolute Consciousness as its ground so that the objects of such cognition are directly presented to the subject by the unveiling of their nescience. In short, Absolute Consciousness is the background of valid perceptual cognition of the object. In and through the direct cognition of the object this Absolute Consciousness is working to make possible the validity of such cognition. But can this position, which is metaphysically sound from the absolute monistic standpoint, really accounts for perception? Does not perception become a paradox in Advaita Vedānta, for the reason that the principle of Absolute Consciousness which constitutes the very basis of perceptual cognition is beyond all limitations of space, time and causality, so that in the epistemological plane where we have certain finite means to have valid knowledge, we have to delimit this limitless principle of Consciousness which gives validity to perceptual knowledge. To answer these charges Advaita Vedānta replies to this effect that what forms the basis of the validity of such cognition is undoubtedly Absolute Consciousness, but as we have different perceptual cognitions at different times under different conditions, the Absolute Consciousness finds expression through particular fiinte channels which are in the nature of modifications of 'antahkarana'[1] which is the subject of such cognitions. These modifications of the 'antaḥkarana' are called 'vrttis' in Advaita Vedānta—but I prefer to denote them by the term "knowledge-urges of the 'antahkarana' or the mind." Here it is that the epistemological process of perception really begins, is carried on and ceases. Consciousness as expressed through the mind by its 'knowledge-urges' for particular situations of valid perception accounts for the direct cognition of the objects of such knowledge.

In an act of perceptual cognition the object is undoubtedly perceived, but it is also a fact that such cognition in itself is also perceived, i.e., immediately known. Advaita Vedānta recognises this fact and gives an account of perception from these two aspects—*viz.*, from the aspects of the 'immediacy of the object' and of the 'immediacy

---

1. *This term 'antahkarana' is used in Indian philosophical systems, though not strictly in accordance with the Western psychological conception, to denote the mind (manas') So I shall henceforth adhere to this English equivalent, viz., mind.*

of the cognition.' Perception is attained, as has been already described by the comprehension of Absolute Consciousness, which is the sole arbiter in immediate cognition, as expressed in finite 'knowledge-urges' through the mind. This is the basic principle of immediate cognition in Advaita Vedānta. Hence in an act of perception where we have knowledge of objects directly through the mind the subject of perception, as working through the sense-organs under different conditions at different times in the matter of perceiving different objects, we can say that the same Absolute Consciousness is delimited by three finite entities— (a) the object (b) the knowledge-urges of the mind and (c) the mind.

Now when we say in an act of perception that our cognition is immediate, Advaita Vedānta upholds, the mind's knowledge-urges which go out through the sense-organs get identified with the objects so as to be transformed according to them, and this identity is only possible from the standpoint of Absolute Consciousness as delimited by the knowledge-urges and the objects. The mind is not a formless entity for it is a created thing, according to Advaita Vedānta hence when it gets in touch with the object through the sense-organs it undergoes some modifications, like waves in the light which is reflected against a physical object. These modifications of the mind are, according to Advaita Vedānta, transformed according to the shapes of the objects towards which they are projected. These modifications, which I prefer to denote as the knowledge-urges', of the mind are really the instrumental means of our perceptual cognitions. The sense-organs are the sluice-gates of these knowledge-urges coming in contact with, and being transformed according to, the objects, so they are the secondary means of perceptual cognition. Now this process—where there arises a bridge between the outer and the inner, the object lying without and the mental knowledge-urges lying within the subject of perception,—is possible, because as Advaita Vedānta says, there is the same Consciousness as finding expressions through the inner knowledge-urges and the outer objects, where the former arise under particular conditions through particular sense-organs for particular objects, and the latter are such as are present at the time of perception and capable of being perceived in that specific process of perception. So in one act of perception, according to Advaita Vedānta, we can have only one kind of mental knowledge-urges at one time. The mind goes out and is modified according to that object which it wants to perceive. So in the cognition of two qualities, like colour and weight, of the same object *by the same process of perception* (say, by visual perception) we cannot have the simultaneous perception of them. We visually perceive the colour, but not the weight of the

object which can be known by tactual perception Hence we conclude that our cognition, to be immediate, must have a union of Consciousness as expressed through the knowledge-urges of the mind by the sense-organs towards particular objects and the objects of perception

This process of immediate cognition—where we have only a directness in our perceptual knowledge in so far as it arises immediately out of Consciousness as expressed through the knowledge-urges of the mind and the objects—is, according to Advaita Vedānta, not yet competent to vouchsafe to us the object directly and immediately for which a deeper process is necessary It can be said here in passing that when we have a union of Consciousness as expressed through the knowledge-urges of the mind and the objects of perception, we have not the directness of cognition alone which has been explained above, but also the objects according to which the knowledge-urges of the mind get transformed and come in our perceptual cognition Why, then, does Advaita Vedānta go for a 'deeper process' to explain the 'directness of an object' in perceptual cognition ? It can be said here that a school of Advaita Vedānta, the school of Vivarana, advocates in favour of this 'deeper process' Its position is that the object is not immediately perceived by Consciousness as expressed through the mental knowledge-urges transformed according to them, but as expressed through the mind itself, the subject of perception, so that the object does not only come into direct contact with the subject, but loses its separate existence in the process How is this identity possible, for in actual perception we have distinct cognition of the subject and the object as in 'I know the pot' ? So we cannot say that there is identity between subject-object in perception. But Advaita Vedānta's position is very clear in view of its metaphysical stand It declares that there is really no identity in subject-object, but there is undoubtedly one existence pervading subject-object The doctrine of illusory superimposition (adhyāsavāda) which Advaita Vedānta advocates for proving its absolute monistic standpoint is applied to subject-object. in perception All material things are, according to Advaita Vedānta, super-imposed on Consciousness, the super-imposed have no separate existence from that on which they are super-imposed, the super-imposed are illusory, the substratum of super-imposition is only real If we push this position a little further in this context, we will have to admit that the external object is really super-imposed on Consciousness which it delimits, hence the object has no existence of its own apart from such Conciousness. Now we have seen above that Consciousness as expressed through the object becomes psychologically consilient with Consciousness

as expressed through the knowledge-urges of the mind so that we have immediate cognition But this Consciousness delimited by the knowledge-urges of the mind is really consilient with Consciousness as expressed through the mind, the subject of perception, which goes out through such knowledge-urges Hence ultimately the external object, as having no separate existence of its own is super-imposed on Consciousness as expressed through the mind and so it becomes identical in existence with the Subjective Consciousness When there arises this subject-vs-objective psychological consilience, so that the object loses its separate existence and is perceived only when the subject is perceived *as knowing the object*, then alone this school of Advaita Vedānta, in conformity with its metaphysical attitude, declares that we have a direct, immediate cognition of the object. Unless the object becomes affiliated to the subject in perception, we cannot say that it has been immediately cognised by a somewhat incoherent sensory contact between the mind or the subject and the object, the cogniser and the cognised This is the position of Advaita Vedānta in respect of perceptual cognition where its explanations are unique and its ontological stand has a great bearing upon this unique Advaita Theory of Perception

"MĀYA-VĀDA"

OR

A CRITICAL EXAMINATION OF THE THEORY OF WORLD-ILLUSION

S. S Barlingay

The word Māyā-vāda may have many meanings In its wider application it may mean the whole theory of Advaitism and may thus include all the cardinal doctrines of Advaitism, such as the reality of Brahman, the illusoriness of the world, and the relationship between Jīva and Brahman on the one hand, and Māyā and Brahman on the other In its more restricted sense, however, Māyā-vāda may mean only the doctrine of the illusoriness of the world In the present essay I propose to discuss Māyā-vāda in this restricted sense. In this connection I will consider the following questions (1) Why is the world of our perception to be regarded as illusory ? (2) Can it be intelligibly held to be unreal ? (3) What is the cause of this world-illusion ? or is it without any cause ? (4) If the cause of the world-illusion is an entity other than Brahman, what is the relation between the two ? I shall begin by stating the answers which Advaitism gives to the above questions, and then examine whether the answers can be maintained justifiably

However, before proceeding with the subject proper, it is necessary to point out that Advaitins regard Upanishads as the first and last authority for their doctrine The authority of the scriptures as a means of knowledge must not be challenged And in fact many supporters of Advaitism assert that it seeks only to give clearer expression to the truth which is already contained in the scriptures. It is, of course, true that Advaitism does not rely simply on Śruti but also adduces arguments in favour of its thesis. But Śankarāchārya, the greatest teacher of the doctrine has clearly said that argumentation is never conclusive[1] and may lead anywhere But if Śruti is to be the last authority then it is clear that the doctrine can neither be maintained nor refuted on the grounds of pure reason But Philosophy is a rational enquiry into the nature of Reality, so as a student of philosophy I shall confine myself solely to the rational part of the doctrine There

are, indeed, reasons to doubt whether the scriptures can be regarded as the final authority to decide what is and what is not.

(1) Thus within the scriptures themselves three kinds of passages are found. Some of them definitely advocate the theory of Advaitism. But some are definitely against it. And there are other passages which are more or less indifferent and can be interpreted eihter way. Now the question that will naturally arise is which passages are more reliable. But the scriptures cannot themselves decide this issue. Many interpreters of the Vedānta Sūtras, taking their stand on the scriptures have arrived at conclusions which are altogether different from those of Advaitism. Under these circumstances it would be better not to adduce any scriptural testimony for maintaining any theory.

(2) Secondly, if it be said that Śruti (but not perception or reason) is the only valid means of knowledge, then all our philosophical thought is likely to end in utter scepticism. Even scriptural texts would be of no use as a means of knowledge unless they be heard, and thus perceived. If so, perception too, along with scriptures, becomes a source of knowledge. If perception does not give correct knowledge at any time, how can the scriptural texts ? To the extent we believe that the scriptures give us true knowledge, perception must also be admitted as a valid means of knowledge.

Let us now consider why the Advaitins think that the world of perceptions is illusory. The reason why they think so is that according to them there is only one reality which is a differenceless, changeless, and attributeless consciousness or Brahman. It follows that if there be only one reality and if that reality be Brahman, then the world cannot be real unless it is supposed to be identical with Brahman. But how can the world of multiplicity, difference, change, and attributes be identical with the attributeless Brahman ? Hence this world must not be real.

Still, it cannot be denied that the world appears, unreal though it be. What is the ground of this appearance ? If there be any ground it must be Brahman. For, Brahman is the only reality that there is. But though in this way Brahman is the ground of the world illusion still it cannot be regarded as its cause. If something is the effect of some other entity which is real, then the effect cannot be regarded as unreal; and if the world is the effect of Brahman then it would automatically follow that the world has the same order of existence as is enjoyed by Brahman. But this would imply two realities. Besides if Brahman be the cause of the world then it cannot be pure. So Brahman should not be regarded as the cause of the world.

Nevertheless, Brahman is the ground of the world appearance. That is, Brahman may be regarded as giving birth to the world of diversities without itself undergoing the least change in its nature In our ordinary experience we meet with illusions where one entity appears in the place of another In such experiences we find that the illusory thing does not affect the nature of the reality in which it appears Thus we may see a snake where there is really a rope But the appearance of the snake does not change in any way the actual rope. The appearance of the world in Brahman is to be understood in a similar way

For proving the illusoriness of the world the advocates of the doctrine usually give the following four arguments[2] The world is illusory, (i) because it is an *object of knowledge,* (ii) because it is *non-intelligent,* (iii) because it is a *whole* made up of parts, *i.e*, because it is created; and (iv) because the things of the world are *limited* in respect of (*a*) space, (*b*) time, and (*c*) one another The arguments may be expressed syllogistically thus —

Major premiss

Whatever is an object of knowledge, whatever is non-intelligent, whatever is made up of parts or created, and whatever is limited is illusory, just as the silver which is seen in the place of a shell is illusory

Minor premiss

The world is an ojbect of knowledge, is non-intelligent, is created, and is limited

.The world is illusory.

now it seems clear enough that there is no formal fallacy in the above syllogism and as soon as we admit the major premiss, the conclusion inevitably follows Nor does the major premiss seem to be untrue. No fallacy of 'illicit major' is involved here unless it be a fact that some object of knowledge or some non-intelligent thing, etc, is real But are there not things which are objects of knowledge, or are non-intelligent etc, and are still real ? For example, an objector may urge that "a pot" is an object of knowledge and still everybody knows that it is real Hence it may be said that there is an undue assumption in the major premiss But is it really so ? When the point at issue is whether the whole world is illusory or not, no particular thing in it can be accepted as real, and pointed out as an exception to the major premiss. We can speak of only four kinds of things using the word thing in a most general sense in which it includes

even a 'patent absurdity.' These four things are : (i) the Ātman, whose existence is not doubted by any of the disputants; (ii) the empirical world; (iii) the illusory, like the silver which is seen in the place of a shell; and (iv) a 'patent absurdity', like 'the son of a barren woman.' Now of these four things there is no dispute about the three things, *viz.*, the Ātman, the illusory, and the "patently absurd." There is a dispute only with regard to the status of the empirical world. Besides the empirical world, there is only one thing, namely, the illusory which is an object of knowledge, and is non-intelligent, etc. Thus once it is argued on the basis of the method of "Presence and Absence"[3] that whatever is an object of knowledge, whatever is non-intelligent, etc., is illusory no fault with the argument can be found out. For, no one can show to the contrary. Of the possible four "things" in the world the remaining two, *viz.*, the Ātman and the 'Patently Absurd' are neither the objects of knowledge nor non-intelligent, etc. So once it is asserted that whatever is an object of knowledge, non-intelligent, etc., is illusory there is nothing in the world on the basis of which we can argue that something is an object of knowledge, non-intelligent, etc., and is still real.

It has been pointed out in the above section that Māyā-vāda makes a distinction between the "illusory" and the patently absurd. According to it though the world is illusory still it is not an absolute non-entity like the "son of a barren woman." "Illusory" is a category by itself, which, though it has the same ontological status of unreality, is not describable as real or unreal. In fact Māyā-vāda grants some reality, even to illusions. We cannot assert that an illusory object is unreal. For, it is actually perceived in the same way as any other object which is commonly accepted as real, such as a pot. Nor can it be regarded as real. For, with the rise of the right knowledge, the illusory object no longer appears to be where it was formerly seen. The fundamental difference between real perception and the illusory perception lies in this that the former is uncontradicted and uncancelled, while the latter is contradicted and cancelled. Thus the object of illusion is describable as neither real nor unreal. It is indeterminate or anirvachanīya. The world too, which is an object of cosmic illusion has a similar status.

Let us now pass on to the question: "What is the cause of this world-illusion ?" An illusory object, though ultimately unreal, still appears to us. So there must be some cause for its appearance. There must also be some cause for veiling the real object or the substratum of the illusion. By the law of parsimony these two causes may be supposed to be one. The Advaitins name it as Māyā- Avidyā, or Ajñāna,

which itself is to be positive in nature, and has the power of concealing the real from our sight and manifesting false appearances This Ajñāna, it is argued, is certainly not the mere absence of knowledge For, from mere negation of an entity, nothing positive can be produced This ignorance, too, like the world, or any other object of illusion, is regarded as indeterminate, *i e*, neither real nor unreal It cannot be regarded as real, for, if it is real, then the ignorance would be either a different reality from Brahman, or it would be a part or an attribute of Brahman But on Advaitic philosophy neither of the alternatives can be maintained If Ajñāna is a real part or attribute of the substratum then the true knowledge of the substratum would involve the knowledge of the ignorance also, and the ignorance would not be destroyed even when the true nature of the substratum is known to us. So Ajñāna is not real Nor can it be said to be unreal For, this Ajñāna is able to bring about effect, *viz*, that of veiling the substratum and showing up an illusory appearance there Neither the act of veiling nor the act of showing an appearance can be supposed to belong to the substratum Hence, we have to admit as their cause a positive entity, which has been named as Ignorance This positive entity, therefore, cannot be unreal Thus, Advidyā is neither real nor unreal. This being an entity which is neither real nor unreal cannot be supposed to affect the non-duality and changelessness of Brahman which is absolutely real. So the Advaitins think that the fourth question which was raised in the beginning of the essay, *viz.*, about the relation between Brahman and the Ignorance does not arise.

The arguments which an Advaitin adduces in favour of this positive entity, Ajñāna, are chiefly based on the consideration of the following :– (1) our experience of it in waking life and deep sleep, and (2) our experience of illusion. As I have considered the arguments based on the experience of illusion in the above section, in this section I shall confine myself only to the arguments following from our experiences in waking life and deep sleep It is argued that unless Ignorance be something positive in nature we cannot properly understand judgments like (i) "I am ignorant"[4] (ii) "I do not know the meaning of what you say"[5] (iii) "I slept happily and did not know anything"[6], etc , which we make about ourselves from time to time Ordinarily one would interpret ignorance as the negation or absence of knowledge (ज्ञानाभाव *jñānābhāva*). But if Ajñāna be a mere absence of knowledge, then, the knowledge (ज्ञान *jñāna*) would be the *pratiyogin* of Ajñāna, *i e*, Ajñāna would not be intelligible without reference to knowledge So the experience of ignorance as expressed in the judgment "I am ignorant", would

include also the experience of knowledge. But when I have an experience of knowledge it cannot be said that I have no knowledge or that there is absolute absence of knowledge in me. That is, if ignorance be equivalent to absence of knowledge the experience of ignorance would be impossible. And yet we do have the experience of ignorance. So, ignorance cannot be the same as absence of knowledge. Similar conclusion follows from the statement : "I do not know the meaning of what you say." Like the previous statement "I am ignorant" this statement also should be thought to give us the knowledge of "positive ignorance"; otherwise the difficulties and contradictions which arose in the case of the statement "I am ignorant" would also arise here. The same conclusion follows from consideration of the experience of deep sleep. Immediately after getting up from sleep, a person says "I had a sound sleep and did not know anything." Now the vedāntin says that, by the statement "I did not know anything" we should mean that he knew ignorance. "I did not know anything" seems to be a case of past experience as it refers to the period when the person was sound asleep. Thus it cannot be the case of an actual experience. Rather this seems to be a case of memory. But there can be a memory only of positive experience and not of a mere absence of knowledge. Thus "did not know anything" must be referring to some actual experience at the time of deep sleep. But here as we have no remembrance of any particular experience, "I did not know anything" must be a memory of the ignorance itself.

It may be objected that in the deep sleep there is a complete absence of all consciousness; and when a person says, he did not know anything he is referring to this complete absence of all knowledge. Thus it may be said that the absence of knowledge is not known by memory but by inference. But can "I did not know anything" be justifiably held to be the case of inference ? If it is a case of inference, then, it must either be on the basis of the absence of memory at the time of the deep sleep, or on the basis of a universal proposition. But "I had a sound sleep and did not know anything" does not seem to be a case of absence of memory. For then he could not have said : "I had sound sleep." On the contrary this seems to be a case of memory. Again this does not seem to be an inference from a universal proposition. For, in order to assert a universal proposition, "Wherever there is a sound sleep, there is an absence of knowledge," a person must independently know at least one instance of deep sleep, where there is an absence of knowledge. When any instance to this effect cannot be found by any other means, no universal connection between deep sleep and the

absence of knowledge can be asserted. And unless there is a universal connection or 'vyāpti' between the deep sleep and absence of knowledge "I had a sound sleep and did not know anything" cannot be a case of inference Thus, because the judgments like "I am ignorant" or "I had a sound sleep and did not know anything" cannot be satisfactorily explained if we mean by ignorance a mere absence of knowledge, ignorance, as a positive entity has to be admitted

So far, I have tried to give a fairly reliable account of the theory of Māyā But can the theory be maintained in the form in which it is stated above I think it cannot be justifiably maintained Let us examine the theory at length

Positive Ignorance

The conception of positive ignorance as the cause of the world-illusion, has been variously criticised by various philosophers And I think even from the standpoint of Advaitism there seems to be no reason for positing a cause for the world-illusion If a person tries to explain the world-illusion on the principle of causation and posit ignorance as the cause of it, the matter will not end here. As 'Ignorance' is not one with Brahman, the question that will naturally arise is What is the cause of Ignorance ? And there would not be any satisfactory answer to the question It is true that in order to meet this difficulty Advaitism posit Ignorance to be beginningless, but still the logical difficulty remains unsolved. Further if Ignorance be the cause of the world-illusion, what is the relation of Brahman and Ignorance ? If Brahman by itself without the help of any other agency could bring about ignorance, it should be able to bring about also the world-illusion without the help of any other cause; and then there would be no necessity of positing Ignorance as the cause of the world. If, however, Ignorance be an effect which is real, then Brahman would not be the only reality and there would be a dualism

The arguments which are put forward to show that we have a knowledge of Positive Ignorance, are also not conclusive Expressions like "I am ignorant" do not mean that I have the knowledge of ignorance It means that I am not omniscient and do not know everything in the world though I might be knowing something. Similarly about the deep sleep. The question is whether in deep sleep we have simply a pure consciousness, or the knowledge of ignorance, or a rudimentary vague consciousness, or a complete absence of consciousness It is true that a man does say that he slept happily and did not know anything But what is the analysis of the expression "Did not know anything" ? One can use such an expres-

sion when one has a knowledge of ignorance and then remembers it; or when one has a complete absence of knowledge; or when one has some knowledge but does not remember it. Now the precise meaning of the expression "did not know anything" can be settled only by analysing the phenomenon of deep sleep: and this is a matter of experiment. The view, however, that is generally advanced, nowadays, is that even in what is called the state of deep sleep we have some rudimentary conciousness or a very vague knowledge of objects. Now if the above analysis be correct, then, the expression, "did not know anything" may mean "do not remember anything", and that is the end of the matter. Similar is the case with the statement "I do not know the meaning of what you say." This sentence cannot mean that I have the ignorance of what you say. It means that I know that you are saying something. I also know that what you say has a meaning, but I do not know what that particular meaning is. It is, thus, clear that even when we use ignorance in the sense of absence of knowledge, it stands netither for a state which is absolutely devoid of knowledge, nor for a state of positive ignorance. It may be admitted that a person cannot strictly be said to know a state of absence of knowledge, unless we have the state of knowledge. But there is no harm, if after we have the knowledge of an entity, we refer to the previous state in which we had no knowledge of it, as a state of the absence of the knowledge of that entity. There is, thus, no necessity of supposing Ajñāna to be something different from the illusion itself.[7]

The Three-fold Division of Real, Unreal and Illusory

The category of 'illusory' plays a great part in the theory of Māyā. But this category is regarded to be different from both the real and the unreal. Thus, as we have seen, according to Māyā-vāda there would be three kinds of entities. On what basis is this three-fold division made ? What is the *fundamentum divisionis* of this distinction ? It seems two different principles are employed here. The distinction between 'real' and 'illusory' is made on the basis of the principle that the knowledge of what is illusory is cancelled, and what is real is not cancelled. On the other hand the distinction between 'unreal' and 'illusory' is made on the principle that what is an object of perception cannot be unreal. For, it is clearly said, "How can an object of illusion be unreal when it is actually given to us ?" Now it is clear that if a division like real, unreal and illusory is to be made it should be according to one principle and not two. If two principles are employed simultaneously then the division cannot be exhaustive and there is likely to be a fallacy of cross-division.

let us examine the principle according to which "illusory" and "unreal" are distinguished. The principle is that *what is an object of perception cannot be unreal*. Now what does this principle imply? Why cannot the object of perception be unreal? The only possible answer to such a question is that so long as it is perceived it exists, or is actually there. But to say that a thing exists is the same thing as to say that it is real. So whether the principle is correct or not, the distinction between unreal and illusory is a distinction between unreal and real, and if this is so, then the division is made according to the principle *that which is perceived is real*. Whether this is a right principle or a mere prejudice one would not think of making distinction of illusory and unreal without some such pre-supposition. However, what I want to point out is that if this is the principle which is presupposed by Māyā-vāda then it cannot be rejected later on, for, it would mean a shifting of the ground. But, in fact, Māyā-vāda wants to prove just the opposite of this, *viz.*, *that whatever is perceived is unreal*. It seems to me that there is a plain contradiction between the two positions and if we start with the one we cannot end with the other.

Even if we accept the other principle of division namely whatever is uncancelled is real, we shall not get, as a result three things called real, unreal and illusory. Instead, we shall have only two things namely real and illusory. The unreal that is the patently self-contradictory cannot be connected with this principle at all. For, it is neither cancelled nor uncancelled. It is held that nothing but what appears can be cancelled, but the self-contradictory never appears.

Nor can we formulate a single principle of division by combining the above two, so as to get the division of real, unreal and illusory, which will be accepted by Advaitism. For according to the proposed combined principle, "that which is perceived and is not cancelled" would be real, "that which is perceived, but is later on cancelled" would be illusory, and, "that which is neither perceived, nor cancelled" would be unreal. Now, of these three definitions Advaitism may accept the definition of the "illusory." But Advaitism cannot accept the definition of the "real", and unreal, for it goes against its very thesis. According to Māya-vāda the "real" is neither perceived nor cancelled. But according to the above principle of division, it is the definition of "unreal."

It seems then necessary for Māyā-vāda not to make any distinction like real, illusory and unreal. There should only be two categories real and unreal. And this division can easily be made without employing the above two principles. These two principles are only commonsense tests for deciding whether a certain

object is real, and the theory of Māyā ought to reject them if it has to give a consistent philosophy It is true that there seems to be a different order of existence between the contradictory like a square-circle and an illusory object like silver which is seen in the place of a shell In a later section I shall try to account for the difference But from the standpoint of Māyā this difference is really irrelevant According to Māyā-vāda the contradictory as well as the illusory are both in the last analysis, unreal And so, Māyā-vāda should better make a distinction between real and unreal on the basis of some other principle

Māyā theory of illusion —In Māyā-vāda the world is declared illusory on the basis of commonly accepted experience of illusion Let us therefore see whether the Advaitin's analysis of illusory experience is correct When I see silver in the place where there is really a shell it cannot be said that I know silver for the first time in my life It is indeed true, that when a person has a wrong perception of silver he has no memory of having seen the silver before But is it necessary to have this memory ? Even in the case of veridical perception, when a person sees a certain thing for a second time, he need not be conscious of the fact that he had seen it before And still the fact remains true that he had seen it Perception is not a simple, but a complex process, whether it be illusory or veridical. To think that perception involves no memory or conception is wrong As Kant pointed out long ago, perception without conception is blind Modern Psychology therefore regards every perception to be an instance of "apperception" So it is quite plausible that even when I think that I have the perception of silver, the silver might have been supplied by my past experience of it, and thus it is possible for me to see silver where it does not actually exist That is, unless we recognize that there is silver somewhere we cannot possibly have an illusion of silver.

I now come to the second point in the theory of illusion. It has been seen that what is regarded as an illusory object is real somewhere and at some time. Thus, if there is an illusion of silver, silver must be real But, further some other thing ought to be real if I am to know that a certain perception is illusory. How is a person able to distinguish between the real and the illusory I need not consider just now I shall simply take it for granted that a person is able to distinguish between the illusory and the real. Silver is illusory because the shell is real We thus conclude that the illusion of silver implies the reality of both the shell and the silver at some place or other Further, they must belong to the same order of existence The silver must be a part of the same world of which the shell is a part.

Here a difficulty arises In front of me there is only a shell Silver is some-

where else How then is it that I see silver in the place of the shell, unless there be illusory silver which is neither real nor unreal ? My answer is that the above difficulty is based on the notion that preception is a simple process in which one has simply to receive what is given from outside and nothing to add of one's own Modern Psychology tells us that this notion is mistaken In a perceptual process what is given from outside is a very small datum and on the basis of this datum we construct our objects Now it may sometimes happen that several objects have some common datum If only this common datum is sensed while perceiving one such object, our perception of it is likely to be illusory, unless we correctly interpret it In all cases of perceptual illusion some common datum will be found Where, for example, silver is seen in the place of a shell, the visual data of silver and shell are the same, and so long as some other datum is not sensed the shell may appear as silver That a perceptual process involves a good deal of intellectual interpretation, can be seen in cases of "Complication"—as for example, when observing a piece of ice, one, says that it looks cold In such cases there is an immediate inference from one datum to another. Had there been no interpretation of the datum one should not be justified in saying that the block of ice looks cold

In a previous section I have pointed out that there is no difference between calling a thing illusory and calling it unreal Still, the nature of the illusory object seems to be different from that of the contradictory How to account for this difference ? I shall take three examples and try to contrast them with one another I have already examined the first, namely, the case of illusory silver. The other two examples which I shall consider are those of "pink rats" seen by a drunkard and of things like a square-circle or a barren woman's son

The illusion of pink rats is also perceptual in nature. But, there seem to be important differences between the experience of silver which is seen in the place of a shell and pink rats In the instance of illusory perception of silver, we experience a thing which though it does not exist where it is perceived to be, still, exists somewhere Further while in the first case there is a perceptual datum which is misinterpreted, in the second there is no such datum. This means that, while the latter is mainly imaginary the former has some basis in actual perception Secondly unlike the illusion of silver which is seen in place of shell, a 'pink rat' illusion consists in bringing together by imagination two separately existing entities (i) pink (colour) and (ii) rat Now what makes to pink rat illusion perceptible ? It will be admitted that a strong imagination generally takes the form of images and if the images are compatible they may exist together. This

is what has happened in the illusion of pink rat. A rat is a thing which has a colour, though it is different from pink Thus by imagining some other colour say, pink, instead of its natural colour one can arrive at the image of the pink rat Though we do not come across pink rats we know that if we paint a rat with pink colour, it would appear pink That is how the illusion of pink rats becomes possible But just as by strong imagination we can bring two or more compatible things together and make one composite thing like a pink rat, so also we can bring together two or more incompatible entities, *e g*, a square, and a circle. Now these two entities do have a separate existence But they cannot exist together. It is owing to this that the square-circle is not real Moreover, it is not possible to perceive it because each of its constituents excludes the other Hence the perception of the square-circle is not possible But though its perception is not possible, it is not in any way different in nature, from the illusory silver or a pink rat. One is therefore justified in concluding that there is no difference between the 'illusory' and the 'unreal'

To summarize the results of our enquiry regarding an ordinary experience of illusion, in the first place I should say that though an experience may be regarded as illusory, the object of the illusory experience cannot be unreal or non-existent Secondly, an experience can be regarded illusory only on the basis of some other real experience There is no sense in calling an experience illusory, if one is not able to distinguish between an illusory experience and a real experience One could deny reality of a certain thing, only if one could assert some other thing to be real. Thirdly, the illusory object as well as the object on the basis of which the illusory object is regarded as unreal, should have the same order of existence. And again, there should be some common datum between the two.

Let us now in the light of these results, consider the thesis that the whole world is illusory. If the distinction between the illusory and the real is essential to the understanding of an illusory experience, shall we be able to say, that the whole world is illusory ? If the experience of the world is false, it must be only on the ground that some other experience is true. An Advaitin may object at this stage, "yes, the experience of this world is false, because, some other experience, *viz*, the experience of Brahman, is true " But then, the question that would arise is, whether the Brahman has the same order of existence as the world; for, we can have an illusion of the world, in place of the Brahman only if the Brahman and the world have the same order of existence. Further one would like to ask, "What is the common datum (which is needed in order that there should be an illusion), between the Brahman and the world ?" Unless these two questions are satisfactorily answered, one cannot declare the whole world as illusory.

But, further, can we on the basis of our ordinary illusory experience, declare the whole world to be unreal? We can judge an experience to be illusory only on the basis that the world is real. Can we, then, declare the world to be illusory on the basis of such illusory experience as those of silver in a shell? I venture to say that we cannot. But the argument given for the illusoriness of the world is of this very type. We may formally put it in the following manner, X is illusory because Y is real, and Y is illusory because it is similar to X in many respects. Now, such an argument appears to be quite fallacious on the face of it. But, this in substance, is the argument which declares the world as illusory.

There seems to be one more difficulty involved in the illusoriness of the world. In an ordinary illusion, the so-called illusory object is real, though, of course, at a place and time other than that in which it is perceived to be. We have seen that we can have illusion either of some real thing or of a composite thing made up of parts which are real. Now, if the world is really illusory, it must be either itself real somewhere, or it must be made up of some real parts. But in either case the reality of the world is admitted somewhere and at some time.

The Advaitin may reply that for an illusory perception it is not necessary that the illusory content should be real, it is enough if there be a previous cognition, true or false of the same content. It is, thus, thought that as every one has the knowledge of the world, the illusion is possible. But one would ask how could one have the previous knowledge of the world if the world be not real at all? The reply may be because, though the world is illusory, still, it is beginningless. But still the question remains. If this beginningless world is illusory and therefore, unreal, how could there be an illusion of it for the first time? To say that the world is beginningless is no answer to the above question, it is simply avoiding the issue.

Thus it seems that on the basis of the ordinary illusion we cannot argue the illusoriness of the whole world. On the contrary there is every reason to believe that the world may be real. According to Advaitism, non-cancellation of an entity is a test of its being real. By cancellation (of an entity) is meant a cognition which asserts that something is false and that it did not exist in the past, is not existing now, and will not exist in the future. Non-cancellation is just the opposite of this. Now an illusion is cancelled by a later perception; but the knowledge of things like pots and tables is never cancelled in that way. These things may be non-existent at some time or place. But it can never be denied that they are real where and when they exist. It is sometimes contended on behalf of Advaitins that a thing which has a beginning and an end is unreal. It would appear, however, that

this is not *a priori* truth. It is true that a vedāntin would argue, that though things like pots and tables are not cancelled by any of our perception, still they are cancelled by reason, and that when a person has self-realization, things like pots and tables which constitute the world, are cancelled even by perception. We, however, need not consider the case of a man who attains self-realization. Because, one cannot have a self-realization unless one is intellectually convinced of the illusoriness of the world. We must therefore, see whether there is an intellectual cancellation of things like pots and tables. We have seen that, because we cannot argue the illusoriness of the world on the basis of an ordinary illusion, there cannot be an intellectual cancellation of the world. Thus when there is a positive evidence in favour of the reality of the world and none whatsoever in favour of its unreality, the world is definitely not illusory. We can, then, conclude that what are supposed by Advaitins to be characteristics of an illusion such as objectivity दृश्यत्व (*Drśyatva*), non-intelligence जडत्व (*jadatva*), limitation अंशित्व (*Amśitva*), etc. are not the characteristics of an illusory object only. They may be characteristics common to both a real and an illusory object. So if we try to argue the illusoriness of something on the basis of these characteristics then, the argument will involve the fallacy of "Undistributed Middle."

Two more arguments are likely to come from the side of Advaitism.

(i) If pure consciousness is real how can there be any other reality? If there be some other reality then there would be a real relationship between the two. And in so far as there is a real relationship between the two, the two realities would make one whole. I eed not go in criticism of this view for want of space. But such a view seems to be a mere consequence of the prejudice that the real must be only one having no other to it,. a prejudice which has its source in such passages of the Upanishads as, "O, Soumya this was in the beginning one having no other.[8]"

(ii) It may be said that Māyā-vāda is not a theory; it is a state of fact. Whatever explanation we try to give of the world it is sure to end in contradiction. I shall make only three passing remarks on such a position. (*a*) It is doubtful whether we cannot give any satisfactory explanation of the world. Even if all attempts made for explaining the world, have failed hitherto, still it is possible that some one in future may be able to explain it satisfactorily.

(*b*) If our categories are inadequate to explain the world we ought to evolve other categories through which we may be able to explain it. But bacause the categories in terms of which we try to explain the world are inadequate, we should not conclude that the world is illusory.

Even if we are not able to give a satisfactory explanation of the world, we cannot prove the illusoriness of the world unless the proposition "What cannot be satisfactorily explained is unreal" is true. But such a proposition does not seem to be self-evident. Nor are there reasons to support it. We can then say that the illusoriness of the whole world does not seem to be quite intelligible.

Is it then a non-significant proposition to say that the world is "Mithyā." That the world is "Mithyā" does not seem to be quite a non-significant proposition, and indeed, a person does feel that the world is "Mithyā" on some occasions, when *e.g.*, he is greatly disappointed or when he is in great miseries. But it seems to me that when we say that the world is "Mithyā", we do not mean to say that it is nothing at all, or that it never existed or will never exist. What we mean to say is that the world is not "good"; it is not "valuable." Thus, that the world is "Mithyā" seems to be a value judgement and not an ontological judgment and in so far as it is a value judgment it seems to me to be quite intelligible and may also be more or less probable, though whether actually it is so is exteremely doubtful. Thus "Mithyā" seems to me to be an ambiguous word having two meanings: (1) illusory, (2) valueless. It seems it was primarily intended to be used in the second sense; but on account of confusion between the two meanings it was interpreted in the first sense and an ontological theory was devised in conformity with that sense. That by the proposition, that the world is "Mithyā", an ethical sense was intended can be seen even in Śankara's writings, like "the world is valueless or "Asār"[9],. If we suppose that the word "Mithyā" is of the ethical sense and if we look at the whole theory from an ethical point of view it becomes clearer. For example, it seems difficult to imagine how there can be different grades or degrees of reality. But certainly there can be different grades or degrees of value. Thus it seems quite possible that Empirical reality व्यावहारिकी सत्ता (*Vyāvahārikī Sattā*) may be more valuable than the illusory प्रातिभासिकी सत्ता (*Prātibhāsikī Sattā*) and the ultimate Reality पारमार्थिकी सत्ता (*Pāramārthikī Sattā*) more valuable than the empirical. But we should not be able to say that the so-called "Ultimate reality" is more real than the empirical one.

It is, of course, likely to be said that the distinction between ethics and metaphysics is not ultimate and what is real is also good, and what is good is also real. I shall not enter into this controversy here but shall simply state in the words of Prof G E. Moore, that from no metaphysical proposition an ethical proposition can be derived. One cannot say that something is good *because* something is real. If one tries to give such a reasoning then one is committing what Prof. Moore calls a *naturalistic fallacy*.[10]

In the conclusion it may be said that we have tried to understand the reasons usually given for regarding the world as illusory and we have also tried to see if this thesis can be defended, but ultimately we have found that the illusoriness of the whole world is an unintellgibile doctrine, hard to believe and harder to defend However, we found that though the doctrine that the whole world is illusory seems to be unintelligible, the doctrine that the whole world is valueless does not seem to be quite unintelligible though its truth is doubtful That the world is valueless may be the intended meaning of the proposition that the world is "Mithyā" We then conclude that Māyā-vāda as a metaphysical doctrine is not acceptable. If it be acceptable at all it must be interpreted as an ethical judgment about the world But even, as such a judgment of value, it is not free from doubt. To those, however, who claim that it is a metaphysical doctrine, we answer

"If the world be a phantom as thou sayest,
A splendid figment and a prodigious dream,
To reach the Real and the True I shall make no haste,
More than content with the worlds that only seem"

FOOT-NOTES

1 तर्काप्रतिष्ठानात् *Tarkāpratisṭhānāt, Cf. Brahma-Sūtra, Śaṁkara-bhāṣya.*

2. *Cf. Advaita Siddhi—*

(१) प्रपचो मिथ्या दृश्यत्वात् । *Prapañcho mithyā driśyatvāt.*
(२) प्रपचो मिथ्या जडत्वात् । *Prapañcho mithyā jadatvāt.*
(३) प्रपचो मिथ्या परिच्छिन्नत्वात् । *Propañcho mithyā paricchinnatvāt.*
(४) प्रपचो मिथ्या अशित्वात् । *Prapañcho mithyā aṁśitvāt.*

3 *Anvaya* (अन्वय) *and Vyatireka* (व्यतिरेक) *Sometimes the method of agreement and difference is supposed to be the same as the method of Anvaya* (अन्वय) *and Vyatireka* (व्यतिरेक) *But it is not so.*

4 अह अज्ञ· *Aham ajñaḥ.*

5. तदुक्तम् अर्थम् न जानामि । *Taduktam artham na jānāmi.*

6 सुखमहम् अस्त्रप्सम् न किंचिदवेदिषम् । *Sukhamaham aswapsam na kiñchidavedisam.*

7 *Cf "Ajñān", Prof G. R. Malkani's article*

8. *Cf Chhāndogya Upanishad*

9 असार. खलु ससार । *Asārah khalu samsāraḥ*

10 *Cf Principia Ethica, chapter*

PRABHĀKARA'S THEORY OF ERROR

Jatil Coomar Mookerjee

Errors and illusions are familiar facts to us. Two railway lines seem to meet at a distance though they do never meet actually. Again a stick thrust into water seems to bend double. Although these experiences may be matters of daily occurrence, they need not be brushed aside as trivial. Realism, which advocates the reality of everything of this world, seems to have fumbled at this elusive problem of error. The content of an erroneous experience cannot be said to be real, because our later experience gives a lie direct and so to call it unreal is tantamount to parting with the fundamental tenet of realism. But the admission of error has some far-reaching consequences. If a man can have cognisance of a thing, which is not existent, then there would be no ground for believing in external reality. In point of fact, the Idealists have made enormous capital of abnormal cognitions They assert that when in error and in dream we have experiences of objects, which do not exist, we have not *a priori* grounds for believing in the existence of external objects on the authority of experience The so-called normal experiences, the Idealists argue, may be as treacherous as dreams and erroneous experiences are. There would be left no criterion of truth and falsehood, inasmuch as truth is the quality of a judgment, the contents of which have independent reality of their own on the objective plane. This reference to objective reality is necessary for determining the truth and falsity of our knowledge. But if the objective plane be demolished, the result will be only unrelieved scepticism. Thus the problem of error is a vital problem both to the Realists and to the Idealists. But the *Mīmāṃsakas* of *Prabhākara* School approach the problem from a new standpoint.

The *Prābhākaras* are realists and explain the problem of error according to the true realistic light. It will be our endeavour to show in the following pages how the *Mīmāṃsakas* preserve the true essence, the true soul of realism, and yet explain error.

The cognition, 'This is Silver' as regards a shell lying in front is a case of error or misapprehension. The philosophers of different schools give different explanations of it, but the fact that it is an error is admitted on all hands, except by the *Prabhākara mīmāmsakas*. The *Prābhākaras* maintain that there is no err-or or misapprehension.

The proof of error is supposed to be furnished by the fact of contradiction. But what is contradiction? ask the Prābhākaras Contradiction consists in the sublation of one cognition by another which follows it In a shell-silver illusion the cognition of silver is being corrected by the cognition of shell, and this is otherwise expressed as that the valid cognition of shell contradicts the illusory cognition of silver But this conception of contradiction or sublation is not logically intelligible. For it is difficult to determine what is sublated, the cognition or its content or its result.

Contradiction may mean the cessation of the first cognition on the emergence of the second. But this cannot be regarded as a proof of the falsity or invalidity because there is no inherent improbability in one valid cognition being succeeded by another valid cognition The old cognition disappears yielding its place to the new

Contradiction does not mean the destruction of one cognition by another, which we have seen to be the general nature of all cognitions- the first being replaced by the second. Let it be supposed that contradiction consists in the opposition of the contents of two succeeding cognitions, and the opposition means destruction. This also cannot be a sound position. For nothing can take away the content of a cognition Cognition is always the cognition of some content To say that there can be a cognition with its content cut off is to speak unintelligible jargon.

It may be pointed out, again, that contradiction means not the destruction of the content of a cognition, but the apprehension of the non-existence of the content. This also does not throw any light on the problem. Granted that the first cognition takes note of silver, and the second of the shell-character, but the two cognitions are numerically different, and there is no ground for giving preference to one or the other. Each cognition has a content of its own and it is impossible to suggest that a cognition should have reference to a positive fact and its negation at the same time Whatever may be the case, each cognition stands with its content unassailed.

Nor can it be supposed that contradiction means the destruction of the result of the previous cognition (by the second or the following one) The result of the cognition is the manifestation of its content. And this is bound to occur whenever there is a cognition The second cognition, whatever it may be, cannot deprive the first cognition of its character. The fact that the previous cognition was of the form 'This is silver' and the second cognition is of the form 'This is shell' cannot mean that the first cognition is being cancelled by the second either as a mental or a psychical event or as having a reference to some distinctive content of its own.

Moreover the cognition contradicting the previous cognition must have a content which is either the same as that of the first one, or different from it. The first alternative is rejected for in that case there will be merely a repeating series of cognitions, and nothing else. The second alternative is equally unintelligible, for nobody holds that the cognition of pen at one time is rejected by the cognition of table at another In fact, opposition could occur if one and the same cognition could have different and mutually incompatible contents

In fine, it may be contended that contradiction means the cancellation of the motor activity, which follows upon the cognition of a situation (that motor activity is either in the form of acceptance or of avoidance, i.e, movement towards the object or abstention from it) But this also does not improve matters. For, the motor activity or abstention from it is the result of the arousal of desire and will, and not of a cognition, and it is no fact, that a cognition is invariably followed by conation and consequent motor activity So the default of motor activity is not an argument either for or against the validity of the cognition

To sum up It has been found that contradiction cannot mean the destruction of a cognition or of its content or of its result direct and indirect The advocates of error *qua* misperception pin their faith on the fact of contradiction, the hollowness and unsoundness of which has thus been exposed and as such there is left no proof of the possibility of error.

The question that now crops up is, will the cognition of silver in a shell then be a valid one ? The *Prābhākaras* reply that the objection is based on a basic misconception that there is error or illusion. In fact, there is no such thing. For what is the cause of this unwonted cognition ? The answer that is usually given, is that the defective sense organs cause such misperception. But the *Prābhākaras* point out that the senses owing to certain defects will fail to serve their own purpose. The ear owing to some defects will fail to receive sounds, the eye due to certain defects will fail to cognise things. But it can never see a thing in a way in which it is not. Thus there can be no error, because it has no cause. Now the problem that confronts the *Prābhākaras* is, how can the appearance of silver in a shell be explained.

The *Prābhākaras* maintain that in the so-called illusory cognition 'This is silver' there are two cognitions (instead of one), one of which is perceptual, and the other pertains to the character of recollection. '*This*' is object of perception, '*silver*' is the object of recollection. That the cognition of silver is nothing but recollection is proved by the fact that those who have no previous experience of silver, will not cognise it in a place where is notit. But mere experience of silver

does not exhaust the whole thing. The traces of it are to be retained in the mind And these traces are revived by proper suggestives which closely resemble it.er Thus silver is not present here, here is only shell with its shell-character concealed. And that silver is recollected is also not felt. That is, there is silver with its memory character obliterated or its *that* character slurred over. It is not always true that a memory act should refer to its *that,* that is to say, to its specific spatio-temporal situation It is indeed a truism that the datum of memory is an event of the past, and usually things are remembered together with their spatio-temporal context. in other words, we remember what has been experienced at a definite point of space and time.

But it is not necessarily true that the content of memory is always felt along with its spatio-temporal context. For, it is a fact that in a negative jugdment the cognition of the negatum is always an act of recollection. Take, for example, 'There is no pen on the table.' What is the epistemological status of the pen (the negatum) in this judgment ? It cannot be a perceived fact, because it is not present on the table. It is a veridical judgment, since its absence is a fact, and as such it cannot be regarded as an imaginary construct The pen is certainly referred to in the judgment, and the cognition of it *as absent* cannot but be regarded as an act of recollection. But though recollected, it is not felt as an elsewhere and elsewhen perceived object. In other words it is not cognised as *that.* Now, such acts which do not refer to the *that* or to the specific spatio-temporal situation are known as the cases of truncated memory (*pramuṣṭa-tattvāka-smṛti*). The well-known cases of truncated memory are cases of the cognition of the meanings of the words in a sentence. It is true that the denotative relation of the word to its meaning is first apprehended by us And in a sentence the meanings of the words are understood without any reference to time and space in which the meaning was known for the first time. It is obvious that the understanding of the meanings of the words in a sentence is an act of recollection, conditioned as it is by the previous knowledge of the same. Thus instances of the data of memory with their spatio-temporal or memory-character slurred over or truncated are not rare occurrences. The *Prābhākaras* take their stand on these findings and regard the cognition of silver as a case of truncated memory.

Thus owing to some defect either in the cogniser or in the physical medium the shell is not distinctly perceived i.e as shell Or in other words it is perceived only as *this.* Now due to certain similarity between shell and silver the cogniser remembers silver and apprehends the object as undifferentiated from it. The

distinction between the perceptual cognition and recollection is lost sight of. Thus the *Prābhākaras* maintain that the proposition 'this is silver' is only symptomatic of two unrelated congnitions with their unrelatedness unfelt. Thus the proposition, 'This is silver' when correctly analysed comes to this : 'This' stands for the shell which is perceived, and there is no error in it. It is the datum of visual perception. Certainly due to certain defects the shell is not clearly perceived i e in respect of its specific qualities And only the generic features such as brightness, glitter etc which are also found in silver, are taken note of There is no perversion in this perception, since both the *this* and the qualities of whiteness, glitter etc. are presented data As regards 'silver', which is given as it were as the predicate of the judgment, it cannot be regarded as a perceived fact, since it is not present. It cannot even be an inferred fact for the conditions of inference are entirely absent It must be supposed, therefore, to be the content of memory. But though a content of memory, *silver* is not felt as such, due to certain defects, which impair the capacity of things. The cognising subject due to certain defects is deprived of its capacity to notice the discriminatory qualities of the shell and hence the shell is perceived only as this, and the memory content is felt not as the content of memory, but as of a cognition. The two contents of perception and memory are felt as contents of cognitions with their characters unspecified. And the fact that they are unrelated also escapes notice.

There is thus the non-apprehension of the non-relation between the contents. In other words, *this is silver* is a pseudo-proposition, the subject having no relation with the predicate. '*This*' and *silver* in no way stand connected in the scheme of reality. And the percipient, due to defects, fails to cognise the unrelatedness between the two And this non-cognition of the unrelatedness, the *Prābhākaras* declare, can by no means be converted into a positive cognition of relatedness.

Thus so-called error is not a single composite experience. It is simply a case of the non-apprehension of the difference between the two cognitions, the cognition of the *this*, and that of the remembered silver. And thus the *Prābhākaras* declare that there is no such case of error or misapprehension. The subsequent negative judgment such as '*This is not silver*' consolidates the fact of non-apprehension of the difference 'This' means the shell, and 'silver', means silver. In other words, the shell which is represented by the *this* is nothing but shell, and not silver, i.e. *different from* silver. The negative particle '*not*' simply demonstrates this difference.

Let us see how the theory of non-differentiation works in the case of the dream-experiences. In the ordinary cases of error, such as '*shell-silver*', the remembered

silver is not felt as remembered and also as distinct from the yonder object *shell*, perceived only as this. So the theory of non-differentiation holds good here because there are two cognitions and also two different contents. But dream is one homogeneous experience being a series of recollections of the same kind So the plea that the false dream experience is only due to the fact of non-differentiation breaks down here. Further, it may be contended that dream is not a case of memory but something else. Memory in its broad outlines means the revival of past experiences conserved in the unconscious recesses of the mind in the form of traces or impressions. And the revival of the traces takes place only in accordance with the Laws of Association when one thing is perceived another thing is remembered, because the two stand connected either by the bond of similarity, or contiguity or contrast But here the experiences being all of the same kind viz., memory, we cannot fall on one impression for the arousal of another impression according to the Laws of Association

The *Prābhākaras* rejoin that the contention is based upon wrong psychology. For beside the Laws of Association there may be other conditions of the revival of the memory-impressions Disturbed sleep is one of such conditions. When the mind is held in subjection by sleep and the senses cease to work. the memory-impressions remaining in the sub-conscious or unconscious region of the mind, which were held in check in working life by the ceaseless flow of messages received through the senses, crop up on the focus of consciousness (or surface of the mind) and produce the memories. So there can be no ground for repudiating the memory-character to dreams. The *Prābhākaras* maintain that dream is a series of memory acts And owing to the defect, viz., sleep, their respective distinction is lost sight of Hence the law of non-differentiation operates here also. It is worthy of being mentioned here that only the fact of non-differentiation is the condition of the so-called abnormal experiences, not the presence of the two different kinds of cognitions, nor even the loss of apprehension of the memory-character of memory. The truncation of memory is only the condition of non-differentiation (and not the condition of error). Thus we see that non-differentiation takes place between perceptual awareness and an act of memory, also between two cognitions of the same kind and between the data of such experiences

Let us also examine whether this law of non-differentiation operates in what may be regarded purely as cases of perceptual error. The illusion of double moon is one such instance There is only one moon, but it is perceived as two, when our eyes are squinted Here the squinted eyeball is the defect, and due to this defect

one moon is presented as two distinct images And because of this defect the distinction between the moon and her images get obliterated So the element of non-differentiation is at work here also As regards the perception of sweetmeat as bitter when the tongue is coated with bile, what is perceived is the bitter taste of the bile, and the sweet taste (of the sweetmeat) is not differentiated from it It is not a fact that the sweetmeat is tasted as bitter, but what happens is that the sweet taste is overwhelmed by the bitter taste, and hence is not discriminated. Here also there are two gustatory perceptions but undistinguished Similar is the case of the jaundiced man's perception of white-conch as yellow It will be a wrong interpretation to say that the white conch is perceived as yellow The yellow colour is present in the jaundiced eye, and the whiteness in the conch, though perceived, is yet not felt as distinct from yellow There is not confusion of one colour with another but failure of discrimination Thus it can be laid down as a universal law that in all cases of error there are two numerically distinct data and two distinct cognitions, and there is failure of discrimination between them. But the advocates of theory of error go one step further than this, and regard that this act of nondiscrimination gives rise to the confusion, which consists in the predication of the character of one thing of the other And this positive confusion is the cause of the motor activity i.e movement towards the yonder object But the *Prābhākara mīmāmsakas* contend that this supposition is fostered by the imperfect knowledge of the springs of volitional activity based on hasty generalisation

It is no doubt true that in the veridical judgment, 'This is silver', the 'this' and the 'silver', the subject and the predicate are felt as one identity And it is also true that this felt identity generates the volitional activity which consists in approaching the yonder object for the acquisition of it But it would be a hasty generalisation to conclude from it that the condition of the volitional activity is necessarily and universally the apprehension of identity and nothing else In the so-called illusory experience, the two contents are distinct and different, but not distinguished owing to the influence of the defect. And this non-differentiation has the same efficiency of inducing a positive volitional activity as felt identity. Or we may be permitted to put forward an unwonted interpretation, in the interest of uniformity, that the universal condition of the volitional activity is non-differentiation This element of non-differentiation is present in the case of the felt identity between subject and predicate, as discrimination and differentiation would be fatal to the apprehension of identity In the veridical judgment 'This is silver', the *this* and the *silver* stand for an identical denotation and consequently they are

not felt as numerically different. In the so-called false judgment (though no judgment at all) the *this* and *silver* are not also felt as different. So the element of non-differentiation is present in both the situations, and this should be regarded as the *conditio sine qua non* of the volitional activity.

In fine, it may be observed that according to the *Prābhākaras* there may be wrong desire, but there is no wrong judgment. The wrongness of the will has no bearing upon the truth or falsity of the judgment. All judgments (i.e. knowledge) are true judgments, although the *Prābhākaras* admit the possibility of perverted will and misdirected emotion. But these psychological aberrations, they emphatically assert are not indices to the corresponding aberrations in judgment.

TILAKA MARK

Dr P. V Kane

In modern times Hindu women whose husbands are living have generally three ever-present distinguishing signs, viz. they wear a neck ornament called Mangalasutra (or Mangalayasutra), they apply to the forehead a tilaka (mark made with saffron, red powder or some other substance) or put vermilion in the parting of the hair, and they wear bangles (of gold, glass etc). In my History of Dharmasastra (vol. II, P.537) I showed that the practice of wearing the Mangalasutra is not very old, is not known to any sutra or ancient smrti and that it is provided for by such late smrtis as those of Saunaka and Laghu-Asvalayana. The practice of applying tilaka was not dealt with in that work A few facts about that practice are brought together here

First, a few literary references may be set out. The Natyasastra of Bharata refers to the tilaka mark in several connections. For example after defining the tripataka posture of the hand (in 9 26, Nir.Ed.) it provides that the wiping of tears and the application of tilaka should be represented by that posture. In chapter 21, while speaking of the four kinds of ornaments, it refers to the tilaka on the forehead (in verse 24) and further states (verse 27) that the cheek may be ornamented by means of tilaka and patrarekha. The Ramayana[1] (Ayodhya 95.17) states that Rama rubbed his finger on a heap of manahsila (red arsenic) and made a beautiful mark (tilaka) therewith on the forehead of Sita and that when Sita embraced him that tilaka mark was seen impressed on the chest of Rama In the Aranyakanda[2] it is said that when the sun (in his apparent motion) came to be associated with the Southern part (of the celestial hemisphere) the northern quarter (of the skies) like a woman devoid of a tilaka mark did not appear beautiful (or to advantage). In the Saundarananda[3] of Asvaghosa[4] (IV 13) the heroine puts a mirror in the hands of the hero with the words "hold this mirror in front of me while I apply the visesaka mark." The Amarakosa says that Tamalapatra (a mark made with musk on the forehead which resembles the dark leaf of tamala tree), a tilaka

(mark resembling sesame grain), tilaka and visesaka are synonymous and the commentator Ksirasvami adds that these are all different tilak marks. In the Raghuvamasa[4] (IX 41) Kalidasa displays a fine play of the two meanings of tilaka (a tree, a mark on the forehead). "Not that the tilaka tree did not lend a charm (i.e. it did lend a charm) to the sylvan spot when it the tree was marked with lovely collyrium-like bees that fell upon its beautiful flowers, just as a tilaka (mark) set near bee like stretches of collyrium in the midst of floral wreaths (put on by her on the head) does enhance the charms of a young damsel." In the Kumarasambhava[5] also Kalidasa reverts to the same imagery of Tilaka (tree, mark) and the blue bees In the Malvikagnimitra[6] (III 5) the poet harps on the same idea when he states that vernal beauty treats with contempt the efforts of women to enhance the charms of their faces, viz the colour of alaktaka dye applied to their lips by women is surpassed by the brilliance of the red Asoka flower, the kurabaka flower, dark white and reddish, throws into the shade the visesaka and the (beauty due to the) application of tilaka (mark) is eclipsed by the tilaka (trees of flowers) to which collyrium—like bees cling. In another places in the same drama Kalidasa speaks of the face of the heroine turned away from the hero as one the tilaka mark (on which) was split up into segments by the knitting of her eyebrows.[7] It should be noted here that Malavika who was only a maiden (and not a married woman) had a tilaka of dark-red hue on her forehead between the eyebrows. In the Mrcchakatika[8] (I) the Sutradhara asserts that the ground which is rendered dark and variegated by dragging about an iron pan appears more attractive like a young woman who has decked herself with a visesaka. The Sisupalavadha[9] (III.63) speaks of divine Vasudeva, the (Tilaka) ornament of the three worlds, adding to the charm of the capital as a visesaka does in the case of a young married woman (vadhu). There are double-meaning epithets applicable both to Vasudeva and Visesaka which show that the tilaka on the forehead was round in shape and glossy dark in hue The Matsyapurana[10] in the tale of Satyavan and Savitri makes the former say to his beloved "this sylvan spot possessing beautiful tilaka trees appears lovely like you who wear a beautiful tilaka mark"

In the Kadambari[11] of Bana there are frequent references to the tilaka on the forehead of women. Tarapida asks this weeping queen, "why does your forehead not bear a tilaka mark made with the paste of gorocana (yellow orpiment)?" This shows that gorocana was used for making the tilaka

The determinate cognition presents a consistent formation of the various elements into a single whole It succeeds the indeterminate but it is a sense-cognition more definite in its character. The essence of Vācaspati's position seems to be this where the determinations are proved to be products of fancy, they are accepted as such, but so far as it is possible to sift the objective known, from the purely imagined, it is wrong to stamp all determinate cognition as non-valid

FOOT-NOTES

1. Nyāyavārttika-tātparyāṭīkā (NVT) p. 134.
2. NVT p. 133.
3. NVT p. 136.
4. Pramānavārttika II.145, NVT p. 137.
5. NVT p. 137.
6. NVT p. 481
7. NVT p. 485.
8. NVT p. 485, 486.
9. ibid
10. NVT p. 138.
11. ibid.
12. NVT p. 139.
13. Critique of Indian Realism—D. N. Shastri p. 452 footnote 104.
14. Critique of Indian Realism-Pp. 458-459, NVT p. 139.
15. NVT p. 139.
16. NVT p. 143.

SOME CONTROVERSIAL PASSAGES IN THE ŚVETAŚVATARA UPANIṢAD

Dr Miss I.K. Wadhwani

Since early days of philosophical speculation, some verses of the *Śvetāśvatara Upaniṣad* [hereafter *Śve. U*] have become a bone of contention between the later expounders of the *Sāṅkhya* [*Sāṅ*] and the *Vedānta* [*Ve*] doctrines, both parties being anxious to find out authoritative passages in the Vedic literature, that might be cited as propounding the views of their own schools, and thereby wishing to prove that only their own particular philosophy was the real approach to Truth, for it was supported by the time-honoured scriptures of antiquity, the *Śrutis*, which include the *Upaniṣads*, also called the *Vedānta*, not in the sense of the specific philosophic doctrine, but standing for the quintessence of the Vedic Thought '

It may be contended here that the Śve U is not regarded as very ancient by Vedic scholars, excepting some like *Prof Max Müller*, who proclaim that they find no reason whatsoever for assigning to it a later date [Cf *Max Muller*, *The Upanishads*', Part II, Introduction, p 34].

Whatever may be its exact date, we here are mainly concerned with the fact that, exponents of the two schools of thought mentioned above, were interested in deciding whether a particular reference in this *Upaniṣad* favoured the views of this school or that, and so are we moderners, Eastern or Western; so shall we here peep into some such controversies, and see if we can arrive at any solution.

1 Ajām-ekām lohita-Śukla-kṛṣṇām
Bahvīh prajāh sṛjamānām sarūpāh
Ajo hy-eko juṣamāṇo 'nuśete
Jahāty-enām bhukta-bhogām-ajo 'nyah [Śve U 4.5]

This is a famous verse, favourite of the Sānkhyan viewers. The ajā (goat), they explain, stands also for the noncreated *Prakṛti*, the Unmanifest Causal Matter, for this latter too is *ajā* [unborn], in the literal sense, being eternal (*nitya*)

The adjective *lohita-śukla-kṛṣṇā* implies the threefold character of *Prakṛti*, referring to its three constituents : *lohita* symbolises the *Rajas* element, because both of them stand for energy, force, activity etc.

Śukla signifies purity, brightness, lighteness etc., which are the qualities of the *Sattvaguna* of *prakrti*; and *krsna* implies the *Tamas*, which has the tendency to darken things, to envelope, delude, etc. Thus, the whole adjective may be understood as a synonym for *Sattva-rajas-tamorūpā prakrti of* the *Sān* system.

The *ajā* so characterised, is next said to be creating manifold manifestations (*bahvīh prajāh*), which are *Sarūpāh* i.e. similar in form (to herself). This, too, is in keeping with the *Sān* thought.

The second hemistich of the verse speaks of two unborns (in the masculine gender). According to Sānkhyan interpretation, the first *aja*, who is depicted as contacting the *ajā* for enjoyment (*jusamāno anuśete*), is the ignorant individual soul called *Purusa* in the *Sān*, who indulges in enjoying the products of premival Matter (*Prakrti*) and hence finds himself bound up with miseries of worldly existence, while the other type of *aja*, who abandons the ajā, having finished with her enjoyment (*bhukta-bhogām jahāti*), is the liberated *individual* soul, upon whom has dawned the knowledge (which, according to Sāñ, consists in realising. that one's essential true form is distinct from one's body, mind etc.; and also that attachment with worldly things is the root cause of misery and bondage). This knowledge alone is the cause which leads him to abstain from further enjoyment of the *ajā Prakrti*.

It will be interesting to note here that *Vācaspati Miśra* prefaces his *Sānkhya-tattva-kaumudī*", a commentary on the "*Sānkhya-kārikā*" of *Isvarakrsna*, with this very verse, slightly changed in its wordings. He begins :

Ajām-ekām lohita-śukla-krsnām
Bahvīh prajāh srjamānām namāmah
Ajā ye tām jusamānām bhajante
Jahaty-enām bhukta-bhogām numas-tan.

"We bow to the one unborn, red-white and black, who produces prolific products [similar to her own (inanimate) form] (And) the unborns, who contact her she being the (real) enjoyer, and (others who) abandon her after she has been enjoyed, to them (also), do we bow."

The major change made by *Vācaspati* is the mention of *ajā* (masculine) in the plural, instead of the singular number found in the Śve U. Thereby he intended, perhaps, to bring home clearly the idea of the plurality of souls propounded in the Sāñ philosophy. This is not totally incompatible with the Upanisadic verse under discussion, for the singula number therein may stand

for the whole class, as a common noun. In fact, the plurality of the phenomenal selves cannot be and is not, denied in the *Upanisads*, though ultimately the soul has been regarded a single unity. Take for example, the following verses :

Agnir yathaiko bhuvanam pravisto
Rūpam rūpam pratirūpo babhūva
Ekas-tathā sarvabhūtāntarātmā
Rūpam rūpam pratirūpo bahiśca [Kathopanisad 5 : 9]
Vāyur yathaiko bhuvanam...etc (as above) [,, 5 : 10]

"As the one Fire (or Wind-Breath), having entered this world, becomes varied in shape according to the object (it burns), so also the one Self within all beings becomes varied according to whatever (it enters) and also exists outside (them all)."

Note here, that while the prominent tone in these passages is of the singleness of soul in the world, yet it has also been accepted that this one soul, having entered into different forms, has indeed become like to each of them, which implies the plurality of phenomenal selves. This may also be found in many other Upanisadic passages.

With reference to this fact, we have the Sāṅkhya tenet, "nādvaita-śruti-virodho jāti-paratvāt" [*Sān.Sutras,* I : 154] meaning that "there is no opposition to scriptures that indicate the non-duality of all souls, for that (Singular number) might refer to the *whole class* (or common element) of souls." The scholiast *Vijñāna Bhiksu* explains this aphorism in great detail, but instead of going into the intrigues of his hair-splitting discussions, we shall restrict overselves to the context in hand.

Prof *Max Müller*, in a footnote on Śve.U.4 . 5, points out that the two *aja-s* here, are referred to, in the same sense as in Śve.U.1 : 9 (i.e. as the individual and the Supreme Souls), but this does not seem relevant. Let us see how:- Śve. U.1 : 9 reads :

Jñājñau dvāv-ajāv-īśanīśāv-ajā hy-eka bhoktr-bhogyārtha-yuktā
Anantaś-cātmā viśvarūpo hya-karta trayam yadā vindate brahmanetat.

There are two unborn ones, the knower and the unknowing, the one all powerful, the other powerless. Indeed there is (another) one who is unborn, connected with the enjoyer and the objects of enjoyment And there is the infinite self, of universal form, non-active When one finds out this triad that is Brahman.'

Here we find the two (male) unborns distinctly termed as *īś* and *anīś*

the all-powerful and the powerless. These two words are again found explicitly in the preceding verse (i.e Śve U 1 . 8), stating that

' The lord (īśah) supports all this which is a combination of the mutable and the immutable, the manifest and unmanifest And the soul, not being the Lord (anīśah), is bound because of his being an enjoyer . "

Thus it is very clear that the two unborns in Śve.U. 1 9 undoubtedly point to the individual soul and the universal Lord One may indeed be tempted, as was Prof. Max Mullar, to see an analogy of this in the verse 4 : 5 (ibid.), for both these verses refer to one female *ajā* and two male *aja-s*. But this, to be precise, is not relevant.

This will be clear from the scanning of the last quarter (of the verse 4 : 5) which reads . '*jahāty-enām bhuktabhogām ajo'nyah* Another unborn gives her up, for she has already been enjoyed (by him)."

Now if this 'other unborn' were to refer to the Lord of the universe, as is held by Max Muller, the *ajā* ought not to have been called '*bhukta-bhogā*' in his connection, nor should the term *jahāti* (gives up) be used, for, this renouncement implies contact and enjoyment at a former stage, in which the Lord never indulges. He merely poses as an onlooker [Cf 4 · 6—*anaśnan-anyo' bhicākaśīti*] or, at the most, supports the whole world (as we have just seen in Śve U 1 · 8)

Thus, internal evidence from Śve U itself proves contrary to the possibility of a 'Monistic' bearing in Śve.U 4 · 5, for, as we have seen, the second hemistich can refer, certainly not to an individual soul and universal self, but to two categories of individual souls one bound up in phenomenal experience and another, who was previously involved in the same way but later abandons the ajā, whom he has already enjoyed (bhuktabhogām).

We have a very strong support for this view. In his commentary on this *Upaniṣad*, even *Sankarācārya* [hereafter Ś.], the great monistic Vedāntācārya, renders the phrase *anyah ajah* (in Śve. U 4 · 5 under consideration) not as the universal Lord, but merely as an individual soul whose darkness of ignorance has been displaced or destroyed by the light of the teachings of his preceptor (*ācāryopadeśa-prakāśa-avasādita-avidyā-andhakārah*].

If thus, the Vedāntists agree that this verse speaks of *more than one* individual soul, what harm is there in regarding it as the basis of the *Sān* thought that believes in the plurality of individual souls ? More so, when the *lohita-śukla-kṛṣṇā ajā* has been explained before as the proto-type of Sānkhyan *Prakṛti* which is *sattva-rajas-tamorūpā*,

This last, however, forms the real bone of contention. The Vedantists argue with all their might and tact, to disprove the Sānkhyan claim on this word, and consequently on the whole verse. E.g. Ś., in his *Bhāṣya* on Vedanta Sūtras [V.S.] 1-4, 8, gives the Sānkhyan interpretation of this verse as the pūrvapakṣa (prima facie view) and then argues that "The Sankhya school cannot, by means of this verse, succeed in showing that their tenet enjoys the backing of the Scriptures. For, this verse, on its own, tends to support no view whatsoever as, the connotations *aja* and *ajā* can be obtained by any other concept also; This is so because there is no specific reason to lead to the decision that the Sān. tenet alone is intended here." This last statment is sought to be supported by an analogous case. *Atharva Veda* 10.8.9 refers to a *camasa* (soma-cup) which has its base above and hollow below. This very *mantra* is quoted in *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.2.3 with some variants and the peculiar cup is explained as the head (of a living being), for it has the hollow of the mouth in the lower part, and the base-like skull above.

Referring to all this, the V. S. in question (1.4, 8) reads *camasavad-aviśeṣāt*, which is generally explained thus : 'Just as the *camasa* in the particular Atharvavedic context does not independently speak of any specific soma-cup, (and hence, any imagination conforming to this description may well be fitted in as its implication), so it is with the word ajā in the Śve U. verse here.'

Accordingly, in commenting on the next V.S. (1.4.9), Ś says—"This ajā must be understood as characterised by the three elements (i.e. Fire, water and Earth), not by the three qualities (of *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*)"; for, being the material cause of the world, the ajā cannot be something abstract." But it will be misunderstanding or misrepresenting the Sān. Doctrine, if we think their *gunas* to be abstract. In fact, the appalation in only metaphorical one for the three constituents of the Universal Material—the *Prakṛti*. This has been explicitly stated in the commentary of *Vijñāna Bhikṣu* on Sān Sūtra 1 : 61 : "The Sattva etc. are substances,not qualities in the sense of *Vaiśeṣika* terminology..." Such being the case, the ajā can very well be the material cause of the world, even while it is accepted as *Sattvarajastamorupā*, and therefore, the rendering of *lohitaśuklakṛṣṇām* as *tejo'bannalakṣanām* by Ś. in his commentary on Śve U. 4.5 is questionable.

Of course he has some apparent support for this in the *Chāndogya Upaniṣad* [Ch. U.] 6.4, which shows that Fire, Sun, Moon, lightning, all these are essentially constituted of three elements viz. Tejas (fire), Ap (Water) and

Anna (food or earth), and these are responsible for conferring the red, white and black colours respectively to all entities. These colours are the same that characterise the ajā in Śve.U 4 · 5 and hence remarks Ś on the latter

"Now (the sage) describes the *Prakṛti* constituted of Fire, Water and Earth, which is well-known through the Ch U, under the metaphor of a goat"

I beg, however, to be licensed a few comments on this note of the venerable *ācārya*" The common reference to *lohita, śukla* and *kṛṣna* form is not so sound a ground to identify the ajā (of Śve U, 4 5) as *tejo'bannalakṣanā* For, the Ch U text never refers to anything like *ajā* or *Prakṛti*, though Ś. assumes that it does.

(2) Moreover, it never even gives the slightest evidence or hint of conceiving the three elements as constituting and characterising a single unity which may, therefore, be called *tejo'bannalakṣanā* as a parallel to the ajā characterised as *lohitaśuklakṛṣnā* in Śve U. 4 : 5.

(3) Nor are these three elements depicted as unborn or uncaused (ajā) On the contrary, Ch U. 6 2 1-4 verily describes how the one Existent divinity [*sad-ākhyā devatā*] created from itself these three elements, one after the other.

How then is the *ācārya* justified in remarking, as noted before, that the Śve U text under consideration depicts the *Prakṛti* which is *chāndogyopaniṣat-prasiddhā* and is characterised by the three elements (tejas-ap-anna)? And, to apply Śankarācāryas own method of refutation. What here, is the specific decisive reason (*viśeṣa-avadhāraṇakāraṇam*) to favour the event of describing hypothetically the fire, water and earth as characteristics of *Prakṛti* who is an unborn (*ajā*), when the said three entities are not at all unborn, according to the Ch U itself? Ś. was indeed conscious of the last of these difficulties, therefore it is that he has used the term '*ajarūpakalpanayā*' in the above-mentioned note, and also said in his commentary o V.S. 1.4 10 that—"The word *ajā* is neither used to denote the form of the animal called *ajā*, nor in the etymological (*yaugika*) sense [i.e. 'unborn'] but it is a metaphorical description of the Origin of all the movable and the immobile, which consists of fire, water and earth. He further explains the purpose of the metaphor which is to show how, like one female-goat enjoyed and abandoned by male-goats the universal Matter too, is enjoyed by the ignorant bound soul and forsaken by the emancipated knower

This must indeed be acknowledged as an ingenious explication on, the part of *Śankarācārya*. But, it may also be noted that he has no sufficient ground for denying the etymological meaning of the word *ajā*. For, Śve.U.

1 : 9, quoted before, also refer to *ajā* as merely connected with the enjoyer and the objects of enjoyment Here there is no scope of a metaphorical meaning as given above, and hence the etymological meaning 'unborn' has to be accepted. Now, when accepted in one place, it cannot be denied in Śve U 4 : 5 too, alongside with the metaphorical implication of the word Thus it is proved that *aja* (in Śve U 4 : 5) does mean 'unborn', and therefore, our objection to its interpretation as *tejo'bannalakṣanā* prakṛti remains as sound as ever

From the foregoing dissertation, we may conclude that Ś and other ācāryas and modern scholars who follow him, have struggled in vain to interprete Śve U, 4 5 as favouring the monistic *Vedānta* They have totally failed to give any true evidence which may disprove the fact that this stanza is indeed a firm '*locus standi*' of the *Sāṅ* system of thought

Next, we shall consider Śvet U 5 : 2, which reads

Yo yonim yonim-adhitiṣṭhaty-eko
Viśvāni rūpāni yoniśca Sarvāh
Rsim prasūtam kapilam yas-tam-agre
Jñānair-bibharti jāyamānam-ca paśyet.

The firsts half here is very clear .

"The one who rules over every single source, all forms and all sources." This refers to the universal soul-the creator whom Ś regards as the Brahman with attributes (*saguṇa*)

The second half, however, is difficult to interprete due to a controversy over the term *Kapila Ṛṣi* · It is only too natural for the *Sāṅ.* thinkers to revel at this Upanisadic mention of the sage *Kapila* the reputed propounder of their doctrine. They would interprete the hemistich as folllows .—

"Who (i.e. the Creator) endowed [*bibharti*] his son [prasūtam), the *Ṛṣi Kapila*, with every kind of knowledge (of the past, present and future or of all Sāttvika forms) at the commencement of creation [*agre*], and who looked at him when he was born (as a father does at his son after his birth)."

It may be objected here that kapila is not accepted as a historical figure universally For instance, Mr Gopinath Kavirāja and Prof *A B Keith* (in his book '*Sāṅkhya System* a history of Sāṅkhya Philosophy') opines that the propounder of Sānkhya is a legendery mythical figure, for such are his descriptions. But *Garbe* criticises such views and holds that the traditionally handed down name of Kapila cannot be regarded as fictitious. To this we may add that the

After this rapid survey of the history of the *Anustubh* metre, we shall now examine its varieties as current in post-Epic Sanskrit As stated above, the writers on Sanskrit Prosody treat this metre as *Varnika* (fixed syllabic) and *Mātrika* (mora-metre) Of its eight *Varnika* varieties as given in the *Vrtta-ratnākara*,

(i) *Vidyunmālā* has all the eight syllables long, *e.g.*,

S S S S S S S S
मो मो गो गो विद्युन्माला

(ii) *Samānikā* has alternately long and short syllables, *e g*,

S | S | S | S |
रा म रा म रा म रा म

(iii) *Pramānikā* has alternately short and long syllables, *e.g*,

| S | S | S | S
ह रे ह रे ह रे ह रे

The above illustrations clearly indicate the artificial character of the *Varnika* types of the *Anustubh* metre—which is *only a fixed combination* of eight syllables in a particular way and does not admit of *any freedom* about changing a short syllable for a long one, or *vice versa*. But the historical *Anustubh*, as we have seen above in the different periods of Sanskrit literature, allows freedom as regards the first four syllables of a line.[22] It is only about the *later four* syllables that some restrictions are observed Therefore, the *Mātrika* or *Vaktra* type of the *Anustubh* should be considered in the treatment of the historical *Anustubh*

one Variety of the *Mātrik Anustubh* is known as *Śloka* or *Padya*, after the type of Vālmīki's famous stanza quoted above Herein the fifth syllable is *always* short and sixth *always* long, the seventh syllable is long in *odd* quarters and short in *even* quarters. This variety is the standardized type of the *Anustubh* metre, and is most frequently used in the Classical Sanskrit literature. But this does not mean that this is the only type prevalent; occasionally there are seen exceptions also, *e.g.*,

(i) We have the fifth syllable long,

| S | S S S S S
फ ला नु मे याः प्रा र म्भा

(*Raghuvamśa*, 1-20.)

and (ii) Sometimes, we have the sixth syllable short,

S | S S | | | S
भी म का न्तै र्नृ प गु णैः

(*Ibid.*, 1-16),

The two varieties noted as exceptions above are termed *Vipulā* and *Chapalā* in the *Pingala-sūtra*.[28] In the *Vipulā* variety, the author says, there is a *Nagaṇa* (III) after the fourth syllable, *i.e.*, there are three successive short syllables after the fourth; in the *Chapalā* variety, we are told, there is a *Bhagaṇa* (SII) *Ragaṇa* (SIS), *Nagana* (III), *Tagana* (SSI) or *Magana* (SSS) following the fourth syllable. The following are the examples given there :—

Chapalā.—Nagana (III) after the fourth syllable.

I I I
क्षीयमाणा प्र द श ना

Vipulā —

(i) *Bhagaṇa* (SII) after the fourth syllable.

S I I
इयं सखे च न्द्र मु खी

(ii) *Ragaṇa* (SIS) after the fourth syllable.

S I S
लक्ष्मीपतिं लो क ना थम्

(iii) *Nagana* (III) after the fourth syllable.

I I I
यस्या विभा ति र म णी

(iv) *Tagaṇa* (SSI) after the fourth syllable.

S S I
वन्दे देवं सो मे श्व रम्

(v) *Magaṇa* (SSS) after the fourth syllable.

S S S
सर्वार्तिर क्त ला वण्यम्

A close perusal of the above varieties and their examples shows that the third variety of *Vipulā* (*Nagaṇa*) is the same as the *Chapalā* variety and need not be mentioned separately, that the fourth variety, *Tagaṇa-Vipulā* is very unusual and does not figure in the *Kāvya* literature. Besides, there is no mention of the specific conditions which are invariably present when we violate the restrictions to be observed in the *Śloka* (*Anuṣṭubh* metre).

(VII)

We propose to give below, in the form of a comment on the definition of the metre, a comprehensive statement detailing the exceptional varieties of the *Śloka* (*Anuṣṭubh*) metre with their peculiar conditions—as found in the post-Epic literature :—

(i) The metre, consisting of four quarters with eight syllables in each, is of an *Ardhasama* type, *i e.*, the first quarter agrees with the third and the second with the fourth.

(ii) If the second syllable is short, the third *must* be long. That is, the *first three* syllables cannot be successively short.

(iii) The even quarters *always* have the last four syllables alternately short and long (as ıs ıs). That is, the *Sama-pādas* always confirm to the restrictions of the *Śloka* metre.[21]

It is only in the *odd quarters* (*Viṣama-pādas*) that the following exceptions are seen :—

(iv) The fifth syllable is usually short, *but* it may be *long*, in the following conditions

(*a*) When it is preceded by a long one, *i.e.*, when the fourth syallable is long.

(*b*) In the odd quarters only. [see (iii) above.]

(v) The sixth syllable is usually long, *but* it may be *short* in the following conditions :

(*a*) when *at least* two *long* syllables occur in the *first four* syllables.

(*b*) In the odd quarters only. (See (iii) above]

(vi) As will be clear from the chart given below,

(*a*) In *many* cases, if the fifth syllable is long, the sixth and the seventh are short and thus *all the rules* about the fifth, sixth and the seventh syllables are violated.

(*b*) If the sixth syllable is short, the seventh is *always*[25] short. That is, the rules about the sixth and the seventh syllables are violated *together*.

(VIII)

The following chart is prepared from a close scrutiny of all the *Anuṣṭubh* (*Śloka*) *stanzas* in the *Kāvyas* of *Aśvaghoṣa*, *Kālidāsa*, *Bhāravi*, *Māgha* and *Śrī Harṣa*. So it can approximately represent the treatment of the *Anuṣṭubh* metre in the *Kāvya* period. Appendix *B* shows its treatment in the well-known *six* dramas of Sanskrit literature.

Abbreviations (used in the chart):—

A Stands for the violation of the rule that the fifth syllable must be short.

B stands for the violation of the rule that the sixth syllable must be long.

C stands for the violation of the rule that the seventh syllable in the odd quarters must be long.

CHART (about odd quarters *Viṣama-pādas* only).

Author	Total No. of odd quarters	No. of exceptional cases	No. of examples given in Appendix A
1. *Aśvaghoṣa*			
(*a*) Saundarananda ..	768	6—*A* only	1
		6—*A B C*	2
		73—*B C*	3
(*b*) Buddha-charita ..	526	8—*A* only	4
		5—*A B C*	5
		42—*B C*	6
2. *Kālidāsa*			
(*a*) Kumāra-sambhava ..	530	12—*A* only	I
		8—*A B C*	II
		16—*B C*	III
		2—*A B*	IV
		1—*B* only	V
(*b*) Raghuvamśa ..	732	23—*A* only	VI
		10—*A B C*	VII
		22—*B C*	VIII
3. *Bhāravi*	250	2—*A* only	IX
		7—*A B C*	X
		14—*B C*	XI
4. *Māgha*	464	35—*A* only	XII
		42—*A B C*	XIII
		44—*B C*	XIV
		3—*A B*	XV
5 *Śrī Harṣa*	752	2—*A* only	XVI
		1—*B C*	XVII

N.B—The following points can be noted by a close study of the above chart :—

(i) The percentage of the departure from the normal form is :

Aśvaghosa	.	9%
Kālidāsa	..	7%

Bhāravi	..	..	9%
Māgha	..	..	27%
Śrī Harṣa	..	..	·4%

(ii) *Śrī Harṣa* has comparatively very few exceptions.

(iii) *Māgha* has comparatively a very high number of exceptions. Is it due to his being a Westerner ? (See Jacobi, *Indian Studien*, Vol. XVII, p 444 referred to by Hopkins, *The Great Epic of India*, p 224). The three exceptions, wherein the rules *A* & *B* are violated by *Māgha*, occur in the *Chitra-bandha* type of poetry (see below, example No. XV), and therefore should not be taken as normal departures.

(iv) With *Bhāravi*, the exception of the rule (*A only*) is really non-existent. [See example No. IX. The first (*a*) can be taken as a '*Purānic licence*' where *i*, though long as coming before the conjunct consonant *Sw*, should be taken as short. The other example is from the *Chitra-bandha* type of poetry.]

(v) The example No V (from the *Kumāra-sambhava*) does not occur in the first 8 cantos. This fact, coupled with a further evidence of its poor workmanship (see before, footnote [25]), furnishes an additional argument for treating the later nine cantos of the *Kumāra-saṃbhava* as suprious. *Cf.* also the fact that the *Raghuvaṃśa* contains no such exceptions.

(vi) The *Buddha-charita* (in its genuine 13 cantos) devotes only *three* cantos to the *Anuṣṭubh* metre, while *Saundarananda* has as many as *seven* cantos in this metre. This fact coupled with a consideration of the more refined and poetic style of the *Buddha-charita* makes it probable that the *Saundarananda* is an earlier work of the poet, though the incompleteness of the *Buddha-charita* renders the inference less conclusive.

APPENDIX A.

(See Column 4 in the Chart above.)

No.	Examples	References
1	यामे तृतीये चोत्थाय	सौन्दरनन्द (XIV-34)
2	अत्यन्तदु खोपरमम्	,, (XII-23)
3	राज्य दीक्षामिव वहन्	,, (II-6)
4	यतश्च बुद्धिस्तत्रैव	बुद्धचरित—(XII-85)
5	वियुज्यमानेऽपि तरौ	,, (IV-61)
6	नावजानामि विषयान्	,, (IV-85)
I	तस्मिन्नुपाया. सर्वे नः	कुमारसम्भव—(II-48)
II	पर्याकुलत्वान्मनस	,, (II-25)
III	द्रव: सङ्घातकठिन:	,, (II-11)
IV	इदं तु ते भक्तिनम्रम्	,, (VI-73)
V	कल्लोलैरुद्गतरैर्वा (चीनं तटमभिद्रुतैः)	,, (X-34)
VI	फलानुमेया प्रारम्भा.	रघुवंश—(I-20)
VII	सुता तदीयां सुरभे	,, (I-81)
VIII	भीमकान्तैर्नृपगुणै:	,, (I-16)
IX(*a*)	तिरस्करोति स्वातन्त्र्यम्	किरातार्जुनीय—(XI-77)
(*b*)	ननो ननुन्नो नुन्नोनो (एकाक्षरपाद)	,, (XV-14)
X	आपातरम्या विषया:	,, (XI-12)
XI	युक्त. प्रमाद्यसि हितात्	,, (XI-29)
XII	यियक्षमाणेनाहूत.	शिशुपालवध—(II-1)
XIII	जाज्वल्यमाना जगत:	,, (II-3)
XIV	मम तावन्मतमिदम्	,, (II-12)
XV(*a*)	सकार नाना रकास	,, (XIX-27)
(*b*)	रसाहृ वावा हृसार (सर्वतोभद्र-चित्रबन्ध)	,, ,,
(*c*)	परानिहा हानिराप (प्रतिलोम यमक)	,, (XIX-40)
XVI	किं न प्रचण्डात्पाखण्ड	नैषधीयचरित—(XVII-102)
XVII	कृपाणीभूय हृदयम्	,, (XVI-107)

APPENDIX B.

Work	No. of odd quarters	No. of exceptional cases	Examples
1. *Mālavikāgnimitra*	34	1—*A* only 2—*B C*	इमा परीप्सुदुजति (Act V) महासारप्रसवयो. (Act I)
2. *Vikramorvaśiya*	60	1—*A* only 3—*B C* 1—*A B C*	अनन्यनारीसामान्य. (Act III) अय त्वा पृच्छति रथी (Act IV) वचोभिराशाजननै. (Act III)
3. *Abhijñānaśākuntala*	72	2—*A* only 1—*B C* 1—*A B C*	दिनावसाने छायेव (Act III) हुकारेणेव धनुप (Act III) प्रक्रीडितु सिहशिशुम् (Act VII)
4. *Mahāvīracharitā* ..	260	1—*A* only 21—*BC* 6—*A B C* 5—*A B*	तेषामिदानी दायाद (Act I) उत्पत्तिर्देवयजनात् (Act I) सज्ञप्यते वत्सतरी (Act III) सस्तूयन्ते विप्रकपर्ति (Act VII)
5. *Uttararāma-charita* ..	160	4—*A* only 18—*B C*	इदं कविभ्य· पूर्वेभ्य (Act I) विद्याकल्पेन मरुता (Act VI)
6. *Mālatīmādhava* ..	22	1—*B C* 1—*A B C*	गुणै. सता न ममक: (Act I) यथार्थनामा भगवान् (Act I)

N.B.—The fact that Bhavabhūti makes less frequent use of the *Anuṣṭubh* metre and turns his attention to the *Prakarna* type of dramatic literature in the *Mālatī-Mādhava*, *may* indicate it to be the last work of the dramatist.

It has been shown above in detail on the history of the *Anuṣṭubh* metre in the different periods of Sanskrit literature, its treatment in the works on Sanskrit prosody and the observance or otherwise of its restrictions by the famous poets and dramatists of the classical period. The main purpose in writing the present note is to indicate the exact number and types of its current varieties (both standard and exceptional) and the restrictions and laws governing them, and thus to show the scope of the metre *more* precisely.

The historical *Anuṣṭubh* allows freedom as regards the first four syllables of a quarter (*Pāda*), but imposes certain restrictions as regards the last four syllables. Its standardized variety (called *Śloka* or *Padya*) is defined thus :

(*a*) पञ्चमं लघु सर्वत्र, सप्तमं द्विचतुर्थयोः।
गुरु षष्ठं च जानीयात्, शेषेष्वनियमो मतः॥

छन्दोमञ्जरी (v—6)

(*b*) श्लोके षष्ठं गुरु ज्ञेयं सर्वत्र लघु पञ्चमम्।
द्विचतुष्पादयोर्ह्रस्वं सप्तमं दीर्घमन्ययोः॥

(*c*) पञ्चमं लघु सर्वत्र सप्तमं द्विचतुर्थयोः।
षष्ठं गुरु विजानीयात् एतत्पद्यस्य लक्षणम्॥

श्रुतबोध (10-11 Stanzas)

The fifth syllable is always short, the sixth is always long and the seventh syllable is long in odd (*viṣama*) quarters and short in even (*sama*) quarters. But we have shown[26] that each of these restrictions has been singly or jointly violated by the classical poets and that departure from that standardized form is not rare. Consequently the exceptional varieties of the metre have obtained the same acceptance among Sanskrit poets as the standardized variety. The definition, then, of the historical *Anuṣṭubh* (*Śloka* or *Padya*) as given by the prosodists is rather loose and vague, and should therefore be reconstructed. A close scrutiny of its various current varieties enables us, as we shall show, to define the metre and its varieties more precisely.

To begin with, we shall take up the odd lines first and try to find out the conditions which govern the odd lines of the metre.

(*A*) The first syllable is indifferent, *i.e.*, it may be short or long.

(*B*) The second and third syllables cannot *both* be short[27] That is, if the second syllable is short, the third must be long; or if the third is short, the second must be long. In other words the first *three* syllables cannot form a नगण (।।।) or भगण (ऽ।।).

(C) The fourth syllable may be short or long in the standard form of the metre, but in exceptional varieties of the metre (to be mentioned later on), the fourth syllable *must* be long.

(D) As regards the 5th, 6th and 7th syllables, we have seen above that in the standard form of the metre they *must* form a यगण (ISS), for the 5th should be short and the 6th and 7th syllables should be long

But as detailed on pp. 300 and 302 there are exceptions to this normal form, and that other गणs (besides यगण) are permitted in the combination of the 5th, 6th and 7th syllables.[28] Now let us see which are these other permissible गणs (combinations). We shall adopt the method of elimination. A close perusal of the data[29] will show that the combination cannot be a जगण (ISI), for if the 5th and 6th syllables conform to the standard, the 7th also does the same and consequently it cannot be short to make a जगण (ISI) Nor can the combination be a सगण (IIS), for if the 6th syllable makes departure from the normal the 7th syllable also does the same and consequently it cannot be long to form a सगण (IIS).[30] The combination cannot be a तगण (SSI) either, for in no case of the exceptional examples (referred to above) we find the 5th and 7th syllables voilating the rule and the 6th syllable observing it simulataneously. Thus, जगण (ISI), सगण (IIS) and तगण (SSI) being eliminated, we are left with the remaining four permissible combinations in the exeptional varieties of the metre. But in all these exceptional varieties the preceding (*i e.*, the fourth) syllable must be long.

To put briefly, the normal form of the metre has a यगण (ISS) combination for the 5th, 6th and 7th syllables, and the current exceptional varieties have *any one* of the four combinations भगण (SII), रगण (SIS), मगण (SSS) and नगण (III), with the 4th syllable always long. In all, therefore, there are five permissible types of the metre (one normal and four exceptional varieties)

(E) The eighth syllable is technically long in pronunciation, even though short in writing. Thus, speaking materially, it does not effect the number of varieties of the metre.

Now we shall take up by turn each of the five permissible above mentioned (under D) types and try to determine the exact number of permissible varieties under each type.

I. यगण (ISS) *type in the* 5*th*, 6*th* and 7*th syllables*.—In this normal form of the metre, the quantity of the last four syllables being fixed, variations are possible in the quantity of the first four syllables only Now, the *first three* syllables cannot form a भगण (SII) or a नगण (III)—*vide* (B) above, where it has been shown that the

second and third syllables cannot *both* be short. Thus we are left with the remaining six गणs (जगण, सगण, यगण, रगण, तगण and मगण) as the possible combinations of the first three syllables. There are thus, six varieties of this type. And since in each of these six varieties, the fourth syllable may be short or long, we have in all 12 varieties of this type :

1. जलयग 2. जगयग 3. सलयग 4. सगयग 5. यलयग 6. यगयग
7. रलयग 8. रगयग 9. तलयग 10. तगयग 11. मलयग 12. मगयग[31]

[In these designations the first letter refers to the combination of the 1st, 2nd and 3rd syllables; the second letter ल or ग indicates whether the 4th syllable is short or long; the third letter shows the type of the combination of the 5th, 6th and 7th syllables, and the fourth letter indicates the quantity of the 8th syllable.]

II. भगण (SII) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th syllable always long.* In this type also, as in the above यगण type, the first three syllables must form *one* of the six गणs (भगण and नगण being impossible) And as the 4th syllable must be long, we have only six varieties of this type .

1. यगभग 2. रगभग 3. तगभग
4. जगभग 5. सगभग 6. मगभग[31]

III. रगण (SIS) *type in the 5th, 6th and 7th syllables, with the 4th syllable always long.*—Here also, we have six varieties as in the above ·

1. यगरग 2. रगरग 3. तगरग
4. जगरग 5. सगरग 6. मगरग[31]

IV. नगण (III) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th syllable always long.* In this type also, as in above, we have six varieties :

1. यगनग 2. रगनग 3. तगनग.
4. जगनग 5. सगनग 6. मगनग[31]

V. मगण (SSS) *type in the 5th, 6th and 7th syllables with the 4th sylable always long.* - In this type the last four syllables are all long, and the fourth syllable being always long, the 2nd, 3rd and 4th syllables must form a रगण (SIS) [यगण (ISS) being not demonstrable]. So the only option is about the 1st syllable, which may be short or long. Thus we have only two varieties of this type.

1. लरमग 2. गरमग.[31]

To conclude our consideration of the odd quarters, we have 12 varieties of the standard (यगण ISS) type and 20 varieties of the exceptional types [भगण (SII), रगण (SII), and नगण (III) types (having six varieties each) and the मगण type, 2 varieties; thus $6+6+6+2=20$].[31]

Now we will consider even (*sama*) quarters. About the last four syllables of

an even quarter, it has already been pointed out[32] that "the even quarters always have the last four syllables alternately short and long (as ISIS). That is, the *sama-pādas* always conform to the restrictions of the *śloka* metre." In other words, the 5th, 6th and 7th syllables form a जगण (ISI) the standard combination for even quarters. It is only in the first four syllables that we have varieties

In even quarters also, the 2nd and 3rd syllables cannot both be short as we have seen above in the case of odd quarters As the 3rd and 4th syllables cannot be short and long (लगौ IS) respectively, it is clear that the 2nd, 3rd and 4th syllables cannot form a रगण (SIS), सगण (IIS) or नगण (III). We have therefore only the five remaining गणs (भगण (SII), जगण (ISI), यगण (ISS), तगण (SSI) and मगण (SSS)] as the permissible combinations of the 2nd, 3rd and 4th syllables. And as the 1st syllable may be short or long, we have, in all, ten varieties of an *even* quarter.

1 लभजग 2 गभजग 3. लजजग 4 गजजग 5 लयजग

6 गयजग 7. लतजग 8 गतजग 9 लमजग 10. गमजग[33]

The above detailed description of the current varieties of the standard and exceptional types of the historical *Anuṣṭubh* would clearly show that its traditional definition[34] falls too short of the requirement It is incomplete, incorrect and indefinite. Its only merit is that it is short and describes fully the famous stanza (of Vālmīki) said to be the first *Anuṣṭubh* stanza in the classical literature [35] It records correctly the quantity of the last four syllables of that particular stanza, but says nothing about the same of the first four syllables of which we have as many as three varieties in the same stanza.[36] We give therefore below in Sanskrit verses a comprehensive definition of all the current and permissible varieties—standard and exceptional both—with an explanatory Sanskrit commentary All these varieties have been illustrated in an appendix in the end.

It should be noted that in selecting the illustrations, the *earliest occurring* quarters have been chosen as samples from the following works in the *order of preference*; the *Raghuvamśa*, the *Kumārasambhava*, the *Śiśupālavadha*, and the *Mahāvīracharita*. Other works of the respective authors are not represented in the appendix, as they do not use additional varieties

सामान्यस्वरूपम्

वाल्मीकिकविना लोके, छन्दस्यस्मिन्प्रचारिते।
अष्टाक्षरीयचरणाः चत्वारः सन्त्यनुष्टुभि॥

[आदिकविवाल्मीकिना लौकिकसंस्कृतवाङ्मये प्रचारिते—वैदिकसंस्कृते तु शिथिलबन्धमिदं छन्दः वेदकालादेव दृश्यते—अनुष्टुभि छन्दसि अष्टाक्षरात्मकाः चत्वारः पादा भवन्ति।]

समपादभेदाः

द्विचतुष्पादयोरन्ते जगौ ज्ञेयौ सुनिश्चितम् ॥
'भ ज सा त म' मध्यात्तु गणो यस्मात्प्रदृश्यते ॥
द्वित्रितुर्याक्षरेष्वेवं तस्मात्पञ्चविधा हि ता ॥
आद्यस्य लत्वे गत्वे वा द्वित्वाद्भेदा दश स्मृता ॥

[तस्यानुष्टुभः समपादयोर्द्वितीयचतुर्थचरणयोः अन्ते पञ्चमषष्ठसप्तमाष्टमाक्षरसमूहे जगणो (ISI) गुरुश्च भवति सर्वत्र निश्चयेन। द्वितीयतृतीयचतुर्थाक्षरसमूहे तु भगण (SII) जगण (ISI) सगण (IIS) तगण (SSI) मगणाना (SSS) मध्यादेकः कश्चन गणो दृश्यते। एवं च समपादे पञ्चगणवैकल्येन पञ्चभेदाः, तत्रापि प्रथमाक्षरो लघुर्गुरुर्वा भवितुमर्हतीति हेतोः पञ्चविधस्य समपादस्य द्विगुणीकरणात् साकल्येन दशभेदा भवन्ति ।]

विषमपादभेदः

एकत्रिपादयोरेव भेदसंख्या प्रतीयताम् ।
पञ्चषट्सप्तवर्णानां समूहे परिदृश्यते
'भ य रा म न' मध्यात्तु गण एकः सुनिश्चितम् ॥
तस्मात्पञ्चविधावेतौ पादौ तु विषमौ मतौ
एकैकशो विचारोऽस्य भेदाना क्रियतेऽधुना।

[अस्यानुष्टुभो विषमपादयो प्रथमतृतीयचरणयोः भेदसंख्या निम्नलिखितप्रकारेण ज्ञेया। तत्र पञ्चमषष्ठसप्तमवर्णाना समूहे भगण (SII) यगण (ISS) रगण (SIS) मगण (SSS) नगणाना (III) मध्यात् एक कश्चन गणो निश्चयेन दृश्यते। तस्मात् विषमपाद. प्रथमं पञ्चविधो भवति। इदानी प्रत्येकविधस्य विषमपादस्य विभिन्नभेदाना विचार. क्रमेण क्रियते।]

(१) भगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु भगणे सति दृश्यते
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी।
सदागुरुस्तूर्यवर्णोऽत षड् भेदा॰ प्रकीर्तिताः॥

[भगणीयविषमपादे अर्थात् यत्र पञ्चमषष्ठसप्तमवर्णाना समूहे भगणो (SII) दृश्यते तथाविध विषमपादे प्रथमद्वितीयतृतीयाक्षरसमूहे जगण (ISI) सगण (IIS) यगण (ISS) रगण (ISI) तगण (SSI) मगणाना (SSS) मध्यात् एक कश्चन गणो निश्चयेन दृश्यते। चतुर्थवर्णस्तु सर्वदा गुरुदेव भवति। तस्मात् आद्याःक्षरत्रये गणषट्कवैकल्येन भगणीय-विषमपादस्य भेदा भवन्ति।

(२) यगणीयविषमपादभेदः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु यगणे सति दृश्यते
ज स या र त मा' ना तु एक आद्याक्षरत्रयी।

तती भवन्ति षड्भेदा —यगणीयविमर्शने—
तूर्यस्य लत्वे गत्वे वा भेदा द्वादश द्वित्वत ।

[यगणीयविषमपादेऽपि भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्या जगण (ISI) सगण (IIS) यगण (ISS) रगण (SIS) तगण (SSI) मगणाना (SSS) वैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। किन्त्वत्र चतुर्थाक्षरो लघुर्गुरुर्वा भवितुमर्हतीति षड्विधस्य यगणीयविषमपादस्य द्विगुणीकरणात् साकल्येन द्वादश भेदा भवन्ति।]

श्लोकपद्याह्वयं वृत्त छन्दोविद्भि सुसज्ञितम्।
एतद्द्वादशभेदेषु सुतरा परिदृश्यते॥
अतोऽन्ये विषमा पादा अपवादस्वरूपिण ।

[छन्द शास्त्रग्रन्थेषु श्लोकपद्यान्यतराभिधस्य अनुष्टुप्छन्दसो यत् "पञ्चम लघु सर्वत्र, सप्तमं द्विचतुर्थयो । षष्ठ गुरु विजानीयात्" इत्यादि लक्षण दृश्यते, तस्योदाहरणस्वरूपा इमे यगणीयविषमपादस्य द्वादश भेदा सन्ति। अन्ये (उक्ता वक्ष्यमाणाश्च) भगणीयादिविषमपादभेदास्तुनिर्दिष्टलक्षणं नानुसरन्तीति तदपवादस्वरूपिणो ज्ञेया.।]

(३) रगणीयविषमपादभेदाः।

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु रगणे सति दृश्यते
'ज स या र त मा' नां तु एक आद्याक्षरत्रयी।
सदागुरुस्तूर्यवर्ण, भेदास्तस्मात् स्मृता षट्।

[रगणीयविषमपादे भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्या जगणादिगणषट्कवैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। चतुर्थवर्णस्तु सर्वदा गुरुर्भवति।]

(४) मगणीयविषमपादभेदाः।

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु मगणे सति दृश्यते।
एक एव गणो नूनं द्वित्रितूर्याक्षरेषु 'र'॥
आद्यस्य लत्वे गत्वे वा द्वौ भेदौ परिकीर्तितौ।

[मगणीयविषमपादे द्वितीयतृतीयचतुर्थाक्षरसमूहे एक एव गण रगणः (SIS) सर्वदा दृश्यते। प्रथमाक्षरस्तु लघुर्गुरुर्वा भवितुमर्हतीति भगणीयविषमपादस्य द्वौ भेदौ भवतः।]

(५) नगणीयविषमपादभेदाः

पञ्चषट्सप्तवर्णेषु नगणे सति दृश्यते।
'ज स या र त मा' ना तु एक आद्याक्षरत्रयी
सदागुरुस्तूर्यवर्ण, भेदास्तस्मात्स्मृताः षट्।

[नगणीयविषमपादेऽपि भगणीयविषमपादवत् आद्याक्षरत्रय्यां जगणादिगणषट्कवैकल्प्येन षड्भेदा भवन्ति। चतुर्थवर्णस्तु गुरुरेव भवति।]

उपसंहार

एवं विंशतिभेदा वै, अपवादस्वरूपिण
विषमस्य हि पादस्य दृश्यन्ते सुविचारत.।

[एवं सूक्ष्मविचारे कृते अपवादरूपाणां भगणीय-रगणीय-मगणीय-नगणीयविरामपादानां साकल्येन (षट्+षट्+द्वौ+षट्) विंशतिर्भेदा दृश्यन्ते।]

भेदा दश समे पादे द्वात्रिंशद् विषमे मता।
ज्ञायता भेदसङ्ख्यैव प्रकाराणामनुष्टुभः॥

[एवं रीत्या अनुष्टुप्छन्दस. समे पादे दश भेदा विषमे पादे द्वात्रिंशत् (१२ लक्षणानुसारम्+२० अपवादरूपा:) भेदा दृश्यन्ते।]

FOOTNOTE

1. Macdonell, *Vedic Reader*, p. xvii.

2. Known in Sanskrit as छन्दोभङ्गदोष

   Cf. अपि माषं मषं कुर्यात्, छन्दोभङ्गं न कारयेत्।

3. See the definition of the *Āryā.*

   यस्या. प्रथमे पादे द्वादश मात्रास्तथा तृतीयेऽपि।
   अष्टादश द्वितीये चतुर्थके पञ्चदश सार्या॥

   (श्रुतबोध, 4th Stanza)

4. मात्रावर्णविभेदेन छन्द.।

   (वृत्तरत्नाकर, 1–4).

5 See below for its two meanings.

See वृत्तरत्नाकर (II Ch.). The छन्दोमञ्जरी mentions two varieties of मात्रिक (Ch. V) and six varieties of वर्णिक type (Ch. II).

7. *Cf.* एतद्वक्त्रलक्षणम्। लोकेऽनुष्टुबिति ख्यातं तस्याष्टाक्षरता मता॥ छन्दोमञ्जरी (V—7.)

8. *Cf.* (i) शब्दसमयोदारालङ्कृतगद्यपद्य . . .

   (Girnar Inscriptions of Rudradāman.)

   (ii) पद्यं चतुष्पदं तत्र वृत्तं जातिरिति द्विधा

   (हलायुधवृत्ति or पिंगलसूत्र, V–i)

   (iii) एकवृत्तमयैः पद्यैरवसानेऽन्यवृत्तकैः।

   (साहित्यदर्पण, VI - 320)

9. See वाल्मीकिरामायण (I—ii) and उत्तररामचरित (II —55)

10. *e.g.*,

इन्द्रियेभ्य पराह्यर्था अर्थेभ्यश्च पर मन ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् पर ॥
(कठोपनिषत्, I—iii—10.)

11. नूतनश्छन्दसामवतार (उत्तरचरि०, II Act.)

12 Macdonell, *History of Sanskrit Literature* pp. 56 —7.

13. द्वात्रिंशदक्षरानुष्टुप् चत्वारोऽष्टाक्षरा समा.।
(ऋक्प्रतिशाख्य, xvi—17.)

14. *Cf.* also अनुष्टुबनुष्टोभनात्। गायत्रीमेव त्रिपदा सती चतुर्थेन पादेनानुष्टोभति।
(यास्क in निरुक्त दैवतकाण्ड)

15. See Macdonell, *Vedic Grammer for Students*, p. 437.

16. *e.g.*. क इम दशभिर्मम, इन्द्रं क्रीणाति धेनुभि ।
यदा वृत्राणि जङ्घनत् अथैन मे पुनर्ददत्।
(*Ṛgveda* IV-24-10.)

17. See Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 219-41. For examples, see pp. 446-58.

18. *Ibid.*, p. 237.

19. The method of scanning as followed by Western scholars is ⌣ (for short=लघु) and–(for long=गुरु). We follow here the Indian tradition; । (for लघु) and ऽ (for गुरु) *cf.* वृत्तरत्नाकर—ग् वक्रो ज्ञेयोऽन्योमात्रिको ल् ऋजु । (1—9).

20. श्रुतबोधे (10th St.)

21. In भारवि and माघ, one of the two cantoes in the अनुष्टुम् metre is used for showing poetic skill in चित्रबन्धकाव्य

22. *Cf* छन्दोमञ्जरी (V–6):—
पञ्चमं लघुसर्वत्र सप्तमं द्विचतुर्थयो.।
गुरु षष्ठ च जानीयात् शेषेष्वनियमो मतः॥

23. (V–16, 19.)
चपलाऽयुजो न्।
and
भ्रौ न्तो च।

24. As laid down in the following :
पञ्चम लघु सर्वत्र सप्तम द्विचतुर्थयो
षष्ठ गुरु विजानीयात् एतत्पद्यस्य लक्षणम्॥
(श्रुतबोध, 11th Stanza.)

It should be noted here that if we interpret the 3rd line of this stanza along with the 2nd, the definition is *always* true of the *even Sama quarters*. The definition given in Stanza 10, quoted before, admits of exceptions (see below.

25. One notable exception is,

'इद तु ते भक्तिनम्र' (कुमारसमव, VI—73.)

The other exception,

कल्लोलैरुद्गतरेवां (चीन तटमभिद्रुतं [कुमारसंभव, X--34.]

is hopelessly defective and may not be from the genuine *Kumara-sambhava*, as it occurs in the 10th canto.

The word वचीनम् stands, according to the commentator, for अर्वाचीनम्—a queer case! Besides the word वचीनम्, being split in two parts, is a clear proof of inferior workmanship.

The three exceptions, found in *Māgha* (see below, under example No. XV) are examples of *Chitra-bandha* types of poetry and therefore should not be considered seriously.

26. See p 299-300.

27. See p. 298-9, *ibid.*

28. I am glad to record the keen interest of Mr. E. N. Bannerjee, Professor of Mathematics in D. A V. College, Kanpur, in not only appreciating the contents of my paper referred to above but also writing a note on the subject (*The College Magazine*, 1939). His mathematical calculation of the varieties has been of much help to me.

29. See p. 302-3, *ibid.*

30. For the only exception (*Kumāra Sambhava*, X, 34), see the footnote No. 25 above.

31. For illustrations, see the appendix in the end.

32. See Page 65, *ibid.*

33. For illustrations, see the appendix in the end.

34. See its definition above.

35. See page 296.

36. मानिषाद प्रतिष्ठा त्वम् is रगयग variety of odd quarters.

अगम. शाश्वती' समा: is लयजग variety of even quarters.

यत्क्रौचमिथुनादेकम् is तलयग variety of odd quarters.

अवधी. काममोहितम् is लयजग variety of even quarters.

APPENDIX

A. *Even quarters* (10 varieties)

Standard—जगण (ISI) *type* (10 varieties)

No.	Variety	Gaṇas	Scansion	Example	Ref.
1.	लभजग	ल भ ज ग	I S I I I S I S	क्वचाल्पविषयामति	रघु० 1-2
2.	गभजग	ग भ ज ग	S S I I I S I S	उद्बाहुरिव वामन	„ 1-3
3.	लजजग	ल ज ज ग	I I S I I S I S	दधतुर्भुवनद्वयम्	„ 1-26
4.	गजजग	ग ज ज ग	S I S I I S I S	पार्वतीपरमेश्वरौ	„ 1-1
5.	लयजग	ल य ज ग	I I S S I S I S	उडुपेनास्मिसागरम्	„ 1-2
6.	गयजग	ग य ज ग	S I S ? I S I S	माननीयो मनीषिणाम्	„ 1-11
7.	लतजग	ल त ज ग	I S S I I S I S	गमिष्याम्युपहास्यताम्	„ 1-3
8.	गतजग	ग त ज ग	S S S I I S I	वागर्थप्रतिपत्तये	„ 1-1
9.	लमजग	ल म ज ग	I S S S I S I S	प्रसूत: शुद्धिमत्तर	„ 1-12
10.	गमजग	ग म ज ग	S S S S I S I S	वशेऽस्मिन्पूर्वसूरिभि:	1-4

B. *Odd quarters* (32 varteties)

(*i*) *Standard* यगण (ISS) *type* (12 varieties)

No.	Variety	Gaṇas	Scansion	Example	Ref.
1.	जलयग	ज ल य ग	I S I I I S S S	यथाविधिहुताग्नीनाम्	रघु० 1-6
2.	जगयग	ज ग य ग	I S I S I S S S	यथापराधदण्डानाम्	„ 1-6
3.	सलयग	स ल य ग	I I S I I S S S	जगत पितरौ वन्दे	„ 1-1
4.	सगयग	स ग य ग	I I S S I S S S	हिमनिर्मुक्तयोर्योगे	„ 1-46
5.	यलयग	य ल य ग	I S S I I S S S	क्वसूर्यप्रभवोवंश	„ 1-2
6.	यगयग	य ग य ग	I S S S I S S S	तितीर्षुर्दुस्तर मोहात्	„ 1-2
7.	रलयग	र ल य ग	S I S I I S S S	वार्धके मुनिवृत्तीनाम्	„ 1-8
8.	रगयग	र ग य ग	S I S S I S S S	प्रांशुलभ्ये फलेलोभात्	„ 1-3
9.	तलयग	त ल य ग	S S I I I S S S	मन्द: कवियश प्रार्थी	„ 1-3
10.	तगयग	त ग य ग	S S I S I S S S	त्यागायसम्भृतार्थानाम्	„ 1-7

(i) *Standard* यगण (ISS) *type* (12 varieties)

म ल य
S S S I I S S S

11. मलयग वागर्थाविवसंपृक्तौ ,, 1-1

म ग य ग
S S S S I S S S

12. मगयग त सन्त श्रोतुमर्हन्ति ,, 1-10

(ii) *Exceptional Types* (20 varieties)

I. भगण (SII) *type* (6 varieties)

य ग भ ग
S S I S S I I S

1. यगभग आपादपद्मप्रणता. रघु० IV-37

र ग भ ग
S I S S S I I S

2. रगभग रामचन्द्रोदाशरथि· ,,

त ग भ ग
S S I S S I I S

3. तगभग सन्मङ्गलस्नात इव ,, IV-47

ज ग भ ग
I S I S S I I S

4. जगभग तदन्वयेशुद्धिमति ,, 1-12

स ग भ ग
I I S S S I I S

5. सगभग ददृशेन्योरावणवत् शिशु० XIX-52

म ग भ ग
S S S S S I I S

6. मगभग सौमित्रेयो भ्रातुरत:

II. रगण (SIS) *type* (6 varieties)

य ग र ग
I S S S S I S S

1. गरग ममैवांशो जीवलोके गीता० XV-7

र ग र ग
S I S S S I S S

2. रगरग धृष्टकेतुश्चेकितान ,, 1-5

त ग र ग
S S I S S I S S

3. तगरग अध्यावहक्षेत्रमुक्त कुमार० XVI-22

ज ग र ग
I S I S S I S S

4. जगरग इद तु ते भक्तिनम्रम् ,, XVI-73

स ग र ग
I I S S S I S S

5. सगरग व्यसनेस्मिन्मन्त्रशक्त्या महावीरच० VI-2

म ग र ग
S S S S S I S S

6. मगरग संस्तूयन्ते विप्रकपति् ,, VII–22

III. नगण (III) *type* (6 varieties)

य ग न ग
I S S S I I I S

1. यगनग अनाकृष्टस्यविषयै: रघु० 1-23

र ग न ग
S I S S I I I S 1

2. रगनग भीमकान्तैर्नृपगुणै: ,, 1-6

त ग न ग
S S I S I I I S

3. तगनग अभ्युत्थिताग्निपिशुनै: ,, 1-53

ज ग न ग
I S I S I I I S

4. जगनग युगान्तवातचलिता. कुमार० XVI-30

III. नगण (III) *type* (6 varieties)

स ग न ग

I I S S I I I S

5. सगनग दिवसशारदमिव रघु॰ X-9

म ग न ग

S S S S I I I S

6. मगनग सन्तानार्थायविधये „ 1-34

IV. मगण (SSS) *type* (2 varieties)

ल र म ग

I S I S S S S S

1. लरमग फलानुमेया प्रारम्भा॰ रघु॰ 1-20

ग र म ग

S S I S S S S S

2. गरमग अप्यर्थकामौ तस्यास्ताम् „ 1-25

N. B.—The following points can be noted from a study of the *selection* of the illustrations above.

(i) Kālidāsa does not use the exceptional varieties of the रगण (SIS) type and three exceptional varieties of the भगण (SII) type. It is only in the *Kumārasambhava* that we see the two exceptional varieties (तगरग and जगरग) of the रगण type used by him *once*. It may be noted that one of these two varieties, *i.e.*, तगरग variety, is found in the 16th canto, regarded as one of the spurious cantos of the work.

(ii) The *Śiśupālavadh* of Māgha uses, in addition, only one exceptional variety, which is not seen in Kālidāsa and Bhāravi.

(iii) The *Mahāvīracharita* (and not the *Uttararāmacharita* and *Mālatī-mādhava*) gives, in addition, two exceptional varieties (सगरग and मगरग) not seen in Kālidāsa, Bhāravi and Māgha.

(iv) The four exceptional varieties (रगभग, मगभग, यगरग and रगरग), though permissible, have not been used by Kālidāsa, Bhāravi, Māgha, Bhavabhūti and Śri Harsa. Hence their illustrations have been selected haphazardly.

follow either of them according to their power of understanding and capacity for following it up.

It needs be mentioned in this context that in ancient Indian culture, Jñāna and Upāsanā are found to be intimately connected with each other Upāsanā aims at the purification of the physical elements and of the mind through a disciplined course of physical and intellectual activities. The purging of the physical elements is Bhuta-śuddhi while that of the mind is Citta-śuddhi. Portions of physical elements remain embedded in us in the form uf impressions In the same way portions of the mind find an asylum in the different physical elements. Further each one of the physical elements contains elements of the rest. What is described as the function of the six 'Cakras' mentioned in the Yoga and Tantra literature aims at the purification of the physical elements and of the mind The Tantras hold that Kuṇḍalini Śakti which is another name of Cit-Śakti, has its seat in the mūlādhāra. She encircles the Svayambhū-linga in three and half coils Though identical with Cit-Sakti, Kundalini in the average human being appears to be unconscious for the reason that it remains asleep So long as Kundalini remains asleep, the Jīva also seems to be asleep, the result being that the sense-organs continue to function and the whole world accessible to the senses seems to be endowed with an externality. The six Cakras, however, are indicative of the progressive upward movement of the Cit-Śakti, The movement being spiral both clock-wise and anti-clock-wise (dakṣiṇāvarta and vāmāvarta). As soon as Kuṇḍalini or Cit-Śakti awakes from its long slumber, the spiral or āvarta movement becomes straight in the upward direction. The moment the mind becomes concentrated, it is to be understood that both the physical gross elements as well as the mind have been purified It is then that the straight movement reaches the ājñācakra near the forehead. It is at this stage that true upāsanā starts. And when upāsanā reaches its culmination the aforesaid straight movement comes to an end in sahasrāra where Śiva and Śakti are manifested in the fullest glory. Kuṇḍalini which was once sleeping, shakes off her sleep and having passed through different Cakras or intermediate centres (psychic) one after another, reaches sahasrāra, the seat of Śiva She then embraces him and the union becomes complete with a flow of ecstatic nectar which bathes in succession the intellectual and the physical elements, thus the whole being of the sādhaka becomes blissfully conscious. When both Śiva and Śakti are fully awake there is yet another upward movement towards the crown of the head (brahmarandhra) which being reached the identity of Śiva and Śakti (sāmarasya) becomes manifest and the door-way to the Transcendental

Reality opens out to the aspirant for the Devayānamārga. The Surya mandala is then pierced and with the help of the nectarine rays the spiritual pilgrim reaches the ever-blissful Abode of Bliss.

We have tried to describe the journey on upāsanā-mārga. During this journey the gross physical elements and the mind are purified so that in the ultimate stage the Supreme intuition of the Brahman is possible as a personal human experience even when this mortal coil remains. The so-called Jīvanmukti commences with the experience as an accomplished fact. The Supreme intuition of the Brahman is also possible for a highly qualified Master of Dialectics but it does not lead to Jīvanmukti in the absence of personal experience consequent on lack of physical and mental purity.

Let us pursue the point further. It is interesting to note that even on the attainment of direct personal knowledge of the Brahman one can not be Jīvanmukta unless the same is mirrored in his own buddhi and turns out to be a personal immediate cognition. It is not possible for him to ascend the fifth bhumi from the fourth. The fifth, sixth and the seventh bhumis are respectively known as those of Brahmavid, Brahmavid-varīyān and Brahmavid-varistha. It is theoretically possible for a sādhaka to reach the fifth bhumi after he attains the fourth bhumi and become a Jīvanmukta. But he can not practically reach the fifth bhumi unless he possesses bhuta-śuddhi and citta-śuddhi. Even though he may have an immediate knowledge of the Brahman on the supramental phase, he can not be a Jīvanmukta as for a Jīvanmukta immediate knowledge on the mental phase is needed and this is not possible unless the mind and the physical elements of the body are sufficiently purified. Both bhuta-śuddhi and citta-suddhi are absolutely necessary inasmuch as this mortal frame of his continues to exist till all his prārabdha-karmans are totally exhausted and as such the question of enjoyment (bhoga) does not arise any further with the result that the bhogāyatana, that is, the physical body ceases to appear once again.

But those who follow the upāsanā-mārga attain both bhuta-śuddhi and citta śuddhi and as such in their case there can not be any bar to the attainment of Jīvanmukti. This is in a nut-shell the advantage of the upāsana-mārga. It is, therefore, that Śankara asked his ordinary disciples to follow the path of upāsanā. To be precise, he would ask his sannyāsin-disciples to concentrate on Tattva-vicāra; while he would advise the rest to follow the path of upāsanā. It was probably his intention that as a result of upāsanā one might be blessed with direct perceptual knowledge of the Brahman without Tattva-vicāra. Otherwise, how could it have

been possible for him to arrange for Tāntrika Śaktiworship in all the institutions founded by him. Candramaulīśvara and Śrī-Vidyā are worshipped every day even uptil now in all the institutions by the different Śankarācāryas.

Upāsanā primarily means worship of Śakti which is identical with Śiva. Śankara seems to be a great bhakta when he writes :

> "Even when the differecnes are removed,
> O Lord, I am yours but you are not mine."

It appears that when difference due to the functions of Māyā vanishes and one undifferentiated, undefiled Light remains, the individuality of the sādhaka still remains who then feels that he is one of the Lord's own men. This suggests that the relation with the Bhagavat and the bhakta lingers True, the difference ceases in the ultimate stage which is a unity par excellence, yet the relation of the Lord and His devotee, who are essentially one, is not completely removed It is difficult to explain it further through the medium of human language. It is a stage of Parā-Bhakti which does not contradict the unitary character of Basic Divine Consciousness Thus Śankara who is beyond all vestiges of doubt a redoubtable monist happens at the same time to be a upāsaka or bhakta of Śiva. That being so, he has his message for those who travel on the path of upāsanā as also for others who walk on the path of Jñāna.

Though there is no certainty that Ādi Śankara is the author of all the works that are ascribed to him and though it is possible that quite a good number of treatises and poems that are ascribed to him, are the compositions of some later writers of the same name and this is possible because of the fact that after Ādi Śaṅkara established his Mutts in the different corners of India, the heads of these institutions came to be called Śankarācārya, yet from a critical study of the line of teachers and disciples (guru-śisya-paramparā) of the Great Master, as recorded in authoritative works, it may be presumed without any fear of contra-ṛpion that Ādi Śaṅkara was the author of at least a few important works on Tantra literature in which a upāsanā-mārga as described above was discussed in great detail. The conclusion becomes irresistable that during the life-time of Śaṅkara the Tāntrika upāsanā mārga was popular and quite a galaxy of intellectuals were interested in it. It should not, however, be misunderstood that Śaṅkara felt the urge for writing works on Tantras because he discovered that the Jñāna-mārga based on Tattva vicāra failed to evoke enthusiasm among the various sections of the people of the time. As it has been observed before, a study of the history of the religious thought-currents among the Buddhists and the Jainas of medieval

times unmistakably reveals that both the streams of Tattva vicāra and upāsanā were current and it became imperative on Śankara that he should write on Jñāna-mārga and upāsanā-mārga The Śunya-vāda and the Vijñāna-vāda of the Buddhist dealt a most staggering blow to the orthodox traditions And it was expected of a genius of the stature of Śankara to accept the challenge of his time. Fortunately he possessed the stature and entered into trenchant polemics to restore the Vedic Jñana-mārga to its pristime glory. The vijñānavādin is as much a monist as Sankara is But it was for Śankara to establish that monistic Vedānta speaks of an Absolute which is not only of the essence of consciousness but also of existence as well.

But though Śaṅkara had to set himself to the task of fighting, with the Buddhists with the help of all the niceties of convincing logic that a shrewd dialectician can advance against his adversary and revelled in his denunciation of the argument of the Buddhists (both Nihilists and Idealists) by expounding the cause of Brahma-jñāna and explaining its subtle character, he could not still rest there. It was for him to expound also the intricacies of Tantra-worship and accord recognition to the status that Siva-Śakti-sādhanā should enjoy.

There is hardly any doubt that Śankara advocated the path of Jñana is strongest terms. But it was for him to point out as well that there is another mārga for the sādhaka to follow and that is the upāsanā-mārga. Thus it may be said that the Great Master could understand and appreciate the limitations of the different sādhakas and guide them accordingly by offering specific instructions as to the method each should adopt to reach his destination. If the world is believed to be a fiction, pure and simple, the mārga of Tattva-vicāra becomes necessary. But for those who are satisfied with the immanent aspect of the Ultimate Priniciple and are inclined to believe that the world is endowed with a permanent value, it is for them in particular that the Great master recommended the Upāsanā-mārga.



विषयसूत्र सुमंगलम्

स्वस्त्ययनम्

●